

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پژوهشنامه حج و زیارت

فصلنامه علمی - پژوهشی

سال پنجم، شماره دوم، بهار ۱۴۰۰، پیاپی ۱۲

صاحب امتیاز: حوزه نمایندگی ولی فقیه در امور حج و زیارت

پژوهشکده حج و زیارت

مدیر مسئول: سیدعلی قاضی عسکر

سردبیر: سیدمهدی علیزاده موسوی

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

جعفریان، رسول: استاد دانشگاه تهران

رضایی، غلامرضا: عضو گروه کلام و معارف پژوهشکده حج و زیارت

علیزاده موسوی، سید مهدی: پژوهشگر حوزه و دانشگاه

عندلیبی، رضا: استاد و پژوهشگر حوزه علمیه قم

مبلغی، احمد: دانشیار دانشگاه مذاهب اسلامی

مختاری، رضا: استاد و پژوهشگر حوزه علمیه قم

مهدوی‌راد، محمدعلی: دانشیار دانشگاه تهران

نجاتی، محمد سعید: عضو گروه تاریخ و سیره پژوهشکده حج و زیارت

یوسفی غروی، محمدهادی: استاد و پژوهشگر حوزه علمیه قم

دبیر اجرایی: اباذر نصر اصفهانی

ویراستار: واحد ویرایش پژوهشکده حج و زیارت

ترجمه چکیده‌ها (عربی و انگلیسی): واحد ترجمه پژوهشکده حج و زیارت

صفحه‌آرا: محمدرضا شریفی ناظمی نژاد

نشانی اینترنتی: ir-ac-hzrc-journal

نشانی: قم، خیابان ۷۵ متری عمار یاسر، خیابان شهید آیت‌الله قدوسی،

ساختمان حوزه نمایندگی ولی فقیه در امور حج و زیارت، طبقه پنجم

تلفن ۰۲۵-۳۷۱۸۶۵۴۶

یادآوری: مسئولیت آرا و نظریات به عهده نویسندگان است.

ISSN: 2538- 1768

به استناد مصوبه ۲۷۰ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی شورای عالی حوزه‌های علمیه در جلسه مورخ ۱۳۹۶/۱۲/۶ فصلنامه «پژوهشنامه حج و زیارت» از شماره یکم حائز رتبه علمی - پژوهشی گردید.

یادآوری می‌گردد به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی، «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و نظر و مناظره و آزاد اندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

پژوهشنامه حج و زیارت در مهرماه ۱۳۹۹ با موافقت هیئت نظارت بر مطبوعات از «دوفصلنامه» به «فصلنامه» تغییر وضعیت داد.

پژوهشنامه حج و زیارت در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) ثبت و نمایه‌سازی شده است.

شیوه نامه نگارش مقالات

۱. این نشریه، پذیرای مقالاتی است که بر اساس معیارهای مقالات علمی - پژوهشی، با موضوع محوری حج و زیارت و مباحث پیرامون آن، نگاشته شده باشد.
۲. مقالات ارسالی باید مستند و مستدل بوده، دارای ساختار منطقی و انسجام محتوایی باشد و به ارائه یافته علمی یا نظریه‌ای جدید، در حوزه تخصصی حج و زیارت، بپردازد.
۳. مقالات ارسالی، باید اصیل و حاصل پژوهش نویسنده (نویسندگان) باشد و قبلاً در نشریات داخلی یا خارجی، یا به عنوان بخشی از یک کتاب، چاپ نشده باشد. همچنین این مقالات، نباید برای چاپ، به سایر مجلات علمی، ارسال شده باشد.
۴. حجم مقالات، نباید از ۴۵۰۰ کلمه کمتر، و از ۷۰۰۰ کلمه بیشتر باشد.
۵. مقالات باید در صفحات A4 و در برنامه Word حروف چینی شود.
۶. مقالات باید مشتمل بر بخش‌های ذیل باشد:
 - چکیده (حداکثر ۲۰۰ کلمه، که بیان مسئله، هدف، روش تحقیق و نکات اصلی نتیجه پژوهش را در بر دارد).
 - کلیدواژه (حداکثر ۶ واژه، که نقش نمایه موضوعی را دارد).
 - مقدمه (شامل تعریف مسئله، پیشینه پژوهش، ضرورت تحقیق، جنبه نوآوری تحقیق، سؤالات، فرضیه و روش تحقیق).
 - ساختار اصلی.
 - نتیجه‌گیری (شامل یافته‌های تحقیق در قالب گزاره‌های خبری).
 - فهرست منابع.
۷. همراه با مقاله، باید اطلاعات کامل نویسنده (نویسندگان) شامل نام و نام خانوادگی / مرتبه علمی و تحصیلات / نشانی کامل پستی / نشانی پست الکترونیکی و شماره تلفن، ارسال شود.
۸. حق رد یا قبول و ویرایش و تلخیص مقالات، برای نشریه محفوظ است و مقالات دریافت شده، بازگردانده نخواهد شد.
۹. نشریه حداکثر تا ۴ ماه پس از دریافت مقالات، نتیجه را به نویسنده اطلاع می‌دهد.
۱۰. محتوای مقالات، بیان‌کننده نظرات نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده ایشان است.

شیوه استناددهی

۱. شیوه استناددهی، درون متنی و مطابق با الگوی ذیل است:
نام خانوادگی نویسنده، سال چاپ، ج، ص. (مثال: صاحب جواهر، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۸۵)
۲. اگر ارجاع بعدی، به اثر دیگری از همان نویسنده باشد، از الگوی «همو، تاریخ، صفحه» و اگر ارجاع بعدی به همان کتاب باشد، از الگوی «همان، تاریخ، صفحه» و اگر ارجاع بعدی، دقیقاً همانند ارجاع قبلی باشد، از الگوی «همانجا» استفاده می شود.
۳. دو اثر یک نویسنده که در یک سال منتشر شده باشد، با ذکر حروف الفبا بعد از سال انتشار، از یکدیگر متمایز می شود.
۴. اگر تعداد مؤلفان بیش از سه نفر باشد، تنها نام خانوادگی نویسنده اول ذکر شده، از عبارت «و دیگران» استفاده می شود؛ (مانند: رضایی و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۷۵).
۵. در صورتی که نام نویسنده اثر، معلوم نباشد، نام کتاب درج می شود و در صورتی که سال چاپ معلوم نباشد، عبارت «بی تا» به جای تاریخ چاپ، آورده می شود.

فهرست منابع

- در فهرست منابع پایان مقاله، تنها نام منابعی که در متن به آنها استناد شده است، به ترتیب الفبا و مطابق با الگوی ذیل، درج می شود:
۱. کتاب: نام خانوادگی، نام (سال انتشار اثر)، نام اثر به صورت تیره (بولد)، نام و نام خانوادگی مترجم یا مصحح، محل نشر، نام ناشر، نوبت چاپ.
 ۲. مقاله مجله: نام خانوادگی، نام (سال انتشار). «نام مقاله»، نام نشریه به صورت تیره (بولد)، شماره مجله، ماه یا فصل انتشار، صفحات مقاله.
 ۳. مقاله مجموعه: نام خانوادگی، نام (سال انتشار). «عنوان مقاله»، نام گردآورنده، نام مجموعه مقاله به صورت تیره (بولد)، محل نشر، نام ناشر، شماره صفحات مقاله.
 ۴. پایان نامه: نام خانوادگی دانشجوی، نام (سال دفاع). عنوان پایان نامه به صورت تیره (بولد)، پایان نامه، مقطع تحصیلی، دانشگاه، دانشکده، رشته.
 ۵. پایگاه اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، «عنوان مقاله یا موضوع»، نام وب سایت (آدرس اینترنتی).
 ۶. لوح فشرده: نام خانوادگی، نام (سال انتشار). عنوان، نام لوح فشرده، محل نشر، نام ناشر.

فهرست

- استفاده از شوینده‌های خوشبو در حال احرام..... ۷
مهدی ساجدی / محمدرسول آهنگران
- تأملی بر انگاره سرایت حکم حرم مکه به حرم نبوی و مساجد در عدم جواز اجرای
حدود شرعی ۳۷
علی محمدیان / سیف‌الله احدی
- حکم عمره تمتع در فرض خروج از مکه قبل از انجام حج..... ۶۳
حسام‌الدین ربانی
- کارکردشناسی و تحلیل چرایی صدور اخبار باب استطاعت..... ۸۱
حمید مؤذنی بیستگانی
- حدیث شبلی در اسرار حج؛ روایت شیعیان یا حکایت صوفیان؟..... ۱۰۵
احمدخامه‌یار
- تحلیل فقهی تأثیر عقد ازدواج در احرام بر حرمت ابدی..... ۱۳۳
ابوالفضل علیشاهی قلعه‌جوقی
- فرا ترکیب عوامل مؤثر بر توسعه گردشگری مذهبی..... ۱۶۵
مسلم باقری / علی‌اصغر مباحثی / زهرا معاون / فاطمه شکاری
- آینده‌پژوهی تأثیر سند چشم‌انداز ۲۰۳۰ عربستان بر مدیریت حج..... ۲۰۳
علی‌اکبر فهیمی
- چکیده عربی..... ۲۳۷
- چکیده انگلیسی..... ۲۴۷

استفاده از شوینده‌های خوشبو در حال احرام^۱

مهدی ساجدی^۲ و محمدرسول آهانگران^۳

چکیده

تحقیق حاضر به بررسی حکم تکلیفی و وضعی استفاده از شوینده‌های خوشبو در حال احرام پرداخته است. به اتفاق فقیهان امامیه، مُحرم باید از استعمال طیب (خوشبوکننده) برای خوشبو کردن لباس و بدن و نیز از استنشام بوی خوش بپرهیزد؛ در این صورت همان‌گونه که فقهای معاصر نیز تصریح کرده‌اند استفاده از شوینده‌های خوشبو در حال احرام برای شستن بدن جایز نیست؛ اما مُحرم می‌تواند از آنها برای شست‌وشوی لباس استفاده کند. همچنین فقیهان امامیه معتقدند در فرض استعمال طیب، بر مُحرم قربانی واجب می‌گردد. نتایج حاصل از این پژوهش که به صورت کتابخانه‌ای و نرم‌افزاری و با تحلیل ادله صورت گرفته حاکی از این است که موافقت با نظر فقیهان معاصر مشکل است و آنچه از روایات استفاده می‌شود این است که مُحرم باید از خوشبو کردن خود با هر چیزی که اساساً برای خوشبو کردن به کار می‌رود (مانند عطر، ادکلن و گیاهان خوشبو) پرهیز کند. اما بوییدن گل، میوه و سبزی‌های معطر جایز است. همچنین استفاده از چیزهایی که غرض اصلی از آنها خوشبو کردن نیست جایز است. در این صورت باید معتقد شد استفاده از مواد شوینده بهداشتی خوشبو که حاوی اسانس میوه‌ها و گل‌هاست، جهت شست‌وشوی بدن جایز و در صورت داشتن بوی تند مکرره

۱. برگرفته از رساله دکتری نویسنده.

۲. دانشجوی دکترای فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران پردیس فارابی (نویسنده مسئول)
(mehdisajedi85@yahoo.com)

۳. استاد دانشکده الهیات دانشگاه تهران پردیس فارابی (ahangaran@ut.ac.ir)

است؛ زیرا غرض اصلی از استفاده از این مواد، شست‌وشو و نه خوشبو کردن بدن است. علاوه بر اینکه اسانس (عطرمایه) موجود در این مواد، از پوست میوه‌ها و گلبرگ گل‌ها گرفته شده که مطابق با روایات، بوییدن آنها جایز است.

کلیدواژه‌ها: مواد شوینده معطر، بوی خوش، احرام، گل، طیب.

مقدمه

امروزه با توسعه و پیشرفتی که در صنایع تولید محصولات بهداشتی صورت گرفته است، در بسیاری مواد مورد استفاده در شست و شوی بدن و لباس، مانند صابون، شامپو، پودر و مایع‌های مخصوص شست و شوی دست و لباس، از اسانس گل‌ها و میوه‌ها برای خوشبو کردن این گونه محصولات استفاده می‌شود و با توجه به توسعه بهداشت در عمده کشورها و شهرها به‌ویژه در مکه مکرمه و توجه ویژه‌ای که نسبت به رعایت نظافت و فراگیر کردن استفاده از مواد بهداشتی در تمام دنیا و از جمله در این شهر مقدس وجود دارد، حجاج خانه خدا عموماً از این گونه محصولات برای تنظیف استفاده می‌کنند. از طرفی به اتفاق فقیهان امامیه، به‌طور اجمال استفاده از طیب برای مُحرم جایز نیست و برخی نیز معتقدند مُحرم باید از استشمام بوی خوش پرهیز کند. برای نمونه از فقیهان متقدم که معتقدند اجمالاً مُحرم باید از طیب اجتناب کند می‌توان به شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، ابن زهره و ابن ادریس، فاضل آبی، محقق و علامه حلی اشاره نمود (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۴۳۲؛ علم الهدی، ۱۳۸۷ق، ص ۱۰۷؛ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۳۲۱؛ ابن زهره، ۱۴۱۷ق، ص ۱۶۹؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۴۲؛ آبی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۵۶؛ محقق حلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۸۴؛ علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۱۷؛ ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۳۰۳؛ ۱۴۱۲ق، ج ۱۱، ص ۳۴۶ و ج ۱۲، ص ۲۳)

همچنین از فقیهان متأخر که در این زمینه اظهار نظر نموده‌اند می‌توان شهیدین، محقق کرکی، اردبیلی، سبزواری (شهید اول، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۷۴؛ محقق کرکی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۵۴؛ شهید ثانی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۳۶۶؛ محقق اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۲۸۴؛ محقق سبزواری، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۹۷) و از فقیهان معاصر جناب محقق داماد را نام برد. (محقق داماد، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۳۴۹)

حال این پرسش مطرح می‌شود که حکم استفاده از این‌گونه مواد شوینده خوشبو در حال احرام چیست؟

بررسی این موضوع وقتی اهمیت بیشتری می‌یابد که بدانیم عمده حجاج پس از اتمام اعمال منا، چون هنوز اعمال مکه را انجام نداده‌اند، بوی خوش بر آنها حلال نشده و مُجاز به استفاده از آن نیستند و درعین حال نیازمند به استفاده از مواد شوینده جهت نظافت بدن یا لباس به‌ویژه لباس احرام خود هستند. بنابراین چنانچه مقتضای تحقیق، حرمت استفاده از مواد شوینده خوشبو برای مُحرم باشد، آنان باید از صابون، شامپو و مواد شوینده بدون بو برای شستن دست و بدن استفاده کنند. البته شست‌وشوی لباس با مواد شوینده خوشبو خصوصاً هنگام استفاده از ماشین لباسشویی بدون اشکال است. اما اگر نتیجه تحقیق، جواز استفاده از مواد شوینده خوشبو باشد، آنان بدون هیچ اشکالی می‌توانند از این محصولات بهداشتی در حال احرام استفاده کنند.

از آنجاکه پاسخ به پرسش مطرح‌شده، نیازمند بررسی روایات دال بر حرمت طیب برای مُحرم است، لازم است به تتبع در خصوص این روایات پردازیم و قبل از آن مناسب است مفاهیم اساسی مطرح در پژوهش مانند مفهوم طیب و اسانس و نیز استعمال حرام طیب برای مُحرم در کلام فقها مورد واکاوی قرار گیرد.

گفتنی است در خصوص موضوع مورد پژوهش یا موضوع نزدیک به آن، مقاله یا نوشتار تحقیقی یافت نشد و وجه نوآوری مقاله حاضر در اثبات انحصار حرمت طیب برای مُحرم، در خوشبو کردن بدن، لباس، غذا و مانند آن و خوردن غذای خوشبو شده است و بالطبع اثبات شده که بوییدن گل‌ها، میوه، سبزی و شوینده‌های معطر برای مُحرم جایز است.

۱. مفاهیم اساسی

الف) طیب

مطابق با تصریح اهل لغت، مراد از طیب چیزی است که با آن بتوان بدن،

لباس، غذا و مانند آن را خوشبو کرد: ^۱ (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۷۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۵۶۵؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۹۰) و در اصل به معنای چیزی است که از طریق حواس پنج‌گانه موجب لذت بردن انسان شود. ^۲ (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۲۷) از این رو به مواد معطری که با بوییدن آنها لذتی برای انسان حاصل می‌شود، عطر اطلاق شده است. ^۳ (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۱۱)

ب) اسانس (عطرمایه)

اسانس‌ها مخلوطی از ترکیبات روغنی فرار و معطری هستند که در گیاهان دارویی ساخته می‌شوند. روغن موجود در سلول‌های گیاهی توسط گرما و فشار از قسمت‌های مختلف گیاه مانند برگ، گل، میوه، شاخه، ریشه، چوب، پوست، صمغ و شکوفه آزاد می‌شود. استخراج اسانس‌ها از قسمت‌های مختلف گیاه می‌تواند به روش‌های گوناگونی صورت گیرد؛ مانند تقطیر آبی، بخار و تقطیر بخار آب. (احسان عالی و دیگران، ۱۳۹۶ش، ص ۴۸۰ - ۴۸۱) اسانس‌ها در صنایع غذایی، دارویی، عطر و آرایشی و بهداشتی مورد استفاده قرار می‌گیرند. (همان، ص ۴۸۶)

۲. اقوال فقها در ارتباط با استعمال حرام طیب

استفاده از بوی خوش جهت معطرکردن لباس، بدن و غذا و نیز بوییدن رایحه نیکو قابل تصور است. بنابراین لازم است نظرات فقها در هر مورد را به‌طور جداگانه جویا شویم.

۱. «و الطَّيِّبُ: ما يَتَّيَّبُ به.» جوهری؛ «و الطَّيِّبُ: ما يَتَّيَّبُ به.» ابن منظور؛ «و الطَّيِّبُ مَأَى ما يَتَّيَّبُ به.» مرتضی زبیدی.

۲. «و أصل الطَّيِّبِ: ما تستلذَّه الحواسُ، و ما تستلذَّه النَّفْسُ.»

۳. طریحی، مجمع، ج ۲، ص ۱۱۱: «و الطَّيِّبِ: المستلذَّه.»

الف) نظرات فقها در مورد خوشبو کردن بدن و لباس

به اتفاق فقیهان امامیه، مُحرَم باید از خوشبو کردن لباس و بدن اجتناب کند. (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۴۳۲؛ علم الهدی، ۱۳۸۷ق، ص ۱۰۷؛ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۳۲۱؛ علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۱۷ و ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۳۰۳؛ شهید اول، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۷۴؛ محقق داماد، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۳۴۹) البته برخی فقها اجتناب از مطلق خوشبوکننده و برخی دیگر اجتناب از مصادیق خاصی را لازم شمرده‌اند.

ب) نظرات فقها در مورد استفاده مُحرَم از غذای خوشبو

به اتفاق فقیهان امامیه، مُحرَم باید از خوردن غذایی که مشتمل بر مواد معطر مانند زعفران است بپرهیزد. (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۳۱۳؛ محقق اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۲۸۴؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۷، ص ۳۱۹؛ محقق سبزواری، ۱۲۴۷ق، ج ۲، ص ۵۹۰؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۱۳، ص ۱۵۳؛ تبریزی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۷۳؛ یزدی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۴۱۲)

ج) نظرات فقها در مورد بوییدن گل‌های معطر در حال احرام

فقها دو نظریه عمده در مورد بوییدن گل‌های خوشبو ارائه کرده‌اند:

نظریه اول: مشهور فقها قائل به کراهت بوییدن گل و استحباب اجتناب از آن برای مُحرَم هستند. (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۳۱۹؛ ابن حمزه، ۱۴۰۸ق، ص ۱۶۴؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۴۵؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۷۰؛ یحیی ابن سعید، ۱۴۰۵ق، ص ۱۸۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۷۴؛ شهید اول، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۰۰؛ ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۸۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۸۱؛ نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۵۱؛ صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق، ج ۱۸، ص ۳۲۹ و ۴۳۵؛ آقا ضیاء، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۳۳)

نظریه دوم: برخی فقها و از جمله بسیاری فقیهان معاصر برای مُحرَم اجتناب از همه گل‌ها یا گل‌های کاشته شده برای عطرگیری یا گیاهانی که برای

بوییدن مورد استفاده قرار می‌گیرند را واجب دانسته‌اند. (شهید اول، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۷۳؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۶۹؛ یزدی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۴۱۲؛ امام خمینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۲۱)

د) نظرات فقها در مورد بوییدن میوه‌ها

دو نظریه در مورد اجتناب از بوی خوش میوه‌ها وجود دارد:

نظریه اول: اجتناب از بوی خوش میوه‌ها بر مُحرم واجب نیست. (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۷۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۳۰۵؛ ابن فهد حلی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۱۰؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰۹؛ صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق، ج ۱۸، ص ۳۲۹؛ یزدی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۴۱۲؛ حکیم، ۱۴۱۶ق، ص ۱۴۹؛ آملی، ۱۳۸۰ق، ج ۱۲، ص ۵۴۲؛ امام خمینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۲۱؛ خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۲۱)

نظریه دوم: اجتناب از بوی خوش میوه‌ها بر مُحرم واجب یا مطابق با احتیاط است. (مظاهری، ۱۳۹۷ش، ص ۱۵۹ و ۱۶۱)

ه) نظرات فقها در مورد کفاره استفاده از طیب

نظریه اول: اگر مُحرم عمداً از خوشبوکننده استفاده کند، باید گوسفندی را - جزما یا از باب احتیاط - قربانی کند. (محقق حلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۰۷؛ علامه حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۲۳؛ انصاری، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۲۸۰؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۵، ص ۴۳۱؛ مظاهری، ۱۳۹۷ش، ص ۱۶۱)

نظریه دوم: استفاده عمدی مُحرم تنها از غذای خوشبو شده با مواد معطر مانند زعفران، موجب وجوب قربانی بر او می‌شود. (مظاهری، ۱۳۹۷ش، ص ۱۶۱)

و) نظرات فقیهان معاصر در مورد استفاده از شوینده‌های معطر

فقیهان معاصر به اتفاق، معتقدند مُحرم باید از مواد بهداشتی معطر مانند شامپو و صابون در شستن دست و بدن اجتناب کند. (همان، ص ۱۵۹).

۳. مستند اقوال

از آنجا که تنها دلیل مورد استناد فقها در مسئله مورد گفت‌وگو روایات است به بررسی آنها می‌پردازیم. روایات را می‌توان به سه دسته کلی تقسیم نمود:

دسته اول: روایات دال بر حرمت استفاده مُحَرَّم از خوشبوکننده بدن، لباس و غذا و لزوم پرهیز از بوی آن.

یک) روایت صحیح ابن ابی عمیر از معاویه بن عمار از امام صادق علیه السلام:

حضرت فرمودند: «در زمانی که مُحَرَّم هستی ماده خوشبو و روغن به خود نزن و از مواد خوشبو در غذا پرهیز و بینی خود را از بوی خوش بگیر و از بوی نامطبوع مگیر؛ زیرا برای مُحَرَّم شایسته نیست از بوی خوش لذت برد».^۱
(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۵۴)

از روایت نکات ذیل قابل استفاده است:

الف) عدم جواز خوشبوکردن بدن - به قرینه فعل «لاتمس» - و غذا در حال احرام؛
ب) وجوب گرفتن بینی جهت جلوگیری از استشمام خوشبوکننده بدن یا غذا.
ممکن است گفته شود فعل «لاینبغی» در کراهت ظهور دارد و در صورت عدم پذیرش ظهور در کراهت - بدین جهت که در برخی روایات در معنای حرمت نیز به کار رفته - باید آن را مشترک بین کراهت و حرمت دانست که تعیین هریک از این دو نیازمند قرینه است و بدون قرینه بر هیچ‌یک از این دو دلالت ندارد و از آنجا که این جمله به عنوان تعلیل برای لزوم گرفتن بینی از استشمام بوی خوش به کار رفته، در فرض پذیرش ظهور مزبور، باید به کراهت استشمام بوی خوش و استحباب گرفتن بینی از آن حکم نمود و در فرض عدم

۱. عَلِيُّ بْنُ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنْ صَفْوَانَ وَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «لَا تَمَسَّ شَيْئاً مِنَ الطَّيِّبِ وَ لَا مِنَ الدُّهْنِ فِي إِحْرَامِكَ وَ اتَّقِ الطَّيِّبَ فِي طَعَامِكَ وَ أَمْسِكْ عَلَى أَنْفِكَ مِنَ الرَّايِحَةِ الطَّيِّبَةِ وَ لَا تَمْسِكْ عَنْهُ مِنَ الرَّايِحِ الْمُنْتَنِةِ فَإِنَّهُ لَا يَنْبَغِي لِلْمُحَرَّمِ أَنْ يَتَلَذَّذَ بِرِيحِ طَيِّبَةٍ».

پذیرش، وجوب احتیاط، حاکم به لزوم پرهیز از استشمام بوی خوش خواهد بود؛ اما آنچه ظهور در کراهت را تقویت می‌کند و قرینه بر استحباب گرفتن بینی از استشمام بوی خوش محسوب می‌شود این است که اگر استشمام بوی خوش بر مُحرم حرام بود، اقتضا داشت امام علیه السلام به‌طور صریح و نه با مثل فعل «لاینبغی» از آن نهی نمایند.

در پاسخ می‌توان گفت: گرچه خوشبو کردن نهی شده است اما به‌طور قطع، صرف خوشبو کردن بدون لحاظ التذاذی که با این کار برای مُحرم حاصل می‌شود مورد نهی نیست؛ زیرا هدف از خوشبو کردن، لذت بردن از بوی خوش است. از طرفی التذاذ از بوی خوش ممکن است با استشمام بوی خوش از غیر مُحرم نیز حاصل شود، از این‌رو امام علیه السلام به لزوم اجتناب از استشمام بوی خوش با گرفتن بینی نیز امر نموده و در مقام تعلیل، علتی را بیان کرده‌اند که با هر دو فعل یعنی خوشبوکردن و استشمام بوی خوش، تناسب دارد. و از آنجا که لذت بردن از بوی خوشبوکننده مورد استفاده توسط مُحرم و غیر مُحرم، امری غیر اختیاری است و در حیطه قدرت مُحرم قرار نمی‌گیرد؛ لذا به‌طور صریح و مستقیم مورد نهی قرار نگرفته، بلکه امام علیه السلام با فعل «لاینبغی» درصدد برآمده‌اند بیان کنند برای مُحرم سزاوار نیست با گرفتن بینی خود، از بوی خوش ناشی از خوشبوکننده لذت برد. بنابراین فعل «لاینبغی» با این بیان در حرمت و فعل «أمسک» در وجوب پرهیز از استشمام بوی خوش ظهور می‌یابد.

دو) روایت موثق ابراهیم نخعی از معاویه بن عمار از امام صادق علیه السلام

حضرت فرمودند: «در زمانی که مُحرم هستی ماده خوشبو و روغن به خود نزن و از قرار دادن ماده خوشبو در وسایلت پرهیز و بینی خود را از بوی خوش بگیر و از بوی نامطبوع مگیر؛ زیرا برای مُحرم شایسته نیست از بوی خوش لذت برد. اگر فردی به این امور مبتلا شد باید غسل احرامش را اعاده کند و به‌اندازه‌ای

که استفاده کرده صدقه دهد.^۱ (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۴۴۴)
مستفاد از این روایت نیز موارد ذیل است:

الف) عدم جواز خوشبو کردن بدن - به قرینه فعل «لا تمس» - و لباس و وسائل مورد استفاده در حال احرام؛

ب) وجوب گرفتن بینی جهت جلوگیری از استشمام خوشبوکننده بدن یا لباس و مانند آن؛

ج) استحباب ادای کفاره در فرض خوشبو کردن بدن و لباس که این مطلب از امر به صدقه به مقدار غیر روشن فهمیده می‌شود؛ زیرا وجوب کفاره نیازمند تعیین مقدار آن به‌طور مشخص است.

سه) روایت صحیح حریز از امام صادق علیه السلام

حضرت فرمودند: «مُحْرَمٌ نَبَايِدُ مِنْ مَادَّةِ خَوْشِبُو وَ كَلِّهَاي مَعَطَّرٌ لِجِائِ خَوْشِبُو كَرْدَنِ خَوْدِ اسْتَفَادَه كَنْد وَ اَز اَن لَذْتِ بَرْدِ، پَس هَر كَسْ بَه اَيْن اَمُورِ مَبْتَلَا شَد بَايَد بَه اِنْدَا زِهَاي كِه اسْتَفَادَه كَرْدَه بَه مَقْدَارِ سِيرِ شَدْنَشِ اَز طَعَامِ صَدَقَه دَهْد.»^۲
(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۵۴)

نکات قابل استفاده از روایت عبارت است از:

الف) عدم جواز خوشبو کردن بدن با ماده خوشبو و گل‌های معطر که از فعل «لا تمس» فهمیده می‌شود؛

ب) استحباب ادای کفاره در فرض خوشبو کردن بدن؛

ج) عدم جواز استشمام بوی خوش چیزی که برای خوشبو کردن به کار رفته

۱. وَ يَاسْتَاذِهٖ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ إِبرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «... وَ لَا تَمَسَّ شَيْئاً مِنَ الطَّيِّبِ وَ لَا مِنَ الدُّهْنِ فِي إِحْرَامِكَ وَ اتَّقِ الطَّيِّبَ فِي زَادِكَ وَ أَمْسِكْ عَلَى أَنْفِكَ مِنَ الرِّيحِ الطَّيِّبَةِ وَ لَا تَمْسِكْ مِنَ الرِّيحِ الْمُنْتَبِئَةِ فَإِنَّهُ لَا يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَتَلَدَّ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ فَمَنْ ابْتَلَى بِشَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ فَلْيَعِدْ غُسْلَهُ وَ لِيَتَصَدَّقْ بِقَدْرِ مَا صَنَعَ».

۲. وَ عَنْهُ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «لَا يَمَسُّ الْمُحْرَمُ شَيْئاً مِنَ الطَّيِّبِ وَ لَا مِنَ الرِّيحَانِ وَ لَا يَتَلَدَّدُ بِهِ فَمَنْ ابْتَلَى بِشَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ فَلْيَتَصَدَّقْ بِقَدْرِ مَا صَنَعَ بِقَدْرِ شَبْعِهِ يَعْنِي مِنَ الطَّعَامِ».

است. این عدم جواز، از نهی از تلذذ فهمیده می‌شود؛ زیرا تلذذ از بوی خوش، امری غیر اختیاری است. از این رو نهی از آن به معنای لزوم پرهیز از استشمام اختیاری خوشبوکننده‌ای است که منجر به تلذذ از آن می‌گردد.

چهار) روایت صحیح زراره از امام باقر علیه السلام

حضرت فرمودند: «هرکس عمداً زعفران یا غذایی که در آن ماده خوشبوست بخورد باید قربانی کند. پس اگر از روی فراموشی بوده چیزی به عهده‌اش نیست و از خدای عزوجل طلب مغفرت نماید».^۱ (همان)

روایت فوق به دلیل امر به استغفار بر حرمت خوردن غذایی که با زعفران یا سایر مواد معطر خوشبو شده و نیز وجوب قربانی در فرض خوردن غذای خوشبو شده دلالت دارد.

پنج) روایت صحیح حلبی از امام صادق علیه السلام

حضرت فرمودند: «مُحْرَم باید بینی خود را از بوی خوش بگیرد و نباید بینی خود را از بوی نامطبوع بگیرد».^۲ (همان)

گرچه در این روایت به لزوم پرهیز از استشمام بوی خوش امر شده، اما به قرینه روایات قبل، مراد از استشمام بوی خوش چیزی است که در خوشبو کردن بدن، لباس یا غذا مورد استفاده قرار می‌گیرد.

شش) روایت صحیح محمد بن اسماعیل از فعل امام رضا علیه السلام

«امام رضا علیه السلام را در حال احرام دیدم درحالی که مقابل حضرت ماده‌ای خوشبو قرار داده شد تا ایشان به آن بنگرند. پس حضرت با لباس خویش، بینی

۱. الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ ابْنِ عُثْمَانَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام قَالَ: «مَنْ

أَكَلَ زَعْفَرَانًا مُتَعَمِّدًا أَوْ طَعَامًا فِيهِ طِيبٌ فَعَلَيْهِ دَمٌ فَإِنْ كَانَ نَاسِيًا فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَ يَسْتَغْفِرُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ».

۲. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: «الْمُحْرِمُ يَمْسِكُ عَلَى أَنْفِهِ مِنَ

الرَّيْحِ الطَّيِّبَةِ وَلَا يَمْسِكُ عَلَى أَنْفِهِ مِنَ الرَّيْحِ الْمُنْتَنِةِ».

خود را جهت جلوگیری از استشمام بوی آن گرفتند».^۱ (همان، ص ۳۵۵)
در نگاه اول ممکن است گفته شود فعل امام علیه السلام در پرهیز از استشمام، اعم از حرمت و کراهت است و بدون وجود قرینه، بر هیچ یک دلالت ندارد؛ اما با توجه به روایاتی که دلالت داشت بر اینکه استشمام خوشبوکننده بدن و لباس جایز نیست، فعل امام علیه السلام در این روایت، بر وجوب گرفتن بینی و پرهیز از استشمام خوشبوکننده بدن و لباس دلالت دارد.

هفت) روایت موثق حنان بن سدیر از امام باقر علیه السلام

به حضرت گفتم: نظرتان در مورد مِلح مخلوط به زعفران برای مُحرم چیست؟ فرمودند: «برای مُحرم سزاوار نیست چیزی بخورد که در آن زعفران یا ماده خوشبوست».^۲ (همان)
روایت فوق به قرینه روایات نهی کننده مُحرم از خوردن غذای خوشبو شده با زعفران، بر حرمت خوردن غذای خوشبو دلالت دارد.

هشت) روایت صحیح عبدالله بن سنان از امام صادق علیه السلام

حضرت فرمودند: «در حال احرام با گل‌های معطر و چیزی که در آن زعفران است خود را خوشبو نکن و از خوردن غذایی که در آن زعفران است پرهیز».^۳ (همان)

این روایت بر عدم جواز استفاده مُحرم از گل‌های معطر و هر آنچه مشتمل بر زعفران است، در خوشبو کردن خود و نیز حرمت خوردن غذای خوشبو شده با زعفران دلالت دارد.

۱. مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: «رَأَيْتُ أَبَا الْحَسَنِ علیه السلام كَيْفَ يَبْدُو طَيْبٌ لِيُنْظَرَ إِلَيْهِ وَ هُوَ مُحْرِمٌ فَأَمْسَكَ عَلَيَّ أَنْفِي بِنُؤْبِهِ مِنْ رِيحِهِ.

۲. مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ حَنَّانِ بْنِ سَدِيرٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: «قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام: مَا تَقُولُ فِي الْمِلْحِ فِيهِ زَعْفَرَانٌ لِلْمُحْرِمِ؟ قَالَ: «لَا يَنْبَغِي لِلْمُحْرِمِ أَنْ يَأْكُلَ شَيْئاً فِيهِ زَعْفَرَانٌ وَلَا شَيْئاً مِنَ الطَّيِّبِ».

۳. أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجُبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: «لَا تَمَسَّ رِيحَاناً وَ أَنْتَ مُحْرِمٌ وَ لَا شَيْئاً فِيهِ زَعْفَرَانٌ وَ لَا تَطْعَمَ طَعَاماً فِيهِ زَعْفَرَانٌ».

نه) روایت موثق اسحاق بن عمار از امام صادق علیه السلام

از حضرت در مورد مُحرمی سؤال کردم که در حال خواب است و نادانسته ماده خوشبو را لمس کرده است. حضرت فرمودند: «ماده خوشبو را شست و شو کند و چیزی بر عهده‌اش نیست». درباره مُحرمی سؤال کردم که غیرمحرم با روغن خوشبو او را روغن مالی کرده و مُحرم نمی‌داند چه چیزی بر عهده‌اش است. فرمودند: «آن را بشوید و باید از آن بپرهیزد».^۱ (همان، ص ۳۵۶)

روایت، بر وجوب پرهیز از ماده خوشبویی که ناخواسته یا عمداً باعث خوشبو شدن مُحرم - ولو در شکل روغن معطر آغشته به بدن - گردیده دلالت دارد. به نظر می‌رسد روغن معطر مورد استفاده مُحرم به گونه‌ای بوده که بوی خوش در آن بر روغن غلبه داشته و مانند خوشبوکننده موجب خوشبو شدن مُحرم می‌شده است والا به تصریح روایت موثق ابراهیم نخعی، استفاده مُحرم از روغن‌های معطر مکروه است.

ده) روایت صحیح حماد بن عثمان از امام صادق علیه السلام

به حضرت گفتم: لباس احرام را با لباس‌هایی که برای خوشبو شدن بخور داده شده‌اند در یکجا گذاشتم و بوی آن را حس می‌کنم؛ فرمودند: «در معرض باد قرار ده تا بوی خوش آن برود».^۲ (همان)

روایت بر لزوم پرهیز مُحرم از خوشبو کردن لباس احرامش ولو با قرار دادن در کنار سایر لباس‌های خوشبو شده دلالت دارد و بیان می‌کند برطرف کردن بوی خوش از لباس احرام واجب است.

۱. مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هِلَالٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُحْرِمِ يَمَسُّ الطَّيِّبَ وَهُوَ نَائِمٌ لَا يَعْلَمُ»، قَالَ: «يَغْسِلُهُ وَلَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ» وَعَنِ الْمُحْرِمِ يَدْهَنُهُ الْحَالِلُ بِالذَّهْنِ الطَّيِّبِ وَالمُحْرِمُ لَا يَعْلَمُ مَا عَلَيْهِ، قَالَ: «يَغْسِلُهُ أَيْضاً وَلِيُحْدِثَ».

۲. أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْكُوفِيِّ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ قَالَ: «قُلْتُ لِأبي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنِّي جَعَلْتُ ثُوبِي إِحْرَامِي مَعَ أَثْوَابٍ قَدْ جَجَّرَتْ فَأَجِدُ مِنْ رِيحِهَا، قَالَ: «فَانْشُرْهَا فِي الرِّيحِ حَتَّى يَذْهَبَ رِيحُهَا».

یازده) روایت صحیح معاویه بن عمار از امام صادق علیه السلام

از حضرت درباره مردی سؤال کردم که در حال احرام از روی فراموشی خود را خوشبو نموده، فرمودند: «دستش را بشوید و لیبک بگویید و چیزی بر عهده‌اش نیست».^۱ (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۵۱)

از اینکه حضرت وی را به گفتن لیبک پس از شستن دست امر نموده فهمیده می‌شود راوی قبل از محرم شدن از خوشبوکننده استفاده کرده است؛ اما از آنجاکه بوی خوش تا زمان احرام باقی بوده، امام علیه السلام وی را به برطرف کردن اثر ماده خوشبو با شستن دستانش امر فرموده‌اند.

دوازده) روایت موثق ابراهیم نخعی از معاویه بن عمار از امام صادق علیه السلام

حضرت فرمودند: «همانا از خوشبوکننده‌ها چهار چیز بر تو حرام است: مسک و عنبر و ترس و زعفران، جز اینکه برای مُحرم استفاده از روغن‌های خوشبو مکروه است».^۲ (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۴۴۶)

گرچه «انما» در کلام امام علیه السلام بر حصر دلالت دارد، اما با توجه به اینکه برخی مصادیق ذکر شده برای خوشبوکننده در این روایت متفاوت از مصادیقی است که در روایت ذیل آمده، این نتیجه حاصل می‌شود که مراد حضرت از حصر، محدود کردن مصادیق طیب نیست؛ بلکه امام علیه السلام درصددند بیان کنند تنها ملاک حرمت طیب، خوشبوکننده بودن آن و استفاده از آن در خوشبو کردن بدن، لباس و غذاست. خصوصاً اینکه حضرت بعد از بیان مصادیق خوشبوکننده، استفاده از روغن‌های خوشبو را برای مُحرم مکروه دانسته‌اند که دلالت دارد بر اینکه استفاده از روغن از این جهت که خوشبوکننده محسوب نمی‌شود برای مُحرم جایز و به دلیل مشتمل بودن بر بوی خوش، مکروه است.

۱. وَ رَوَى مُعَاوِيَةُ بْنُ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ مَسَّ الطَّيِّبَ نَائِبِيًا وَ هُوَ مُحْرِمٌ، قَالَ: «يَغْسِلُ يَدَيْهِ وَ يَلْبِي وَ لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ».

۲. وَ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «إِنَّمَا يُحْرَمُ عَلَيْكَ مِنَ الطَّيِّبِ أَرْبَعَةٌ أَشْيَاءُ الْمِسْكِ وَ الْعَنْبَرُ وَ الْوَرْسُ وَ الرَّغْفَرَانُ غَيْرَ أَنَّهُ يَكْرَهُ لِلْمُحْرِمِ الْأَدْحَانُ الطَّيِّبَةُ الرَّيْحُ».

سیزده) روایت صحیح عبد الغفار^۱ از امام صادق علیه السلام

از حضرت شنیدم فرمودند: «خوشبوکننده، مسک، عنبر، زعفران و عود است».^۲ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۵۱۳)

چنانکه بیان شد حصر مستفاد از مصادیق مذکور در روایت را باید بر محصور بودن حرمت طیب در خوشبوکننده تفسیر نمود تا با روایت قبل که در آن مصادیق دیگری برای طیب بیان شده قابل جمع باشد.

دسته دوم: روایات دال بر جواز استفاده مُحرّم از هر ماده خوشبویی که برای خوشبو کردن استفاده نشود.

یک) روایت صحیح حسن بن زیاد از امام صادق علیه السلام

به حضرت عرضه داشتیم: در اشنان (ماده‌ای برای شستن دست) ماده خوشبو وجود دارد. آیا می‌توانم در حال احرام با آن دست خود را بشویم؟ حضرت فرمودند: «چیزی به‌عنوان کفاره به خاطر اشنانی که با آن دست را شستی صدقه بده».^۳ (همان، ج ۴، ص ۳۵۵)

روایت فوق بر استحباب ادای کفاره در فرض استفاده از شوینده معطر دست، دلالت دارد؛ اما از استحباب کفاره نمی‌توان کراهت یا حرمت استفاده از شوینده خوشبو را استنباط نمود. زیرا چنانکه گذشت برخی روایات بر استحباب ادای کفاره در صورت استفاده مُحرّم از خوشبوکننده بدن و لباس دلالت داشت. بله! ممکن است گفته شود از آنجاکه غرض اصلی از استفاده از

۱. به نظر می‌رسد به دلیل سقط در مصدر کتاب، به جای ابی یعفر، عبدالغفار ثبت شده است. (شبی، بی تا،

ج ۹، ص ۲۱۵)

۲. مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ عَبْدِ الْغَفَّارِ قَالَ: «سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: «الطِّيبُ الْمِسْكُ وَالْعَنْبَرُ وَالزَّعْفَرَانُ وَالْعُودُ.»

۳. الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ ابْنِ عُثْمَانَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «قُلْتُ لَهُ: الْأُشْتَانُ فِيهِ الطِّيبُ أَغْسِلُ بِهِ بَدَنِي وَأَنَا مُحْرِمٌ؟»... وَ قَالَ: «تَصَدَّقْ بِبَنِي كَفَّارَةً لِأُشْتَانِ الَّذِي غَسَلْتَ بِهِ بَدَنَكَ.»

اشنان (ماده شست‌وشوی دست) شستن دست است، خوشبوکننده به آن اطلاق نمی‌گردد، از این رو استفاده از آن مکروه است.

دو) روایت معتبر ابن ابی عمیر از امام صادق علیه السلام

حضرت در مورد مُحرمی که لباسش به ماده خوشبو برخورد کرده فرمودند: «اشکالی ندارد که با دست خود آن را بشویی».^۱ (همان)

روایت بر جواز لمس ماده خوشبوی آغشته به لباس هنگام شست‌وشوی آن دلالت دارد.

سه) روایت صحیح ابی المغراء از امام صادق علیه السلام

از حضرت در مورد مُحرمی که دست خود را با اشنان می‌شوید سؤال کردم فرمودند: «پدرم دست خود را با حُرْض سفید (ماده شستن دست که بوی آن ملایم‌تر از اشنان بوده است) می‌شست».^۲ (همان)

روایت فوق بر جواز استفاده از مواد شوینده معطری که دارای بوی ملایمی هستند دلالت دارد و در عین حال از آن، حرمت استفاده از مواد شوینده خوشبوی تند مانند اشنان استفاده نمی‌شود؛ زیرا اگر استفاده از اشنان حرام بود بر حضرت لازم بود به‌طور صریح بیان کنند، نه اینکه در پاسخ به راوی، به شیوه پدر گرامی‌شان در شستن دست با مواد شوینده معطر ملایم استناد کنند؛ بنابراین استناد مزبور در استحباب پرهیز از مواد شوینده تند ظهور می‌یابد؛ کما اینکه روایت هفتم (حسن بن زیاد) نیز بر کراهت استفاده مُحرم از اشنان دلالت داشت.

۱. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي الْمُحْرِمِ بِصَيْبِ تَوْبَةِ الطَّيِّبِ، قَالَ: «لَا بَأْسَ بِأَنْ يَغْسِلَهُ بِيَدِ تَفْسِيهِ».

۲. صَفْوَانُ عَنْ أَبِي الْمَغْرَاءِ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْمُحْرِمِ يَغْسِلُ يَدَهُ بِالْأَشْنَانِ» قَالَ: «كَانَ أَبِي يَغْسِلُ يَدَهُ بِالْحُرْضِ الْأَبْيَضِ».

چهار) روایت عبدالله بن سنان از امام صادق علیه السلام

از حضرت در مورد حنا سؤال کردم؛ فرمودند: «همانا محرم آن را لمس کرده و شترش را با آن مداوا می‌کند و خوشبوکننده نیست و اشکالی ندارد.»^۱ (همان، ص ۳۵۶)

این روایت به صراحت بیان می‌کند هر آنچه مصداق خوشبوکننده نباشد - ولو در کاربرد دیگرش با بوی خوش همراه باشد - استفاده از آن برای مُحرم جایز است.

پنج) روایت صحیح عمران حلبی از امام صادق علیه السلام

از حضرت در مورد مُحرمی سؤال شد که در بدنش زخمی است و با دوائی درمان می‌کند که زعفران دارد. فرمودند: «اگر زعفران بر دوا غلبه دارد روا نیست و اگر دوا بر زعفران غالب است اشکال ندارد.»^۲ (همان، ص ۳۵۹)

در این روایت ملاکی کلی در استفاده از مواد معطر در درمان بیان شده است مبنی بر اینکه ملاک جواز استفاده از این گونه ادویه در حال احرام، غلبه داشتن جنبه دارویی بر جنبه خوشبو بودن آن است.

دسته سوم: روایات دال بر جواز بوییدن گل‌ها و خوردن میوه‌ها برای مُحرم:

یک) روایت صحیح معاویه بن عمار

حضرت فرمودند: «اشکالی در بوییدن اذخر، قیصوم، خزامی، شیخ و مانند آن در حال احرام نیست.»^۳ (همان، ص ۳۵۵)

این روایت بر جواز بوییدن گل‌های معطر در حال احرام دلالت دارد.

۱. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنِ الْحِنَاءِ»، فَقَالَ: «إِنَّ الْمُحْرِمَ لِيَمْسُهُ وَيَدَاوِي بِهِ بَعِيرَهُ وَمَا هُوَ بِطَيِّبٍ وَمَا بِهِ بَأْسٌ.»
۲. وَرَوَى عِمْرَانُ الْحَلَبِيُّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْمُحْرِمِ يَكُونُ بِهِ الْجُرْحُ فَيَتَدَاوَى بِدَوَاءٍ فِيهِ زَعْفَرَانٌ، فَقَالَ: «إِنْ كَانَ الزَّعْفَرَانُ غَالِبًا عَلَى الدَّوَاءِ فَلَا وَإِنْ كَانَتْ الْأَدْوِيَّةُ غَالِبَةً عَلَيْهِ فَلَا بَأْسَ.»
۳. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: «لَا بَأْسَ بَأَنْ تَنْسَمَ الْإِذْخِرَ وَالْقَيْصُومَ وَالْخُزَامِيَّ وَالشَّيْخَ وَأَشْبَاهَهُ وَأَنْتَ مُحْرِمٌ.»

دو) روایت صحیح علی بن مهزیار

علی بن مهزیار: از ابن ابی عمیر در مورد سیب، پرتقال و نَبَق (نوعی میوه) و هر میوه خوشبو سؤال کردم؛ گفت: بینات را می‌گیری و می‌خوری.^۱ (همان، ص ۳۵۶) گرچه روایت از سند صحیحی برخوردار است اما به نظر می‌رسد راوی، برداشت و استنباط ابن ابی عمیر از روایات را نقل کرده است. از این رو نمی‌توان بدان استناد نمود؛ خصوصاً اینکه در روایت ذیل نسبت به لزوم پرهیز از بوی خوش میوه سخنی از امام علیه السلام نقل نشده است.

سه) روایت موثق عمار بن موسی از امام صادق علیه السلام

از حضرت در مورد مُحَرَّم سؤال کردم که آیا می‌تواند پرتقال بخورد؟ فرمودند: «بله». گفتم: بوی خوش دارد، فرمودند: «پرتقال، غذاست و خوشبوکننده نیست».^۲ (همان، ص ۳۵۶) این روایت به صراحت بر جواز خوردن میوه‌های خوشبو در حال احرام و عدم لزوم پرهیز از بوی خوش آن هنگام خوردن دلالت دارد.

۴. نقد و بررسی و بیان قول مختار

قبل از بررسی و نقد نظرات فقها لازم است ابتدا از معنای طیب که در روایات به کار رفته و ماهیت آن بحث صورت گیرد تا معلوم شود اولاً مراد از طیب به عنوان موضوع ادله، ماده خوشبوست یا بوی خوش و ثانیاً معلوم گردد موضوع طیب در ادله، محدود به مصادیق خاصی است یا محدودیتی از نظر مصداق ندارد و ثالثاً هرگونه استفاده از طیب حرام است یا استعمال خاصی از

۱. مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ: «سَأَلْتُ ابْنَ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ النَّسَّاجِ وَالْأُتْرُجِ وَالنَّبَقِ وَمَا طَابَ رِيحُهُ» قَالَ: مُنْسِكٌ عَنْ شَمِّهِ وَتَأْكُلُهُ.

۲. مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمُحَرَّمِ بِأَكْلِ الْأُتْرُجِ، قَالَ: «نَعَمْ»؛ قُلْتُ: لَهُ رَائِحَةٌ طَيِّبَةٌ، قَالَ: «الْأُتْرُجُ طَعَامٌ لَيْسَ هُوَ مِنَ الطَّيِّبِ.»

آن مورد نهی است. علاوه بر این باید نهاد مرجع در تفسیر و تعیین مفهوم و مصداق طیب نیز معین گردد. همچنین لازم است روایات باب طیب از نظر سند و دلالت مورد بررسی قرار گیرد.

در تبیین نهاد مرجع در تفسیر و تعیین طیب می‌توان گفت از آنجا که این واژه در ادله شرعی به کار رفته و موضوع حکم قرار گرفته است، به نظر می‌رسد فقیه باید مقصود شارع از آن را با تتبع در روایات و حتی کمک گرفتن از اهل خبره در لغت، معین کند؛ خصوصاً اینکه توجه به سؤال برخی روایان در مورد احکام مربوط به طیب حاکی از این است که موضوع طیب برای مردم عصر صدور روایات یا حداقل برخی از آنها نیز به خوبی روشن نبوده است.

در این صورت فقیه می‌تواند با تمسک به قرائن موجود در کلام اهل لغت و روایات، به اطمینان خاطر در تبیین معنای طیب دست یابد؛ زیرا چنانکه گذشت از کلام اهل لغت استفاده می‌شود مراد از طیب، جسم و ماده‌ای است که برای خوشبو کردن بدن، لباس، غذا و مانند آن به کار می‌رود و به رایحه خوشبو، طیب اطلاق نمی‌شود. همچنین با توجه به تعیین مصداق برای طیب و نهی از لمس آن در برخی روایات اهل بیت علیهم‌السلام، به‌طور قطع می‌توان ادعا نمود مراد از طیب، بوی خوش نیست؛ بلکه ماده خوشبویی است که در خوشبو کردن بدن، لباس و غذا مورد استفاده قرار می‌گیرد.

بررسی سندی و دلالی

چنانکه گذشت، عمده روایات جز پنج روایت، صحیح هستند؛ از این پنج روایت که «موثق» نامیده شده، یک روایت از حنان بن سدیر صیرفی از امام باقر علیه‌السلام نقل شده است. گرچه سدیر، واقفی است و زمان امام رضا علیه‌السلام را نیز درک کرده (خویی، بی‌تا، ج ۷، ص ۳۱۷) اما ظاهراً اساتید وی روایت مزبور را از او قبل از وقفش نقل کرده‌اند. روایت دوم از عبدالله جبله کنانی از اسحاق بن عمار از امام صادق علیه‌السلام نقل شده و گرچه عبدالله واقفی است اما در کتب رجالی توثیق شده است. (همان، ج ۱۱، ص ۱۳۹) روایت سوم را مصدق بن صدقه از

عمار بن موسی از امام صادق علیه السلام نقل کرده و با وجود فطحی بودن مصدق بن صدقه، به دلیل توثیق وی در کتب رجالی، مورد پذیرش است. (همان، ج ۱۹، ص ۱۸۷) و در نهایت ابراهیم نخعی که دو روایت را از طریق معاویه بن عمار از امام صادق علیه السلام نقل کرده واقفی است؛ اما با توجه به تشکیکش در عقیده وقف و مورد وثوق قرار گرفتن در کتب رجالی (همان، ج ۱، ص ۱۶۸) مورد پذیرش است. بنابراین با توجه به اسناد قابل قبول روایات نقل شده، لازم است از جهت دلالی آنها را بررسی کنیم.

مقتضای جمع عرفی بین روایات تعیین کننده مصداق برای طیب این است که گفته شود بیان مصادیق، از باب تحدید موضوع و حصر آن در موارد مشخص نیست تا در نتیجه، روایات در تعارض با یکدیگر قرار گیرند، بلکه هدف از بیان مصادیق مختلفی که در نوع کارایی، یکسان هستند رساندن فقیه به این نکته است که هر آنچه مانند این مصادیق فقط جهت خوشبو کردن مورد استفاده قرار گیرد، مشمول نهی است. بنابراین طیب به معنای ماده خوشبوکننده می تواند مصادیق متعددی داشته باشد.

در بحث حکم بوییدن گل ها نیز می توان ادعا نمود روایات با هم در تعارض نیستند؛ زیرا روایتی که از مس طیب و ریحان منع نموده، در واقع از استفاده مُحرم از ماده خوشبو و گل های معطر جهت خوشبو کردن خود نهی کرده است و از آنجاکه بوییدن گل یا میوه مصداق خوشبو کردن نیست، بوییدن گل های معطر در مصادیق مختلف و انواع میوه ها برای مُحرم در روایات دیگر مجاز شده است.

با این بیان ممکن است بتوان ادعا نمود علت اختلاف فقها در حکم بوییدن گل و میوه برای مُحرم این است که غالب فقها در بیان حکم طیب، شیوه صحیحی را به کار نبرده و محل بحث را استعمال طیب قرار داده اند و به طور اجمال، حرمت استعمال طیب برای مُحرم را اتفاقی دانسته و سپس به بحث از نوع استعمال حرام برای مُحرم پرداخته اند و همین امر سبب شده تا در اطلاق استعمال طیب بر بوییدن گل های معطر دچار اختلاف شوند؛ چه اینکه از یک

طرف با روایاتی مواجه‌اند که به‌طور مطلق مُحرم را از تماس و لمس طیب و ریحان (گل‌های خوشبو) منع نموده و فقها از این روایات، حرمت استعمال طیب به‌طور مطلق (لمس، بوییدن و خوردن) را استنباط نموده‌اند (عراقی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۳۱) و از طرف دیگر روایاتی را نظاره‌گرند که بوییدن برخی گل‌های خوشبو و میوه را جایز دانسته‌اند. در جمع بین این دو دسته، برخی به قرینه جواز بوییدن گل‌ها در برخی روایات، نهی از لمس ریحان را بر کراهت حمل کرده‌اند. (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۶۹) گروهی دیگر، حصر طیب که از برخی روایات فهمیده می‌شود را اضافی دانسته یا بر شدت مبعوضیت حمل کرده‌اند و در نتیجه معتقد شده‌اند استعمال طیب به‌طور مطلق (لمس، بوییدن و خوردن) حرام است و با تمسک به روایات خاص، بوییدن برخی گل‌ها را از این حکم استثنا نموده‌اند. (شهید اول، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۷۳؛ عراقی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۳۲) برخی دیگر قدم را جلوتر نهاده و جواز بوییدن گل‌های معطر را به گل‌های صحرائی خودرو و بدون دخالت انسان قید زده‌اند. (صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق، ج ۱۸، ص ۳۲۹؛ افتخاری، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۴۷)

اما به نظر می‌رسد تأمل در روایات، بیانگر نکته دقیق‌تری است که در حل اختلاف مزبور راهگشاست. زیرا چنانکه در دسته‌بندی روایات طیب گذشت، روایات، مُحرم را فقط از خوشبوکردن خود با ماده خوشبو در مصادیق مختلف یا با گل‌های معطر و خوردن غذای خوشبو شده منع نموده و نهی از لمس طیب و ریحان، به معنای حرمت همه استعمالات طیب نیست و از آنجا که بوییدن گل‌های معطر مصداق خوشبو کردن نیست، بنابراین در روایات دیگر، بوییدن گل‌های معطر برای مُحرم مجاز دانسته شده است. با این توضیح می‌توان ادعا نمود اولاً مجموعه روایات مبین حکم طیب با یکدیگر تعارض و تنافی ندارد و ثانیاً لازم نیست جواز بوییدن گل‌های معطر را به مصادیق بیان‌شده در روایت یا گل‌های معطر صحرائی اختصاص دهیم یا چنانکه برخی محققین متأخر تصریح

کرده‌اند حصر طیب در مصادیق مذکور در روایات را حقیقی دانسته و استعمال سایر مصادیق را جایز بدانیم. (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۲۰)

بنابراین مستفاد از روایات چنین است که مُحرم باید از خوشبوکردن خود با هر ماده خوشبو که برای خوشبوکردن بدن، لباس و غذا مورد استفاده قرار می‌گیرد و نیز از خوردن غذای خوشبو اجتناب کند؛ اما اگر در عین خوشبو بودن کارایی دیگری مانند درمان، شست‌وشو و مانند آن دارد، چنانچه جنبه کاربردی دیگر بر خوشبو بودن غلبه داشته باشد به گونه‌ای که استفاده از آن مصداق خوشبو کردن نباشد، استفاده از آن ماده در کارایی دیگر جایز و البته مکروه است؛ مگر اینکه بوی خوش آن کم و ملایم باشد که در این فرض، کراهت نیز منتفی است.

بنابراین استفاده مُحرم از شوینده‌های خوشبو مانند شامپو، صابون و پودرها یا مایع‌های مخصوص شست‌وشوی لباس جایز و البته مکروه است؛ زیرا گرچه از اسانس (عطرمایه‌های) گل‌ها و میوه‌ها جهت مطبوع کردن بوی این مواد استفاده شده، اما از آنجاکه شست‌وشوی بدن و به‌ویژه لباس با این مواد، مصداق خوشبو کردن نیست، استفاده از آن برای مُحرم جایز و در مواردی که بوی تند و ماندگاری داشته باشد مکروه است.

همچنین مستفاد از روایات این است که وجوب قربانی به‌عنوان کفاره استفاده از طیب، تنها مختص به خوردن غذای خوشبوست؛ زیرا کفاره آن به‌طور واضح و مشخص بیان شده و این تعیین کفاره به‌طور مشخص با واجب بودن آن سازگاری دارد. اما کفاره خوشبوکردن بدن و لباس، صدقه مقداری طعام در حد سیری فرد اطعام شده تعیین شده که امری نامشخص بوده و با استحباب سازگاری دارد. بنابراین به نظر می‌رسد صدقه طعام به‌عنوان کفاره خوشبوکردن بدن و لباس، مستحب است.

مقتضای جمع عرفی و اصل عملی

چنانکه در بررسی روایات مربوط به طیب گذشت، معلوم گردید روایات

بیان‌کننده حکم طیب برای مُحرم با یکدیگر تعارض و تنافی ندارند. از این رو لازم نیست جهت رفع تعارض با استمداد از جمع عرفی، مطلق طیب را حرام و مصادیق ذکر شده از آن در برخی روایات را مصادیق دارای حرمت شدیدتر بدانیم یا بیان مصادیق را بر بیان حکم واقعی حمل نموده و فقط استفاده از آن مصادیق را برای مُحرم ناروا محسوب داریم. همچنین لازم نیست جواز بوییدن گل‌های معطر را به مصادیق بیان‌شده در روایت یا گل‌های معطر صحرائی و مانند آن اختصاص دهیم؛ زیرا موضوع حرمت در این روایات، خوشبوکردن بدن، لباس و غذا با گل یا ماده خوشبوکننده است که برخی مصادیق آن در روایات، جهت تفهیم مفهوم طیب به راوی ذکر شده و این ادله هیچ‌گونه تنافی با ادله دال بر جواز بوییدن گل و میوه برای مُحرم ندارد.

به‌هرروی چنانچه در مصادقی از طیب تردید صورت گیرد که آیا ماده خوشبوکننده بدن، لباس یا غذا محسوب می‌شود یا نه، اصل عملی برائت، حاکم به عدم وجوب اجتناب از آن مصادیق برای مُحرم است.

نتیجه‌گیری

نتایج حاصل از مباحث مطرح‌شده در پژوهش را می‌توان در موارد ذیل خلاصه نمود:

۱. مراد از طیب، جسم و ماده‌ای است که برای خوشبوکردن بدن، لباس، غذا و مانند آن به کار می‌رود و به رایحه خوشبو، طیب اطلاق نمی‌شود.
۲. فقیهان امامیه استعمال طیب را برای مُحرم فی‌الجمله حرام می‌دانند؛ همچنین در مورد حکم بوییدن گل‌ها و میوه‌ها مشهور فقها قائل به کراهت و برخی قائل به حرمت و وجوب اجتناب‌اند.
۳. روایاتی که مصادیق متعددی برای طیب بیان نموده، از باب تحدید موضوع و حصر آن در موارد مشخص نیست؛ بلکه هدف، تبیین این نکته است که هر آنچه مانند این مصادیق فقط جهت خوشبو کردن مورد استفاده قرار

گیرد، مشمول نهی است. بنابراین طیب به معنای ماده شوشبوکننده می‌تواند مصادیق متعددی داشته باشد.

۴. استفاد از روایات چنین است که مُحرم باید از شوشبوکردن خود با هر ماده شوشبو که برای شوشبو کردن بدن، لباس و غذا مورد استفاده قرار می‌گیرد و نیز از خوردن غذای شوشبو اجتناب کند. اما اگر در عین شوشبو بودن کارایی دیگری مانند درمان، شست‌وشو و مانند آن دارد، چنانچه جنبه کاربردی دیگر بر شوشبو بودن غلبه داشته باشد به گونه‌ای که استفاده از آن مصداق شوشبو کردن نباشد استفاده از آن ماده در کارایی دیگر جایز و البته مکروه است؛ مگر اینکه بوی خوش آن کم و ملایم باشد که در این فرض، کراهت نیز منتفی است. بنابراین استفاده مُحرم از شوینده‌های شوشبو مانند شامپو، صابون و پودرها یا مایع‌های مخصوص شست‌وشوی لباس جایز و البته مکروه است؛ زیرا گرچه از عطرمایه‌های گل‌ها و میوه‌ها جهت مطبوع کردن بوی این مواد استفاده شده، اما از آنجاکه شست‌وشوی بدن و به‌ویژه لباس با این مواد، مصداق شوشبو کردن نیست، استفاده از آن برای مُحرم جایز و در مواردی که بوی تند و ماندگاری داشته باشد مکروه است.

۵. استفاد از روایات این است که وجوب قربانی به‌عنوان كفارة استفاده از طیب، تنها مختص به خوردن غذای شوشبوست و صدقه مقداری طعام در حد سیری فرد اطعام‌شده، به‌عنوان كفارة شوشبو کردن بدن و لباس، مستحب است.

والفروع، قم، مؤسسه امام صادق (ع).

۶. ابن سعید حلّی، یحیی بن احمد (۱۴۰۵ق). الجامع للشرائع، قم، مؤسسة سید الشهداء العلمية، چاپ اول.

۷. ابن فهد حلّی، احمد بن محمد (۱۴۰۹ق). الرسائل العشر، قم، کتابخانه آية الله مرعشی نجفی، چاپ اول.

۸. _____ (۱۴۰۷ق). المهذب البارع فی شرح مختصر النافع، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.

۹. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب، بیروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، دار صادر، چاپ سوم.

۱۰. افتخاری، علی (۱۴۲۸ق). آراء المراجع فی الحج، تهران، نشر مشعر، چاپ دوم.

۱۱. انصاری محمد بن شجاع (۱۴۲۴ق) معالم الدين فی فقه آل

منابع

۱. آبی، حسن بن ابیطالب (۱۴۱۷ق). كشف الرموز فی شرح مختصر النافع، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ سوم.
۲. آملی، محمدتقی (۱۳۸۰ق). مصباح الهدی فی شرح عروة الوثقی، تهران، نشر مؤلف، چاپ اول.
۳. ابن ادريس حلّی، محمد بن منصور بن احمد، (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۴. ابن حمزه، محمد بن علی (۱۴۰۸ق). الوسيلة إلى نیل الفضيلة، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، چاپ اول.
۵. ابن زهره، حمزة بن علی (۱۴۱۷ق). غنية النزوع الی علمی الاصول

۱۹. یاسین، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.
۱۲. بحرانی، یوسف بن احمد (۱۴۰۵ق). **الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة**، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۳. تبریزی، جواد بن علی (۱۴۲۳ق). **التهدیب فی مناسک العمرة و الحج**، قم، دار التفسیر، چاپ اول.
۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ق). **الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربية)**، بیروت، دارالعلم للملایین.
۱۵. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). **تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة**، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۶. حکیم، سید محسن (۱۴۱۶ق). **دلیل الناسک**، نجف، مدرسه دارالحکمه، چاپ سوم.
۱۷. خمینی، سیدروح الله (بی تا). **تحریر الوسيلة**، قم، مؤسسه مطبوعات دارالعلم، چاپ اول.
۱۸. خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۰ق). **المعتمد فی شرح المناسک**، چاپ اول، قم، منشورات دارالعلم لطفی.
۱۹. — (بی تا). **معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال**، بی جا، بی نا.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق). **المفردات فی غریب القرآن**، بیروت، بی نا.
۲۱. سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۳ق). **مهذب الأحکام فی بیان الحلال و الحرام**، قم، مؤسسه المنار، چاپ چهارم.
۲۲. شبیری زنجانی، موسی (بی تا). **التعلیقات الرجالیة علی کتب الحديث**، قم، بی نا.
۲۳. شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۷ق). **الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة**، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۲۴. — (۱۴۱۴ق). **غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد**، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۲۵. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۲۱ق). **رسائل الشهید الثانی**، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.

۲۶. _____ (۱۴۱۳ق). مسالك الألفهام الى تنقيح شرايع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلاميه.
۲۷. شيخ صدوق، محمد بن على (۱۴۱۳ق). من لا يحضره الفقيه، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، چاپ دوم.
۲۸. صاحب جواهر، محمد حسن (۱۴۰۴ق). جواهر الكلام فى شرح شرايع الاسلام، بيروت، دار إحياء التراث العربى، چاپ هفتم.
۲۹. طباطبائى كربلايى، على بن محمدعلى (۱۴۱۸ق). رياض المسائل فى تحقيق الأحكام بالدلائل، قم، ايران، مؤسسه آل البيت (عليه السلام) چاپ اول.
۳۰. طريحي، فخرالدين بن محمد (۱۴۱۶ق). مجمع البحرين، تهران، كتابفروشى مرتضوى، چاپ سوم.
۳۱. طوسى، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق). المبسوط فى فقه الاماميه، تهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، چاپ سوم.
۳۲. على، احسان و ديگران (۱۳۹۶). «اسانس هاى گياهم به عنوان تركيبات دارويى طبيعى»، مجله دانشكده پزشكى، دانشگاه علوم پزشكى تهران، دوره ۷۵، شماره ۷، ص ۴۸۰ و ۴۸۱.
۳۳. عراقى، ضياء الدين (۱۴۱۴ق). شرح تبصرة المتعلمين، قم، دفتر انتشارات اسلامي، چاپ اول.
۳۴. علم الهدى، على بن حسين (۱۳۸۷ق). جمل العلم و العمل، نجف، مطبع الآداب، چاپ اول.
۳۵. علامه حلى، حسن بن يوسف (۱۴۱۰ق). إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم، چاپ اول.
۳۶. _____ (۱۴۱۱ق). تبصرة المتعلمين فى احكام الدين، تهران، مؤسسه چاپ و نشر وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي.
۳۷. _____ (۱۴۲۰ق). تحرير الاحكام، قم، مؤسسه امام صادق (عليه السلام)، چاپ اول.
۳۸. _____ (۱۴۱۴ق). تذكرة الفقهاء، قم، مؤسسه آل البيت (عليه السلام)، چاپ اول.
۳۹. _____ (۱۴۱۲ق). منتهى

- المطلب، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، چاپ اول.
۴۰. کاشف الغطاء، حسن بن جعفر (۱۴۲۲ق). **انوار الفقاهه - كتاب الحج**، نجف، مؤسسه کاشف الغطاء، چاپ اول.
۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). **الکافی**، تهران، دارالکتب الإسلامية، چاپ چهارم.
۴۲. محقق اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ق). **مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان**، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۴۳. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۱۸ق). **المختصر النافع فی فقه الامامية**، قم، مؤسسه المطبوعات الدينية، چاپ ششم.
۴۴. _____ (۱۴۰۸ق). **شرايع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام**، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم.
۴۵. محقق داماد، سید محمد (۱۴۰۱ق). **كتاب الحج**، قم، چاپخانه مهر، چاپ اول.
۴۶. محقق سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن (۱۴۲۳ق). **کفایة الاحکام**، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۴۷. _____ (۱۲۴۷ق). **ذخیره المعاد فی شرح الارشاد**، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۲۴۷ هـ ق، چاپ اول.
۴۸. محقق کرکی، علی بن حسین (۱۴۰۹ق). **رسائل المحقق الکرکی**، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، چاپ اول.
۴۹. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق). **تاج العروس من جواهر القاموس**، بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۵۰. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). **المقنعة**، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، چاپ اول.
۵۱. موسوی عاملی، محمد بن علی (۱۴۱۱ق). **مدارک الاحکام فی شرح شرايع الاسلام**، بیروت، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۵۲. مظاهری، منصور (۱۳۹۷ ش). **مناسک حج مطابق با فتوای امام**

خمینی و مراجع تقلید، قم، نشر
مشعر، چاپ سیزدهم.

۵۳. نراقی، احمد بن محمد مهدی
(۱۴۱۵ق). مستند الشیعة فی
احکام الشریعة، قم، مؤسسه آل

البيت علیہ السلام.
۵۴. یزدی، سید محمد کاظم بن
عبدالعظیم (۱۴۲۸ق). عروة الوثقی
مع تعلیقات فاضل، قم، مرکز فقهی
ائمہ اطهار علیہم السلام، چاپ اول.

تأملی بر انگاره سرایت حکم حرم مکه به حرم نبوی و مساجد در عدم جواز اجرای حدود شرعی

علی محمدیان^۱ و سیفاالله احدی^۲

چکیده

مطابق رأی فقیهان امامی، اجرای حد و قصاص در مورد مجرم پناهنده به حرم مکه ممنوع است؛ بلکه در این زمینه باید با اعمال پاره‌ای از محدودیت‌ها، وی را وادار به خروج از حرم، و سپس کیفر مقرر را در مورد وی اجرا کرد. فارغ از حکم مزبور - که مستظهر به اجماع فقیهان است و مستندات نقلی فراوانی در تأیید آن وجود دارد - در باب سایر مکان‌های مقدس، اجماع تعبدی معتبر مشاهده نمی‌شود. از دیگر مواضعی که برخی از فقیهان، اقامه حد را در آنها حرام یا مکروه دانسته‌اند، حرم نبوی و مساجد مسلمانان می‌باشند. نویسنده نوشتار حاضر با عنایت به اهمیت اجرای حدود شرعی در آموزه‌های شریعت و از آنجا که مستندات چنین دیدگاهی را خالی از مناقشه نیافته است، با نگاهی مسئله‌محورانه و در پژوهشی توصیفی - تحلیلی، ادله ارائه شده فقیهان را مورد مطالعه قرار داده و در نهایت با رد تمامی آنها، قول به جواز اجرای حدود را با اطلاقات و عمومات ادله اقامه حدود، سازگارتر یافته است. البته نگارنده، مسئله را در پرتو عناوین ثانوی نیز در مذاقه قرار داده و تأکید کرده است که در صورت عارض شدن عناوینی از قبیل وهن دین و مذهب، با صلاحدید حاکم شرع، اجرای حدود متوقف خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: حدود، اقامه حدود، حرم مکه، حرم نبوی، مساجد، وهن دین.

۱. استادیار گروه فقه و حقوق دانشگاه بزرگمهر قانات (mohammadian64@buqaen.ac.ir)

۲. استادیار گروه فقه و حقوق دانشگاه شهید مدنی آذربایجان (ahadi@azaruniv.ac.ir)

بیان مسئله

اقامه حدود شرعی در بینش و حیانی در زمره ضروری‌ترین مسائل شرعی است. در این زمینه روایات فراوانی وارد شده است که همگی بر اهمیت اجرای حدود دلالت دارند؛ برای نمونه از امام محمد باقر علیه السلام نقل شده است: «حَدُّ يَقَامُ فِي الْأَرْضِ أَرْكَى فِيهَا مِنْ مَطَرٍ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَأَيَّامَهَا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۱۷۴؛ «حدی که در روی زمین اقامه می‌گردد، از باران چهل شبانه‌روز پاکیزه‌تر و سودمندتر است».

همچنین از امام موسای کاظم علیه السلام در تفسیر آیه شریفه ﴿يُنحَى الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ (روم: ۶۰) نقل شده است: «مقصود زنده کردن زمین به واسطه نزول باران نیست؛ بلکه زمین به وسیله گروهی با احیای عدل و اقامه حدود الهی زنده می‌شود». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۱۷۵)

از امیرالمؤمنین علیه السلام نیز نقل شده است که سعادت در گرو اجرای حدود الهی، و شقاوت در تضييع آنهاست: «لَا يَسْعُدُ أَحَدٌ إِلَّا بِإِقَامَةِ حُدُودِ اللَّهِ وَلَا يَشْقَى أَحَدٌ إِلَّا بِإِضَاعَتِهَا». (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۸، ص ۹)

با این همه و علی‌رغم اهمیت حدود در تعالیم شریعت، فقیهان امامی تصریح کرده‌اند که حدود الهی در برخی از مکان‌ها اجرا نمی‌شود؛ از جمله اینکه به اجماع فقیهان، اجرای حد و قصاص در مورد فردی که در خارج از حرم مکه مرتکب جنایت شده و سپس به حرم پناه آورده است، اجرا نمی‌شود؛ بلکه در خوراک (آب و غذا) بر وی سخت گرفته می‌شود تا وی به ناچار مجبور به خروج از حرم شود و سپس حد بر وی جاری گردد. (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۲۲۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۳۹؛ شهید ثانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۶۶)

دلیل چنین حکمی - که در واقع خروج از اصل اولیه جواز، و بلکه لزوم اجرای حد است - عموم آیه شریفه ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ (آل عمران: ۹۷)؛

«هرکس داخل خانه خدا شود، در امنیت خواهد بود» و نیز روایاتی است که در این زمینه وارد شده است (صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق، ج ۴۳، ص ۳۱؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۱، ص ۱۷۱)؛ برای نمونه حلبی نقل می‌کند از امام صادق علیه السلام در مورد معنای سخن خداوند «وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا» سؤال کردم. حضرت فرمودند:

هرگاه فردی در خارج حرم مرتکب جنایت شود و سپس به حرم بگریزد، هیچ کس حق ندارد وی را در حرم دستگیر کند؛ ولی از معامله و آب و غذا منع می‌شود و کسی با وی سخن نمی‌گوید. وقتی چنین شود، او به ناچار به زودی از حرم خارج، و دستگیر می‌شود. البته اگر چنین شخصی در خود حرم مرتکب جنایتی شود، بر وی در همان مکان، حد جاری می‌گردد؛ چراکه در این صورت او حرمت و قداست حرم را زیر پا نهاده است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۲۸)

فارغ از استثنای حرم مکه - که ظاهراً مستظهر به اجماع فقیهان امامیه (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۲۲۴) و سنت متواتر است (طباطبایی کربلایی، ۱۴۱۸ق، ج ۷، ص ۱۸۶) - در تعمیم چنین استثنایی به سایر مکان‌های شریف و مقدس اختلاف نظر وجود دارد؛ برای نمونه یکی از مواضعی که فقها در جواز یا عدم جواز اجرای حد در آن اختلاف نظر دارند و دست‌کم می‌توان ادعا کرد اجماعی در این میان وجود ندارد، امکان اقامه حد در مساجد است. نظر به اینکه مساجد منحصر به مکانی خاص نیستند و در سراسر بلاد اسلامی وجود دارند و از لحاظ سیاسی - اجتماعی نقش برجسته‌ای در محیط‌های اسلامی ایفا می‌کنند؛ و نیز با عنایت به اهمیت اجرای حدود الهی در تعالیم دینی، در نوشتار حاضر سعی شده است با نگاهی مسئله‌محورانه، به روایی یا عدم روایی اجرای حدود در مساجد بپردازد.

آنچه ضرورت تحقیق را افزون می‌کند این است که حسب تتبع نگارنده،

تاکنون در این زمینه پژوهش مستقلی صورت نگرفته است.^۱ لذا بازخوانی ادله فقهی و آرای فقیهان در این زمینه از اهمیت و نوآوری خاصی برخوردار است. در ادامه پس از تبیین برخی از مفاهیم نظری به کار رفته در پژوهش، گزارشی از اقوال و کلمات فقیهان در مسئله (اقامه حدود در مساجد) ارائه، و سپس پس از بیان مستندات و ادله ارائه شده توسط فقها، به نقد و تحلیل آنها پرداخته می‌شود. در انتهای جستار نیز حکم مسئله در پرتو عناوین ثانوی مورد مذاقه قرار خواهد گرفت.

مفاهیم نظری پژوهش

۱. حد

واژه حد در لغت به معنای مرز، مانع و حاجز بین دو چیز است که مانع اختلاط آنها می‌شود. (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۴۱۰) مطابق همین معنا حد منزل، آن چیزی است که به وسیله آن از منزل‌های دیگر متمایز می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۲۱) جمع حد، حدود، و منتهای هر چیزی حد آن است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۴۰). حدود شرعی نیز از این جهت حد نامیده شده‌اند که مانع مردم از ارتکاب گناهان می‌شوند. (فیومی، بی تا، ج ۲، ص ۱۲۵) معنای اصطلاحی حد در عبارات فقیهان امامیه نیز با معنای لغوی آن

۱. در باب پیشینه پژوهش، نگارنده تا جایی که در پایگاه‌های معتبر علمی از قبیل ایرانداک (پژوهشگاه علوم و فناوری اطلاعات ایران)، نورمگز (بانک نشریات تخصصی علوم انسانی و اسلامی به زبان‌های فارسی و عربی)، مگایران (بانک اطلاعات نشریات کشور)، پرتال جامع علوم انسانی (وابسته به پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی) و دیگر پایگاه‌های موجود جست‌وجو کرده، تاکنون هیچ پژوهشی که به موضوع تحقیق فرارو بپردازد، مشاهده نکرده است. البته فقیهان امامی - همچنان‌که در ادامه ذکر شده است - در خلال مباحث فقهی، موضع خویش را در فرض مسئله اظهار کرده‌اند؛ لکن همچنان نیاز به وجود پژوهشی که با نگاه تحلیلی و مسئله‌محورانه مواضع بحث را به نحو استقرایی جمع‌آوری، و مستندات موجود در مسئله را با مراجعه به آرای اندیشوران احصا و ارائه کند، احساس می‌شود. نوشتار حاضر در حد بضاعت خود به این مهم ورود کرده است.

پیوند دارد و فقها به کفرهایی که اندازه آنها در شرع معین و مشخص است، عنوان حد را اطلاق می‌کنند؛ برای نمونه صاحب شرایع در تعریف حد مقرر داشته است: «هر چیزی که دارای عقوبت مقدر باشد، حد، و هر آنچه دارای مجازات معین نباشد، تعزیر نامیده می‌شود». (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۱۳۶) صاحب جواهر نیز حد را به عقوبت خاصی که باعث وارد شدن آزار بر بدن فرد به خاطر انجام دادن معصیت خاصی که مرتکب شده است و شارع مقدار آن را بیان کرده، تعریف نموده است. (صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۲۵۴) همچنین صاحب ریاض معتقد است: «حدود، جمع حد است و حد در لغت به معنای منع، و از دیدگاه شرع، عقوبت و مجازات معین و مخصوصی است که باعث آزار بدن می‌گردد». (طباطبایی کربلائی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۴۵۹)

۲. اقامه حدود

اقامه از ریشه «ق - و - م» اخذ شده است و ماده مزبور در معنای استواری، استحکام و ثبات بخشیدن به چیزی یا امری به کار می‌رود. (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۱۴۱) اهل لغت، اقامه را نقیض جلوس دانسته (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۴۹۶) و به برپا کردن و نیز ادامه چیزی معنا کرده‌اند. (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۴۸) با توجه به همین برداشت، معنای «يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ» (بقره: ۳)، برپاداشتن نماز و محافظت بر استمرار آن خواهد بود: «يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ أَي يَدِيمُونَ فَعَلَهَا وَ يَحَافِظُونَ عَلَيْهَا». (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۹۰) در بحث حاضر مقصود از اقامه حد، جاری کردن و به پا داشتن و اجرای حدود مقرر شرعی است که توسط حاکم شرع یا قاضی صورت می‌گیرد.

۳. مسجد

مسجد از ریشه «س - ج - د» (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۶۲) و اسم مکان است که به محل سجده اطلاق می‌شود. (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۲۲۵) سجود نیز در لغت به معنای خضوع، کرنش، تسلیم شدن، انقیاد و اطاعت از امر الهی

است: «كُلُّ شَيْءٍ ذَلٌّ: فقد سجد». (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۵، ص ۵۰) جمع مسجد، مساجد است؛ مثل: «إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مِنْ آمَنٍ بِاللَّهِ...» (توبه: ۱۸) همچنین مساجد به معنای مواضع سجود از اعضای بدن نیز در برخی روایات آمده است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۴۶) اما آنچه در پژوهش حاضر از معنای مسجد مد نظر است، معنای رایج آن در بین متشرعه است که عبارت است از محلی که برای عبادت ساخته شده و فرائضی از قبیل نماز توسط مؤمنان در آن اقامه می‌شود.

جایگاه مساجد در بینش اسلامی

در باب نقش بی‌بدیل و محوری مساجد در منظومه تفکر اسلامی همین بس که خداوند متعال در قرآن کریم، عمران و آبادسازی مساجد را به کسانی نسبت داده است که به خدا و قیامت، مؤمن و باورمند هستند: «إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» (توبه: ۱۸) باید توجه داشت که در گستره فرهنگ اسلامی اگرچه مسجد همواره محلی برای عبادت و راز و نیاز و گفت‌وگوی مؤمنان با خالق متعال بوده است، لکن در عین حال و با پذیرش اهمیت عبادت در منظومه تعالیم دینی، نباید نقش مسجد را به کارکرد عبادی، تهذیب نفس، خودسازی و پالایش فردی فروکاست؛ چرا که مساجد از همان قرون نخستین، در عین مرکز عبادی بودن، پایگاهی فرهنگی نیز تلقی شده و به مثابه مدرسه‌ای بوده‌اند که انسان‌های مؤمن در آنجا در ابعاد گوناگون حیات فردی و اجتماعی، آموزش‌ها و تعالیم لازم را دریافت کرده‌اند.

در اثبات نقش پررنگ اجتماعی - سیاسی مساجد، به نهضت انقلاب اسلامی ایران می‌توان اشاره داشت؛ چرا که در آستانه انقلاب شکوهمند اسلامی، مساجد موقعیتی سرنوشت‌ساز یافت و روحانیت مبارز، نهایت استفاده را از این نهاد اسلامی کردند و در سنگر محراب و منبر به تبیین تفکر سیاسی اسلام و نشر اهداف نهضت و افشاگری در زمینه توطئه‌های استکبار جهانی پرداختند. البته باید توجه داشت که اگرچه امروزه تحت تأثیر جوسازی دولت‌های

استعماری و تبلیغ رسانه‌های بیگانه، ممکن است نقش مسجد در برخی از شهرها کمرنگ شده باشد، لکن تجربه انقلاب اسلامی نشان می‌دهد که نباید از این نهاد دینی پراهمیت غفلت کرد. لذا ویژگی‌های منحصر به فرد مسجد، در قالب پایگاه ارتباطی مهم، به هیچ وجه نباید در دنیای امروز فراموش شود؛ بلکه این پایگاه همواره می‌تواند در تقویت فرهنگ شنیداری و دیداری مردم بسیار مؤثر باشد؛ از این رو یکی از فقهای معاصر در این زمینه می‌نویسد:

آنچه امروزه بیش از ساختن مساجد دارای اهمیت است، عمران و آبادی معنوی مسجد و پرورش و تربیت افرادی که اهل مسجد و پاسداران و حافظان آن به حساب آیند، می‌باشد. مسجد باید کانون و بستری باشد برای هرگونه حرکت سازنده اسلامی در زمینه آگاهی و بیداری مردم و پاک سازی محیط. مسجد باید مرکزی گردد برای نوجوانان و جوانان باایمان که جزو فعال ترین قشرهای اجتماع هستند... نقطه مقابل عمران و آبادی مساجد، تخریب و نابودی این پایگاه‌های توحید است. از نظر قرآن کریم کسانی که از بردن نام خدا در مساجد جلوگیری نموده و سعی در ویرانی مساجد می‌نمایند، جزو ستمکارترین افراد جامعه هستند.^۱ (منتظری، ۱۴۲۳ق، ص ۲۸۰)

گزارش اقوال فقیهان

بسیاری از فقیهان امامی، از متقدمان اصحاب گرفته تا متأخران ایشان، تصریح کرده‌اند که اقامه حدود در مساجد جایز نیست. البته آنچنان که در ادامه خواهد آمد از عبارت برخی از ایشان، حرمت چنین امری و از کلمات برخی دیگر

۱. «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا؛ أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ؛ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ»؛ (بقره: ۱۱۴) «کیست بیدادگرتر از آنکه از بردن نام خداوند در مساجد جلوگیری کرده و در ویرانی مساجد بکوشد؟! سزاوار نیست چنین افرادی جز با ترس و واهمه، وارد مساجد شوند. برای ایشان در دنیا، خواری و ذلت است و در آخرت، عذابی بزرگ در انتظار ایشان خواهد بود».

کراهت این امر مستفاد می‌شود؛ برای نمونه شیخ مفید - که از قدمای اندیشوران امامی محسوب می‌شود - در این زمینه می‌نویسد: «در مساجد اقامه حد نمی‌شود و اگر فردی در مسجدی عملی که مستوجب حد است، مرتکب شود، در خارج از مسجد بر وی حد نواخته خواهد شد». (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۷۸۳)

شیخ طوسی نیز در این زمینه با استاد خود، شیخ مفید، هم‌رأی است. ایشان معتقد است: «در جهت تکریم و پاسداشت جایگاه مساجد نباید در این مکان‌ها اقامه حد نمود. در این زمینه از پیامبر گرامی اسلام ﷺ نیز روایتی وارد شده است که ایشان از اجرای حدود و قصاص در مساجد نهی نموده‌اند». (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۸، ص ۷۰)

دیگر فقیهی که از عبارت وی به نوعی قائل شدن به حرمت اجرای حدود در مساجد به مشام می‌رسد، ابن ادریس است. وی در سرائر چنین نظر خویش را اظهار داشته است: «و لایقام الحدود فی المساجد». (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۴۸۲)

بنابراین عبارت فقیهان پیشگفته، ظاهر در حرمت است. در عین حال از برخی دیگر از عبارات شیخ طوسی در سایر کتب فقهی ایشان، کراهت اقامه حد مستفاد می‌شود؛ برای نمونه وی در نهاییه با تعبیر «ینبغی» از ترک اقامه حدود در مسجد یاد می‌کند که ظاهر در کراهت چنین امری است. (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۱۰۹) البته عبارت شیخ در خلاف صراحت در کراهت دارد: «یکره إقامة الحدود فی المساجد». (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۱۱)

فارغ از عبارات این چند فقیه برجسته، کلمات و فتاوای دیگر اصحاب امامیه هیچ‌گونه اشعاری در حرمت نداشته و به صراحت، جملگی بر کراهت اقامه حدود در مسجد تأکید ورزیده‌اند. علامه حلی، فقیه برجسته شیعی در قرن هشتم هجری، در زمره این فقیهان است که برپایی حدود شرعی را در مساجد، مشمول حکم کراهت می‌داند. (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۲۸) همچنین شهید اول در *الدروس الشرعیه*، ترک اقامه حدود در مساجد را

مستحب دانسته است. (شهید اول، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۵۶) ملامحسن فیض کاشانی نیز در آرای خود، بر کراهت اقامه حدود در مساجد نظر دارد: «ویکره تطویل المنارة، و جعلها فی الوسط... و اقامة الحدود». (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۰۴)

مرحوم مجلسی اول نیز در رساله‌ای که به فارسی نگاشته است، با مشهور فقیهان هم‌رای شده است: «اجتناب کنید در مساجد از اطفال (غیر ممیز)... و حدود را در مسجد اقامت نکنید». (مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۶۴) مثال دیگر شیخ بهایی است که در جامع عباسی، «اقامت حدّ در مساجد» را در زمره امور مکروه آورده است. (شیخ بهایی، ۱۴۲۹ق، ص ۹۳۰)

در نهایت برای پرهیز از اطاله کلام باید گفت که بسیاری از فقهای متأخر و معاصر نیز در این زمینه به دیدگاه مشهور تمایل یافته‌اند که ذکر تفصیلی آنها از حوصله نوشتار خارج است. (ر.ک: صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق، ج ۱۴، ص ۱۱۹؛ یزدی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۴۹۹؛ خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۳، ص ۲۲۳؛ حکیم، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۵۲۴؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۵۳۲)

ارزیابی مستندات مشهور

همانگونه که بیان گردید، مقتضای اصل اولیه در مسئله، جواز و بلکه وجوب اجرای حدود است؛ چراکه مفاد دلایل لفظی و ادله اجتهادی - که به برخی از این مستندات نقلی در مقدمه پژوهش اشاره شد - جملگی به عموم وضعی و اطلاق لفظی خود، بر لزوم اجرای حدود دلالت دارند. لذا اگر در مستندات قول رقیب خدشه شود و حجیت آنها دستخوش تردید گردد، به خودی خود دیدگاه مقابل، اثبات خواهد شد؛ به دیگر بیان، قول به عدم اجرای حدود در مساجد، از آنجا که خلاف اصل است، به دلیل معتبری احتیاج دارد که چنان دیدگاهی را موجه کند. در ادامه، ادله‌ای که به نوعی می‌توانند به عنوان مستندی برای دیدگاه مشهور نقلی شوند، ذکر، و نقد و تحلیل می‌شوند.

۱. خبر علی بن اسباط از امام صادق علیه السلام

مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُوسَى الْحُنَابِيِّ عَنِ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ عَنْ بَعْضِ رِجَالِهِ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام جَنَّبُوا مَسَاجِدَكُمْ الشَّرَاءَ وَ الْبَيْعَ وَ الْمُجَانِينَ وَ الصَّبِيَانَ وَ الضَّالَّةَ وَ الْأَحْكَامَ وَ الْحُدُودَ... (شیخ صدوق، ۱۳۸۶ق، ج ۲، ص ۳۱۹)

مساجد خود را از معاملات مالی و افراد مجنون و کودکان و اعلام اشیای گمشده و قضاوت کردن و اجرای حدود شرعی و بلند کردن صدا دور نگه دارید.

منبع روایت فوق، *علل الشرایع* شیخ صدوق است. لکن شیخ صدوق روایت مزبور را در *من لا یحضره الفقیه* نیز ذکر کرده (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۳۷) و طریق خود به علی بن اسباط را در *مشیخه* آورده است. (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۹۸) شیخ طوسی نیز در *التهدیب* با همان سند به نقل روایت فوق پرداخته است. (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۴۹)

در نقد استناد به این روایت باید گفت به نظر می‌رسد همان‌گونه که بسیاری از فقیهان نیز تصریح کرده‌اند، خبر مزبور از جهت سند با مناقشه مواجه است؛ چراکه در طریق روایت، افتادگی وجود دارد. لذا طبق موازین رجالی، چنین روایتی مرسل و ضعیف است. (ر.ک: صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق، ج ۱۴، ص ۱۱۱؛ همدانی، ۱۴۱۶ق، ج ۸، ص ۴۸؛ تبریزی، بی تا، ص ۷۰) البته ممکن است گفته شود که عمل مشهور، جابر ضعف سند روایت مزبور است؛ لکن باید توجه داشت نظریه جبر ضعف سند به عمل مشهور، مبنایی است که محل مناقشه فقیهان است (ر.ک: انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۵۸۸)؛ برای نمونه محقق اردبیلی چنین مبنایی را ناصواب یافته است: «الجبر بالشهرة غیر مسموع». (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۸۹) محقق خوئی نیز عمل مشهور را موجبی برای اعتبار خبر نمی‌داند؛ همچنان‌که از نظر ایشان، اعراض مشهور نیز موجب ضعف روایت نخواهد شد. (خوئی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۶) علاوه بر اینکه اگر از این ایراد کبروی نیز

صرف نظر شود، ایراد صغروی وارد، این است که عمل مشهور به روایات مزبور نامعلوم است؛ زیرا از آنجا که بسیاری از قدمای اصحاب، دارای کتب استدلالی در فقه نبوده و صرفاً به بیان آرای خویش در قالب فتوا بسنده کرده و مستندات قول مختار خویش را ذکر نکرده‌اند، محتمل است فتوای بسیاری از ایشان بر اساس ادله‌ای مانند ادعای تحقق اجماع شکل گرفته باشد.^۱

همچنین از نظر دلالت نیز برخی از فقیهان در پاره‌ای از فقرات آن مناقشه کرده‌اند؛ برای مثال علامه حلی در باب یکی از فرازهای روایت که از قضا و داوری در مسجد نهی کرده، معتقد است:

شیخ طوسی در باب قضاوت و داوری در مسجد دو دیدگاه دارد: وی در خلاف از چنین کاری نفی بآس (جواز و اباحه) کرده و در نهایت فتوا به کراهت داده است. لکن به نظر می‌رسد دیدگاه نخست به صواب نزدیک‌تر باشد. دلیل سخن ما این است که حضرت علی علیه السلام در مسجد کوفه به قضاوت بین مردم می‌پرداخت و جایگاه قضاوت وی، که به دگة القضاء معروف است، تا امروز نیز شهرت خود را حفظ کرده است. (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۹۲)

۱. باید توجه داشت که شرط تقویت روایت ضعیف با شهرت این است که اولاً: شهرت مزبور در میان قدمای اصحاب که در دوره‌ای نزدیک به عهد معصومان علیهم السلام می‌زیستند، حاصل شده باشد؛ ثانیاً: استناد فتوای مشهور به آن روایت محرز شود و در این زمینه مجرد مطابقت فتوای مشهور با مضمون روایت کفایت نمی‌کند. (مظفر، ۱۳۷۰ش، ج ۲، ص ۲۲۱) لکن نقدی که بر این طریقه وارد شده، این است که تا پیش از دوره شیخ طوسی (که قدمای اصحاب در آن دوران می‌زیستند)، اصولاً نگارش کتب استدلالی و تفصیلی باب نبود و بسیاری از فقیهان نخستین از قبیل صدوق و مفید، به ذکر متن روایت یا در نهایت به بیان فتوای محض بسنده می‌کردند. لذا حتی در اینکه فتوایی که بین قدمای اصحاب مشهور بوده، آیا به استناد خبر ضعیف بوده یا دیدگاه ایشان مبنای دیگری داشته است، نیز روشن نیست؛ حتی فقیهی مانند شهید ثانی از اساس در تحقق چنین مشهوراتی تردید می‌کند و مرجع چنین نقل شهرت‌هایی را شیخ طوسی می‌داند که کثیری از فقهای پس از وی، به جهت تبعیت محض از ایشان، طریقه ایشان را در پیش گرفتند. (ر.ک: شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۹۲)

این استدلال علامه، مورد قبول برخی از متأخران نیز قرار گرفته است. ایشان ضمن اینکه اصل را بر عدم کراهت گذاشتند، در این زمینه به فعل و سیره حضرت علی علیه السلام استناد جستند. (فاضل مقداد، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۴۱؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۵۰)

فراز دیگر روایت نیز که به دلیل اطلاق آن، مورد پذیرش برخی از فقها قرار نگرفته، نهی از ورود کودکان به مسجد است؛ چراکه در آموزه‌های دینی از والدین خواسته شده است که اهل و خانواده خود را به خواندن نماز ترغیب کنند. (طه: ۱۳۲) مطابق همین معنا، فقیهی مانند شهید ثانی معتقد است مقصود روایت کودکانی است که به طهارت آنان اعتمادی نیست یا اینکه خوب و بد را تشخیص نمی‌دهند. اما کراهتی بر کودک ممیز - که طهارت او مورد وثوق است و خودش نیز بر نمازها مواظبت می‌کند - متوجه نیست؛ بلکه سزاوار است او را به آمدن مسجد تمرین داد؛ همچنان‌که لازم است برای نماز تمرین و عادت داده شود. (شهید ثانی، ۱۴۰۲ق، ج ۲، ص ۶۲۸)

بسیاری از فقیهان دیگر نیز چنین قیدی را ذکر کرده و مورد روایت را منصرف از کودک ممیز دانسته‌اند. از نظر ایشان موضوع روایت را صرفاً باید به کودکانی اختصاص داد که تحفظ و مراقبت از نجاسات ندارند و از این حیث اعتمادی به آنها نیست: «ربما یقید الصبی بمن لا یوثق به اما من علم منه ما یقتضی الوثوق به لمحافظة علی التنزه من النجاسات و أداء الصلوات فإنه لا یکره تمکینه بل یستحب تمرینه و لا بأس به». (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۷، ص ۲۸۶؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۴۰۱)

لذا در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت در روایت پیشگفته - هم در باب سند و هم در باب دلالت - مناقشات جدی وجود دارد و چه بسا در مورد اجرای حدود نیز بتوان موضوع روایت را بر موردی حمل کرد که اقامه حدود الهی، منجر به نجاست مسجد شود و طهارت و پاکی آن را از بین ببرد. لذا اگر چنین امری با ایجاد تمهیداتی مرتفع شود، حکم کراهت نیز از بین خواهد رفت.

۲. خبر دعائم الاسلام

نَبِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَنْ أَنَّ تَقَامَ الْحُدُودُ فِي الْمَسَاجِدِ وَأَنَّ يُرْفَعَ فِيهَا الصَّوْتُ. (ابن حيون،

۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۱۴۹)

رسول گرامی اسلام ﷺ از اجرای حدود در مسجد و نیز بلند کردن صدا در آن

نهی کردند.

در مورد روایت مزبور نیز همچنان که مشخص است، مؤلف کتاب (قاضی نعمان) سندی برای آن ذکر نکرده است و لذا از حیث سندی نمی‌توان چندان به آن اعتماد کرد. از حیث دلالت نیز مناقشات پیشگفته بر روایت اخیر نیز وارد است؛ برای نمونه، منع از بلند کردن صدا - که از آن نهی شده است - در مورد اذان نه تنها منعی نداشته، بلکه در روایات توصیه شده است که با صدای بلند گفته شود: «سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْأَذَانِ فَقَالَ - اجْهَرُ بِهِ وَارْفَعْ بِهِ صَوْتَكَ.» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۴۱۰) همچنین در مورد صلوات، از مؤمنان خواسته شده است که صدای خویش را بلند کنند؛ زیرا این کار از بین برنده نفاق است: «ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ اُرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ بِالصَّلَاةِ عَلَيَّ فَإِنَّهَا تَذْهَبُ بِالنِّفَاقِ». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۹۳)

۳. خبر عوالی اللئالی

وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا تَقَامُ الْحُدُودُ فِي الْمَسَاجِدِ وَلَا يُقْتَلُ الْوَالِدُ بِالْوَالِدِ. (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق،

ج ۱، ص ۱۸۹)

[پیامبر گرامی اسلام ﷺ] فرمودند: «حدود در مسجد اجرا نمی‌شود و پدر به

واسطه قتل فرزند کشته نمی‌شود».

در مورد روایت مزبور نیز باید گفت حسب تتبع نگارنده، این خبر در هیچ یک از جوامع معتبر روایی امامیه از قبیل کتب اربعه مشاهده نشده و صرفاً ابن ابی جمهور احسایی آن را به صورت مرسل نقل کرده است. لذا نمی‌تواند دستمایه‌ای بر قول مشهور قلمداد شود.

۴. تمسک به اجماع

شیخ طوسی در خلاف، مدعی تحقق اجماع در مسئله شده است: «یکره إقامة الحدود فی المساجد... دلیلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم». (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۱۱)

لکن به نظر می‌رسد در فرض مسئله، ادعای اجماع نیز با مناقشات عدیده‌ای - چه از جهت صغرای استدلال و چه از ناحیه کبرای قضیه - همراه است؛ زیرا اگر مطابق تقریری از اجماع، اتفاق دیدگاه تمامی فقیهان در همه اعصار شرط دانسته شود (ر.ک: انصاری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۹۴)، در این صورت به جهت اینکه شماری از متقدمان امامیه اصولاً متعرض بحث نشده و آن را مسکوت نهاده‌اند، تحقق چنین اجماعی ممکن نخواهد بود؛ برای نمونه نگارنده با تتبع در فتاوی‌ای ابن ابی‌عقیل و ابن‌جنید اسکافی موفق به یافتن موضع ایشان در مسئله نشد. نمونه دیگر سید مرتضی است که جست‌وجو در کتب فقهی وی در پی بردن به مختار ایشان در مسئله رهگشا نیست. لذا در نهایت می‌توان ادعا کرد که در میان قدمای امامیه، قول به خلاف مشاهده نشده است و پرواضح است که اجماع اصولی، چیزی است و قول به عدم‌الخلاف، چیز دیگر و نیک پیداست که چنین امری عادتاً ملازمه‌ای با پرده‌برداری از رأی معصوم نخواهد داشت. (بامیانی، ۱۹۹۷م، ج ۱، ص ۳۴۷)

حتی اگر از این اشکال صرف نظر شود، از آنجا که در مورد فرض مسئله روایات متعددی وارد شده است، چنین اجماعی با ایراد مدرکی بودن (یا محتمل‌المدرکیه) مواجه خواهد بود؛ زیرا آن‌چنان‌که در علم اصول ثابت شده است، اجماع مدرکی، ارزشی ورای مدرک خود ندارد و هنگامی که اعتبار مدرک زیر سؤال رود، بنیان اجماع نیز متزلزل خواهد شد.^۱

۱. اصولیان امامیه تصریح کرده‌اند که حجیت اجماع به واسطه کشف قول معصوم علیه‌السلام است و از آنجا که مستند اجماع مدرکی^۲ مشخص است، فقیه می‌تواند با مراجعه به دلیل، اعتبار آن را بسنجد و بر طبق آن فتوا دهد. ارزش اجماع مدرکی، همانند ارزش مدرک آن است و جز آن اعتبار دیگری ندارد. (بجنوردی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۶۸؛

تحلیل مسئله در پرتو عناوین ثانوی

تاکنون حکم مسئله در پرتو عناوین اولیه و مقتضای قواعد نخستین باب بررسی گردید و نتیجه این شد که تمامی مستندات مشهور در زمینه عدم اقامه حدود در مساجد، قابل مناقشه و فاقد وجاهت معتبر فقهی هستند. اما در عین حال بایسته است فرض مسئله در پرتو عارض شدن عناوین ثانویه نیز بررسی شود؛ چرا که اگر - برای مثال - ثابت شود که حکمی مصلحت موردنظر شریعت را تأمین نمی‌کند و منجر به نقض غرض می‌گردد، در این صورت عناوین ثانویه از این قابلیت و ظرفیت برخوردارند که ادله احکام اولیه را از میان بردارند.

در اینجا سؤال اساسی این است که اگر عقل به این واقعیت برسد که اجرای حکمی در زمانی خاص به صلاح نیست؛ یا مفسده آن بیش از مصلحت آن است و یا در موردی مصلحت اجرای حکم با مصلحت مهم‌تری تزاخم پیدا کند، در چنین حالتی اجرای حکم شرعی چگونه است؟

در پاسخ به پرسش اساسی مزبور باید توجه داشت که وجود هر حکمی در منطق شریعت، تأمین‌کننده هدفی است که در پس آن حکم نهاده شده است و اولویت و ارجحیت اجرای احکام را براساس اهدافی که در پی دارند، باید تعیین نمود؛ لذا در صورتی که امکان عمل به برخی از احکام وجود نداشته باشد و یا به لحاظ شرایط ایجاد شده در جامعه انجام یکی از احکام در تعارض و تزاخم با دیگری واقع شود، براساس قاعده عقلی اولویت و تقدم اهم بر مهم، حکمی که اهمیت بیشتری دارد، اجرا شده و لذا برای حفظ مصلحت اهم از مصلحت مهم صرف‌نظر می‌شود.

به نظر می‌رسد عنوان ثانوی‌ای که در فرض بحث می‌تواند در ادله احکام

فاضل لنکرانی، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۲۰۸) بگذریم از اینکه حاصل تبعات برخی از فقهای اصولی، حکایت از بی‌اعتباری اجماع داشته است و آنها معتقدند اجماع از اساس دلیلی بر حجیت ندارد. (خویی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۶۳) اینها مجموع عواملی است که بنیان تمسک به اجماع در مسئله را سست و بی‌اساس می‌سازد.

اولیه تصرف، و اقامه حدود را در مساجد و در مقابل دیدگان افراد و انظار عمومی منع کند، ایجاد وهن دین و مذهب باشد؛^۱ توضیح بیشتر اینکه حوادث و گذر زمان در برخی موارد شرایطی را پدید می‌آورد که اجرای برخی از احکام اسلام نه تنها اهداف و مصالح نهفته در آن را تأمین نمی‌کند، بلکه گاهی موجب وهن و تضعیف دین می‌گردد. لذا این امر در مواردی باعث کم شدن تمایل افراد به اسلام یا دست برداشتن و بی‌علاقه شدن برخی از مسلمانان خواهد شد. در چنین مواردی با استفاده از کلیات احکام اسلامی و اولویت و

۱. ممکن است بتوان وهن دین را به ارائه تصویری رماننده و نفرت‌انگیز از دین که موجب تضعیف چهره آن و به سستی‌گرایی اعتبار و وجهه آن در انظار عمومی می‌شود، تعریف کرد. آن‌گونه که اهل لغت گفته‌اند، وهن در لغت به معنای ضعف و سستی است. (جوهری، ۱۴۱۰: ج ۶، ص ۲۲۱۵؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ج ۴، ص ۹۲) راغب افزوده است که وهن در معنای ضعف در خَلْق (جسم) و نیز ضعف در خَلْق (اخلاق و رفتار) به کار می‌رود: «الْوَهْنُ: ضَعْفٌ مِنْ حَيْثُ الْخَلْقُ أَوْ الْخَلْقُ». (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ص ۸۸۷) برخی از محققان اصل واحد را در معنای این واژه، حصول ضعف در اثر تأثیر عاملی دانسته‌اند؛ خواه این ضعف در عمل انسان باشد یا در بدن و فکر او یا در هر چیز دیگری. (مصطفوی، ۱۴۰۲: ج ۱۳، ص ۲۱۴) مطابق همین استظهار، در آیه «وَأَنَّ اللَّهَ مُوهِنٌ كَيْدِ الْكَافِرِينَ» (انفال: ۱۸) مقصود این است که خداوند تضعیف‌کننده حیله کافران است. (قرشی، ۱۴۱۲: ج ۷، ص ۲۵۶) در آیه «وَصَيَّبْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتُهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ» (لقمان: ۱۴)، مقصود از وهن روی وهن، ضعف روی ضعف (ضعف مضاعف) است؛ بدین معنا که مادرش او را با ناتوانی روی ناتوانی حمل کرد (به هنگام بارداری هر روز رنج تازه‌ای را متحمل شد). (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۱۳، ص ۴۵۳؛ طریحی، ۱۴۱۶: ج ۶، ص ۳۲۷؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۱۸، ص ۵۷۹) این واژه در احادیث نیز به معنای ضعف و سستی به کار رفته است؛ برای نمونه در سخن امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ (و لا وَاهِنًا فِي عِزِّهِ)، مقصود این است که فلان شخص، سست‌اراده و دارای رأی ضعیف نبود. (ابن اثیر، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۳۴) شیخ صدوق در فقیه و علل به سند خود از ابن شاذان روایت کرده است که حضرت رضا عَلَيْهِ السَّلَامُ در ضمن جواب مسألی که وی از آن جناب پرسیده بود، نوشت: «حَرَّمَ اللَّهُ الْفِرَارَ مِنَ الرَّحْفِ لِمَا فِيهِ مِنَ الْوَهْنِ فِي الدِّينِ...» (شیخ صدوق، ۱۳۸۶: ج ۲، ص ۴۸۱؛ همو، ۱۴۱۳: ج ۳، ص ۵۶۵)؛ «خداوند فرار از جنگ را حرام کرده است؛ زیرا موجب وهن دین می‌گردد». ظاهراً این واژه در میراث مکتوب فقهی نیز در همان معنای لغوی خود به کار رفته است و فقیهان بدون تعریف مشخص این اصطلاح، گاه برای تضعیف عمل یا فتوایی آن را موجب وهن دین دانسته‌اند. (ابن ادریس، ۱۴۲۹: ص ۲۶۳؛ تبریزی، ۱۴۲۷: ج ۵، ص ۳۲۱)

ارجحیتی که در تعالیم شریعت وجود دارد، حکومت اسلامی از اجرای برخی از احکام شرعی، به طور موقت، ممانعت به عمل می‌آورد و این منع از اجرای برخی از احکام، نه به خاطر نقص در احکام اسلام، بلکه به لحاظ شرایط ایجاد شده در سطح جامعه و در راستای حفظ اصول مهم‌تر دینی است.

البته این سخن نیز در جای خود درست است که دشمنان اسلام همواره نسبت به اعمال مسلمانان نگاهی تهاجمی دارند و آنها را به عناوین و بهانه‌های مختلف مورد هجمه قرار می‌دهند؛ لکن مسلم است که مسلمانان نباید با ارتکاب برخی اعمال، مقدمات لازم برای هجوم و تبلیغات آنها را فراهم سازند. در اثبات این منطق می‌توان به سخن خداوند در آیه ۱۰۸ سوره انعام استناد کرد که می‌فرماید: «به معبود کسانی که غیر خدا را می‌خوانند، دشنام ندهید. مبدا آنها نیز از روی ظلم و جهل، خدا را دشنام دهند».

ضرورت این رویکرد، مخصوصاً در عصر حاضر بیش از پیش احساس می‌شود؛ چراکه در روزگار کنونی، برخلاف ادوار گذشته، نمی‌توان برخی از چالش‌ها و واکنش‌هایی که با دستاویز حقوق بشر توسط جوامع غربی صورت می‌گیرد را نادیده انگاشت؛ زیرا اجرای مجازات‌های بدنی از یک سو بهانه‌ای برای افزایش تحریم‌ها و صدور قطعنامه‌های خصمانه و اسلام‌هراسانه، و از سوی دیگر ابزاری در جهت پیشبرد اهداف عداوت‌آمیز دشمنان دین در راستای تضعیف اسلام است. افزون بر آنکه پدیده اسلام‌هراسی و به طور کلی تبلیغات منفی می‌تواند اسلام‌ستیزی، انزوا و شکاف در اسلام، ارائه خوانش‌های غلط از قوانین شرعی و ایجاد بدبینی نسبت به آنها، معاندانگاری، تحقیر، برچسب‌زنی، از بین بردن تسامح و تساهل در افکار عمومی دیگر ادیان نسبت به مسلمانان و جلوگیری از ورود آنان به کشورهای غربی یا اخراج آنها را در پی داشته باشد.

از یکی از مسئولان پیشین قضایی جمهوری اسلامی منقول است که در یکی از ملاقات‌ها با حضرت امام خمینی علیه السلام، درباره اجرای حکم سنگسار در مورد

زنای محصنه از ایشان سؤال کرد. ایشان فرمود: «اجرای سنگسار فعلاً صلاح نیست. ما دشمنان زیادی داریم که علیه ما تبلیغات می‌کنند و ما با عمل خود، نباید موجبات تبلیغات دشمن را فراهم کنیم». (ر.ک: نوبهار، ۱۳۷۹ش، ص ۱۴۰)

مطابق همین منطق، فقهای امامیه نیز هر جا از وجود حکمی در شریعت، بیم تضعیف و خدشه‌دار شدن دین می‌رفته است، با استدلال‌هایی از قبیل اینکه حکم مزبور در شرایط کنونی موجب ضعف یا وهن دین و شریعت است، از مکلفان خواسته‌اند که از انجام آن پرهیز کنند؛ چراکه برای ایشان ناموجه و غیر قابل قبول بوده است که اگر حکمی جزئی منجر به تخریب چهره کلی دین و رمیده شدن خیل کثیری از آدمیان از اصل دین می‌شده است، همچنان بر روی آن پافشاری، و مصلحت حفظ دین و شریعت را در پای حکمی جزئی ذبح کنند.

مطابق با همین استظهار، برخی از فقیهان معتقدند مراد از اجرای حدود شرعی، اصلاح مجرم و بازداشت وی از انجام عمل حرام است. بنابراین اگر چنین غرضی حاصل نشود و اجرای حد، منجر به دوری بیشتر فرد از دین گردد - مثل اینکه موجب خروج وی از اسلام و الحاق به دشمنان و مخالفان گردد - در این صورت حاکم شرع می‌تواند از اجرای حد صرف نظر، یا اینکه اجرای آن را به زمان دیگری موکول کند. دلیل این امر نیز انصراف ادله اجرای حدود از چنین مواردی به مناسبت حکم و موضوع و متفاهم عرفی موجود در قضیه است. (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۶۶)

یکی از فقهای معاصر در پاسخ به این پرسش که اگر اجرای حدی در شرایطی خاص، موجب وهن اسلام و ایجاد تنفر نسبت به مقررات اسلامی در انظار و افکار عمومی شود، آیا اجرای آن جایز است، چنین پاسخ داده است که گرچه اجرای حدود منافع بی‌شماری را برای جامعه در شرایط طبیعی به همراه دارد، ولی اگر در شرایط خاصی مصلحت اقوا در ترک آن باشد، حاکم مسلمانان می‌تواند آن را ترک کند. بنابراین اگر اقامه برخی حدود با کیفیت ویژه

آن در منطقه‌ای خاص یا در همه مناطق یا در برهه‌ای از زمان، موجب تنفر افکار عمومی از اسلام و در نتیجه تضعیف اساس دین گردد، حاکم مسلمانان یا متولی حوزه قضا می‌تواند - بلکه موظف است - اقامه آن حد را تا زمان توجیه افکار عمومی نسبت به مقررات و حدود اسلامی و علت وضع آنها تعطیل کند. (منتظری، بی تا، ج ۲، ص ۵۰۹)

مطابق همین مبنا گفته شده است اگر اجرای حکم رجم یا بعضی حدود دیگر در زمانی منشأ عوارض منفی در جامعه شود و مثلاً موجب وهن مذهب و بدبینی مردم - هرچند در بعضی مناطق دنیا - به اصل مذهب گردد، به عنوان ثانوی باید اجرای آن موقتاً متوقف شود و همزمان، فلسفه حدود و احکام الهی با زبان روز و منطق و استدلال تبیین گردد. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۳۶۲)

شایان ذکر است که مناط وهن دین لزوماً از ناحیه‌ای بیرونی و از سوی دشمن خارجی تحمیل نمی‌شود؛ بلکه همین مقدار که عرفاً انجام عملی موجب وهن دین شود و میان مصلحت حکم و مصلحت مذهب تراحم برقرار گردد، در اجرای مفاد قاعده، کفایت می‌کند. بنابراین اگر در جامعه‌ای همه اجزای دین به منزله پیکری واحد و منظومه‌ای منسجم، مبنای عمل قرار نگیرد و مغفول واقع شود و حاکمیت - چه از لحاظ سستی و ناتوانی و چه از جهت آلودگی کارگزارانش - از اجرای متوازن و غیر تبعیض‌آمیز احکام و حدود الهی عاجز باشد، اجرای یک حد فرعی الهی، حکمت و ارزش موجود در بطن آن را در نگاه ناظر بیرونی از دست می‌دهد و مایه تضعیف و ادبار آن می‌شود.

بنابراین در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت اگر اجرای حدود شرعی - از قبیل اقامه آن در مساجد و مکان‌های مذهبی - موجب وهن دین و مذهب شود، مطابق منطق پویای فقه شیعه در این زمینه و نیز انفتاح باب اجتهاد در آموزه‌های امامیه، می‌توان به طور موقت، اجرای این حدود را تعطیل کرد.

نتیجه‌گیری

مطابق آنچه گذشت، اگرچه فقیهان امامی در عدم اجرای حد بر مجرمی که

به حرم مکه پناه برده است، اجماع دارند و معتقدند که پس از خروج از حرم باید بر وی حد جاری شود، لکن گذشته از این استثنا - که تقیید یا تخصیصی بر عمومات و اطلاقات لزوم اجرای حدود است - در سایر مواضع و مکان‌هایی که ادعای مشابهت حکم با حرم مکه می‌رود، محتاج به درنگ و تأمل بیشتری است. یکی از این مواضع - که در کلمات شمار کثیری از فقیهان، اجرای حدود جایز نبوده یا دست‌کم با کراهت مواجه است - حرم نبوی و مساجد هستند. نوشتار حاضر نظر به اهمیت اجرای حدود، مستندات ارائه شده توسط فقیهان را در اثبات مختار آنان مورد تبیین و تحلیل قرار داده و جملگی آنها را با اشکال و مناقشه همراه دانسته است؛ با این توضیح که تمامی روایاتی که مشهور در اثبات مدعای خویش به آنها تمسک جست‌ه‌اند، با ضعف سندی و ارسال مواجه است و از حیث دلالت نیز نمی‌توان به عموم و اطلاق آنها تمسک جست. البته ممکن است گروهی عمل مشهور را جابر ضعف سند قلمداد کنند؛ متنها باید توجه داشت چنین رویکردی، مبنایی است و محل مناقشه فقیهان امامی قرار دارد و بسیاری از ایشان چنین سخنی را نپذیرفته‌اند. افزون بر آن با توجه به فقدان کتب استدلالی در میراث بسیاری از فقیهان متقدم، استناد مشهور نیز به چنین روایاتی نامعلوم است. تمسک به اجماع نیز در مسئله نمی‌تواند رهگشا باشد؛ زیرا افزون بر نامعلوم بودن فتوای برخی از فقهای نخستین (اشکال صغروی)، به دلیل وجود روایات متعدد در مسئله، چنین اجماعی با محذور مدرکی بودن مواجه است (اشکال کبروی). لذا مقتضای قواعد نخستین باب، با ناتمام بودن ادله قول مشهور، جواز اجرای حدود در مساجد و مکان‌های شرعی است. البته ذکر این نکته نیز ضروری است که تحلیل مسئله در پرتو عناوین ثانوی، اقتضای این امر را دارد که اگر اجرای حدود شرعی - از قبیل اقامه آن در مساجد و مکان‌های مذهبی - موجب وهن دین و مذهب شود، می‌توان به طور موقت، اجرای این حدود را تعطیل کرد.

منابع

- موسسة النشر الاسلامى التابعة
لجامعة المدرسين بقم، چاپ اول.
۸. باميانى، غلامعلى (۱۹۹۷م)،
دروس فى الرسائل، قم،
دارالمصطفى عليه السلام للاحياء التراث،
چاپ اول.
۹. بجنوردى، حسن (۱۴۱۸ق)،
متهى الأصول، تهران، مؤسسه
العروج، چاپ اول.
۱۰. بحراني، يوسف بن احمد
(۱۴۰۵ق)، الحدائق الناضرة فى
أحكام العترة الطاهرة، قم، دفتر
انتشارات اسلامى، چاپ اول.
۱۱. تبريزى، جواد بن على (بى تا)،
أسس القضاء و الشهادة، ۱ جلد،
قم، دفتر مؤلف، چاپ اول.
۱۲. ——— (۱۴۲۷ق)، صراط
النجاة، ۷ جلد، قم، دارالصدیقه
الشهيده، چاپ اول.
۱۳. جوهرى، اسماعيل بن حماد
(۱۴۱۰ق)، الصحاح، ۶ جلد،
بيروت، دارالعلم، چاپ اول.
۱۴. حر عاملى، محمد بن حسن
(۱۴۰۹ق)، وسائل الشيعه، ۳۰ جلد،
قم، مؤسسه آل البيت، چاپ اول.

۱. ابن ابى جمهور، محمد بن على
(۱۴۰۵ق)، عوالى اللئالى العزیزیه، ۴
جلد، قم، دارسيدالشهداء، چاپ اول.
۲. ابن اثير، مبارك بن محمد (بى تا)،
النهاية فى غريب الحديث والأثر، ۵
جلد، قم، مؤسسه مطبوعاتى
اسماعيليان، چاپ اول.
۳. ——— (۱۴۲۹ق)، أجوبة مسائل
و رسائل، قم، دليل ما، چاپ اول.
۴. ابن ادريس، محمد بن منصور
(۱۴۱۰ق)، السرائر الحاوى لتحرير
الفتاوى، ۳ جلد، قم، دفتر انتشارات
اسلامى، چاپ دوم.
۵. ابن حيون، نعمان بن محمد
(۱۳۸۵ق)، دعائم الإسلام، ۲ جلد،
قم، مؤسسه آل البيت، چاپ دوم.
۶. ابن منظور، محمد بن مكرم
(۱۴۱۴ق)، لسان العرب، ۱۵ جلد،
بيروت، دارالفكر، چاپ سوم.
۷. انصارى، مرتضى بن محمدامين
(۱۴۱۶ق)، فرائد الاصول، قم،

۱۵. حکیم، سیدمحسن (۱۴۱۶ق)، مستمسک العروة الوثقی، ۱۴ جلد، قم، مؤسسة دارالتفسیر، چاپ اول.
۱۶. خویی، سیدابوالقاسم (۱۳۹۳ق)، مصباح الفقاهة (المکاسب)، ۷ جلد، قم، انتشارات فقاہت، چاپ اول.
۱۷. _____ (۱۴۱۸ق)، موسوعة الإمام الخوئی، ۳۳ جلد، قم، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی رحمته الله، چاپ اول.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، در یک جلد، لبنان، دارالعلم - الدار الشامیه، چاپ اول.
۱۹. سبزواری، سیدعبدالأعلى (۱۴۱۳ق)، مهذب الأحكام، ۳۰ جلد، قم، مؤسسه المنار، چاپ چهارم.
۲۰. شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۷ق)، الدروس الشرعية فی فقه الإمامیة، ۳ جلد، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
۲۱. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی (۱۴۰۸ق)، الرعاية فی علم الدراية، قم، مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، چاپ اول.
۲۲. _____ (۱۴۱۴ق)، حاشية الإرشاد، ۴ جلد، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
۲۳. _____ (۱۴۰۲ق)، روض الجنان فی شرح إرشاد الأذهان، قم، انتشارات دفتر تبلیغات، چاپ اول.
۲۴. شیخ بهایی، محمد بن حسین (۱۴۲۹ق)، جامع عباسی و تکمیل آن، ۱ جلد، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۲۵. شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۶ق)، علل الشرائع، ۲ جلد، قم، کتابفروشی داوری، چاپ اول.
۲۶. _____ (۱۴۱۳ق)، من لا يحضره الفقيه، ۴ جلد، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
۲۷. صاحب جواهر، محمدحسن (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ۴۳ جلد، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ هفتم.
۲۸. طباطبایی کربلایی، علی بن محمد علی (۱۴۱۸ق)، ریاض المسائل، ۱۶ جلد، قم، مؤسسه آل البيت، چاپ اول.
۲۹. طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶ق)، مجمع البحرين، ۶ جلد، تهران، کتابفروشی مرتضوی، چاپ اول.

الشرائع، قم، انتشارات کتابخانه آية الله مرعشي، چاپ اول.

۳۹. فاضل هندی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق)، كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.

۴۰. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، کتاب العین، ۸ جلد، قم، نشر هجرت، چاپ اول.

۴۱. فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۰۶ق)، مفاتیح الشرائع، قم، کتابخانه آية الله مرعشي نجفی، چاپ اول.

۴۲. فیومی، احمد بن محمد (بی تا)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم، منشورات دارالرضی، چاپ اول.

۴۳. قرشی، سید علی اکبر (۱۴۱۲ق)، قاموس قرآن، ۷ جلد، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چاپ ششم.

۴۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، ۸ جلد، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.

۴۵. مجلسی، محمد تقی بن مقصود علی (۱۴۱۴ق)، لوامع صاحبقرانی، ۸ جلد، قم، اسماعیلیان، چاپ دوم.

۳۰. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، الخلاف، ۶ جلد، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.

۳۱. _____ (۱۳۸۷ق)، المبسوط فی فقه الإمامیه، ۸ جلد، تهران، المكتبة المرتضویة لإحياء، چاپ سوم.

۳۲. _____ (۱۴۰۰ق)، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، ۱ جلد، بیروت، دارالکتب العربی، چاپ دوم.

۳۳. _____ (۱۴۰۷ق)، تهذیب الأحكام، ۱۰ جلد، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.

۳۴. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۴ق)، تذکرة الفقهاء، ۱۴ جلد، قم، مؤسسه آل البيت، چاپ اول.

۳۵. _____ (۱۴۱۳ق)، مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، ۹ جلد، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.

۳۶. _____ (۱۴۱۰ق)، إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.

۳۷. فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۳۰ق)، دراسات فی الأصول، قم، مرکز فقه الاثمه الاطهار علیها السلام، چاپ اول.

۳۸. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، التنقیح الرائع لمختصر

۴۶. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ق)، **شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام**، قم، اسماعیلیان، چاپ دوم.
۴۷. محقق کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۴ق)، **جامع المقاصد فی شرح القواعد**، قم، مؤسسه آل البیت، چاپ دوم.
۴۸. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ۲۰ جلد، بیروت، دارالفکر، چاپ اول.
۴۹. مصطفوی، حسن (۱۴۰۲ق)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، ۱۴ جلد، تهران، مرکز کتاب، چاپ اول.
۵۰. مظفر، محمدرضا (۱۳۷۰ش)، **اصول الفقه**، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم.
۵۱. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، **المقنعة**، ۱ جلد، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، چاپ اول.
۵۲. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ق)، **مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان**، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۵۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۷ق)، **استفتانات جدید**، ۳ جلد، قم، انتشارات مدرسه امام علی علیه السلام، چاپ دوم.
۵۴. منتظری، حسینعلی (بی تا)، **رساله استفتانات**، ۳ جلد، قم، اول، بی جا، بی تا.
۵۵. منتظری، حسینعلی (۱۴۲۳ق)، **معارف و احکام نوجوانان**، قم، نشر سراسی، چاپ اول.
۵۶. موسوی عاملی، محمد بن علی (۱۴۱۱ق)، **مدارک الأحکام**، بیروت، مؤسسه آل البیت، چاپ اول.
۵۷. نوبهار، رحیم (۱۳۷۹ش)، «اهداف مجازات‌ها در جرایم جنسی مستوجب حد»، نامه مفید، شماره ۲۳.
۵۸. نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ق)، **مستدرک الوسائل**، ۱۸ جلد، بیروت، مؤسسه آل البیت، چاپ اول.
۵۹. هاشمی شاهرودی، سید محمود و دیگران (۱۴۲۶ق)، **فرهنگ فقه**، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، چاپ اول.
۶۰. _____ (۱۴۲۳ق)، **قراءات فقهية معاصرة**، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، چاپ اول.

٦١. همدانی، آقارضا بن محمد هادی
(١٤١٦ق)، مصباح الفقيه، ١٤ جلد،
قم، مؤسسة الجعفرية، چاپ اول.
٦٢. یزدی، سید محمد کاظم

(١٤٢٨ق)، العروة الوثقی، ٢ جلد،
قم، انتشارات مدرسه امام علی،
چاپ اول.

حکم عمره تمتع در فرض خروج از مکه قبل از انجام حج

حسام‌الدین ربانی^۱

چکیده

نوشتار پیش‌رو درصدد بررسی حکم عمره تمتع، در فرضی است که متمتع قبل از انجام حج تمتع از مکه خارج شود. در این صورت، اگر متمتع در همان ماه قمری انجام عمره به مکه بازگردد به اتفاق فقیهان امامیه، عمره تمتع او صحیح است؛ البته برخی از فقیهان معاصر، معتقدند عمره تمتع فردی که بدون عذر از مکه خارج شده باشد، باطل است. اما حکم عمره تمتع در صورت بازگشت در غیر ماه انجام عمره، مورد اختلاف است. گرچه مشهور فقها در این فرض، قائل به لزوم تجدید عمره، به نیت تمتع شده‌اند؛ اما برخی فقیهان معاصر، احرام و انجام عمره جهت ورود مجدد را لازم ندانسته یا در صورتی که مکلف از میقات بگذرد لازم دانسته‌اند. برخی نیز ملاک در لزوم تجدید عمره را گذشت سی روز از انجام عمره اول قرار داده‌اند و معتقد شده‌اند با فرض ورود به مکه در غیر ماه خروج و گذشت کمتر از یک ماه، انجام دوباره عمره تمتع از باب احتیاط، لازم است.

نتایج حاصل از این تحقیق که به صورت کتابخانه‌ای و نرم‌افزاری و با تحلیل ادله صورت گرفته، حاکی از تأثیرپذیری مسئله مورد گفت‌وگو از حکم خروج از مکه، بعد از عمره تمتع و در زمان بازگشت به مکه قبل از انجام حج است و در هر صورت به نظر می‌رسد قول به لزوم تجدید عمره به نیت تمتع در فرض جهت ورود به مکه در غیر ماه قمری انجام عمره، به صواب نزدیک‌تر است. کلیدواژه‌ها: تمتع، خروج از مکه، عمره، ماه قمری و نهی ارشادی.

۱. استادیار گروه فقه و حقوق دانشکده الهیات دانشگاه قرآن و حدیث (hesamrabbani921@yahoo.com)

حج تمتع از یک جهت با دو قسم دیگر حج یعنی، «افراد» و «قران» تفاوت دارد و آن عبارت است از اینکه متمتع باید قبل از انجام حج، عمره تمتع را در ماه‌های حج همان سال به‌جا آورد. با توجه به اینکه بین عمره و حج تمتع می‌تواند زمانی در حدود یک یا دو ماه یا کمی کمتر و بیشتر فاصله باشد، گاهی ممکن است که مکلف بخواهد بعد از ادای عمره تمتع از مکه خارج شود. ملاحظه روایات حج، حاکی از این است که شارع، عمره‌گزار را از خروج از مکه پس از انجام عمره تمتع منع نموده است. (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۴۴۲؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۲۵۴) از طرف دیگر، ممکن است به ضرورت یا حتی بدون دلیل، متمتع پس از انجام عمره از شهر مکه بیرون رود. در این صورت بازگشت او به شهر مکه می‌تواند در همان ماه قمری که خارج شده و یا در ماه بعد از آن باشد. همچنین به اتفاق همه فقیهان امامیه هر کس که بخواهد به شهر مکه داخل شود باید با حالت احرام وارد گردد؛ مگر اینکه از زمان احلال او از احرام به جهت ورود به مکه، یک ماه نگذشته باشد که در این صورت در ورود مجدد نیازمند به احرام نیست. (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۸۲؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۷، ص ۳۸۰؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۵، ص ۱۲۳؛ نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۳، ص ۳۲۶)

با توجه به آنچه بیان شد پرسش‌های زیر مطرح می‌شود:

۱. خروج از مکه به خاطر ضرورت و نیاز یا بدون آن، چه تأثیری بر حکم عمره‌ای که با نیت تمتع انجام گرفته، دارد؟
۲. آیا عمره انجام گرفته صحیح است یا مکلف باید عمره تمتع خود را تجدید نماید؟
۳. ملاک در لزوم تجدید عمره چیست؟ خروج از مکه و بازگشت به آن پس از یک ماه یا تغییر ماه قمری ولو از زمان انجام عمره یک ماه نگذشته باشد؟

قبل از پاسخ به این پرسش‌ها لازم است نظرات فقها در مورد خروج از مکه بعد از عمره تمتع و نیز حکم عمره مزبور در فرض‌های مختلف بررسی شود.

۱. اقوال فقها

الف) حکم خروج از مکه بعد از ادای عمره تمتع

یک - عدم جواز خروج: این قول به مشهور فقیهان امامیه نسبت داده شده است. (انتساب حکم مزبور به مشهور فقها در کتاب‌های ذیل قابل مشاهده است: علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۳، ص ۱۹۹؛ آملی، ۱۳۸۰ق، ج ۱۲، ص ۳۵۴؛ حسینی شاهرودی، ۱۴۰۲ق، ج ۲۰، ص ۲۲. همچنین قائلین به عدم جواز از این قرارند: ابن حمزه، ۱۴۰۸ق، ص ۱۷۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۳۸؛ ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۰۰؛ فخر المحققین، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۲۶۲؛ شهید اول، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۳۵؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۱۴؛ شهید ثانی، ۱۴۱۹ق، ص ۳۳۸؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۷، ص ۱۷۴؛ محقق سبزواری، ۱۲۴۷ق، ج ۲، ص ۶۹۸)

دو - جواز خروج همراه با کراهت: (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۳۶۳؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۸۱؛ محقق حلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۹۹؛ علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۵۹۹؛ همسو، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۱۵۱؛ همسو، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۴۴۷؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۵۲۵؛ انصاری، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۲۴۵؛ ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۲۳؛ اشتهاردی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۲، ص ۳۸)

البته برخی معتقدند در صورتی که مکلف بداند در فرض خروج از مکه، حج از او فوت نمی‌شود، خروج از مکه کراهت ندارد. (فیاض، ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص ۱۲۸؛ یزدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۶۱۷)

سه - وجوب طریقی بقاء در مکه بعد از اتمام عمره تمتع: (سبزواری، عبد الاعلی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۲، ص ۳۶۴ و ۳۶۸) از این رو خروج از مکه بدون احرام و با شرط وثوق و اطمینان به امکان بازگشت به مکه، جایز است. (فیاض، ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص ۱۲۸)

چهار- برخی نیز برآنند که نهی از خروج، ارشادی است. (یزدی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۶۱۸)

در عصر حاضر نیز مراجع عظام تقلید اختلاف نظر دارند. برخی معتقدند خروج از مکه جز در صورت نیاز جایز نیست؛ برخی احتیاط را در عدم خروج دانسته و برخی دیگر جواز خروج را به اطمینان از امکان بازگشت به مکه برای انجام حج تمتع منوط کرده‌اند. (مظاهری، ۱۳۹۷ق، ص ۳۴۷-۳۴۸)

ب) حکم عمره تمتع در فرض خروج

یک - به طور مطلق، یا در صورت عدم نیاز به خروج از مکه عمره تمتع باطل است. (فیاض، ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص ۱۲۹؛ شبیری زنجانی، ۱۴۲۱ق، ص ۲۰۱)
دو- تبدیل به عمره مفرده و لزوم تجدید عمره تمتع در فرض بازگشت در غیر ماه قمری انجام عمره (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۳۶۳؛ ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۸۱؛ محقق حلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۹۹؛ علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۵۹۹؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۵۲۵؛ ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۲۳؛ مظاهری، ۱۳۹۷ق، ص ۳۶۴)

سه - تبدیل به عمره مفرده و لزوم تجدید عمره تمتع در فرض بازگشت در ماه قمری بعد و عبور از میقات، (مکارم شیرازی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۴)
چهار- صحت عمره تمتع و عدم لزوم تجدید آن. (یزدی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۶۱۷؛ مظاهری، ۱۳۹۷ق، ص ۳۶۵)

۲. مستند اقوال

از آنجا که تنها مستند اقوال فوق، روایات مربوط به خروج از مکه پس از انجام عمره تمتع است، به بررسی این روایات می‌پردازیم:

الف) روایت صحیح حماد بن عیسی از امام صادق علیه السلام

حضرت فرمودند: «هرکس برای انجام عمره تمتع وارد مکه شود، نمی‌تواند

از مکه خارج شود تا حجش را انجام دهد و اگر لازم شد به عسفان یا طائف یا ذات عرق برود، با احرام حج برود و با لبیک حج وارد شود و پیوسته بر احرامش باقی است و اگر به مکه بازگشت، در حال احرام بازگردد و به خانه کعبه برای طواف نزدیک نشود تا اینکه با سایر حجاج و با همان احرام به منا برود و اگر خواست می‌تواند به مکه نیامده، به منا رود. از امام ع پرسیدم: اگر نداند و به مدینه یا به سمتی بدون احرام رفته، سپس در اوایل حج در ماه‌های حج برگردد و بخواهد حج گزارد آیا مُحْرَم وارد شود یا بدون احرام؟ فرمودند: «اگر در همان ماه برمی‌گردد بدون احرام داخل شود و اگر در غیر آن ماه به مکه وارد می‌شود، با حالت احرام داخل شود.» گفتم: کدام یک از دو احرام، احرام عمره تمتع محسوب می‌شود؟ احرام اول یا دوم؟ فرمودند: «احرام اخیر و همان است که عمره تمتع او محسوب می‌شود و همان است که مکلف به سبب انجام آن محبوس است تا حج را انجام دهد.» گفتم: چه فرقی است بین عمره مفرده و تمتع، هرگاه مکلف در ماه‌های حج به مکه وارد شود؟ فرمودند: «زمانی که مکلف برای عمره مفرده محرم شده و از احرام بیرون می‌آید ریختن خونی بر عهده‌اش نیست و به سبب انجام آن تا انجام حج، محبوس نمی‌شود؛ زیرا نیت انجام حج نداشته است.»^۱ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص: ۴۴۲)

از این روایت چند نکته قابل برداشت است:

یک - در نگاه اول، عبارت «لم یکن له ان یخرج حتی یقضی الحج» بر نهی از

۱. علی بن ابراهیم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن أبي عبد الله ع قال: «من دخل مكة متمتعاً في أشهر الحج لم يكن له أن يخرج حتى يقضي الحج فإن عرّضت له حاجة إلى عسفان أو إلى الطائف أو إلى ذات عرق خرج محرماً ودخل ملبياً بالحج، فلا يزال على إحرامه فإن رجع إلى مكة رجع محرماً ولم يقرب البيت حتى يخرج مع الناس إلى منى على إحرامه وإن شاء كان وجهه ذلك إلى منى» قلت: فإن جهل و خرج إلى المدينة أو إلى نحوها بغير إحرام ثم رجع في إبان الحج في أشهر الحج يريد الحج أيدخلها محرماً أو بغير إحرام؟ فقال: «إن رجع في شهره دخل بغير إحرام وإن دخل في غير الشهر دخل محرماً»، قلت: فأبي الإحرامين والمتعتين منعة؟ الأولى أو الأخيرة؟ قال: «الأخيرة وهي عمرته وهي المختبئ بها التي وصلت بحججه» قلت: فما فرق بين المفردة وبين عمره المتعة إذا دخل في أشهر الحج؟ قال: «أحرم بالعمرة وهو بنوي العمرة ثم أحل منها ولم يكن عليه دم ولم يكن محتسباً بها لأنه لا يكون بنوي الحج»

خروج از مکه و حرمت تکلیفی خروج پس از انجام عمره تمتع دلالت دارد؛ اما با نگاه دقیق به مضمون روایت و آنچه مورد سؤال راوی قرار گرفته می‌توان گفت نهی در فقره مزبور، در ارشادی بودن ظهور دارد و هادی به شرطیت اتصال این عمره به حج در صحت حج تمتع و تمتع بودن عمره انجام گرفته است؛ نظیر نهی در روایت مشهور نبوی «لا تبع ما لیس عندک» که ارشاد به شرطیت ملکیت بایع نسبت به مبیع در صحت بیع است. به عبارت دیگر، چنین به نظر می‌رسد که امام علیه السلام در صدد بیان حکم تکلیفی خروج از مکه نیستند، بلکه نهی برای بیان این مطلب است که شرط تمتع محسوب شدن عمره‌ای که در ماه حج انجام گرفته و صحت حج تمتع بعد از آن این است که این عمره به حج تمتع متصل شود و مکلف با خروج از مکه و ورود در غیر ماهی که عمره تمتع را انجام داده، بین عمره و حج تمتع فاصله نیندازد.

شاهد بر اینکه امام علیه السلام در صدد بیان حرمت خروج نبوده‌اند این است که راوی نیز بیان شرطیت را از کلام امام علیه السلام فهمیده و لذا سؤال او درباره لزوم و عدم لزوم تکرار عمره، نسبت به فردی است که از روی جهل، بدون احرام حج از مکه خارج شده است. در حالی که اگر هدف امام علیه السلام بیان حرمت تکلیفی خروج بود، باید راوی نیز همین مطلب را از کلام امام علیه السلام متوجه می‌شد و سؤال او چنین می‌بود که اگر فردی از روی جهالت بعد از انجام عمره از مکه خارج شود چه چیزی بر عهده اوست؟ به عبارت دیگر، راوی باید در وهله اول، از حکم و وظیفه مکلف پس از ارتکاب نهی و سپس از تأثیر آن بر عمره انجام شده سؤال می‌نمود و نیز بر امام علیه السلام لازم بود از لزوم استغفار یا کفاره مترتب بر خروج نیز سخن به میان می‌آورد؛ زیرا حضرت در مقام بیان حکم چنین فردی بوده‌اند و عدم تبیین حکم، مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت و اغراء به جهل است.

دو- به نظر می‌رسد امر امام علیه السلام به احرام حج هنگام خروج نیز از باب احتیاط و مراعات مکلف است تا در صورتی که نتواند در همان ماه خروج، به مکه

برگردد، نیازی به انجام عمره نداشته و حج از او فوت نشود و الا اگر خروج از مکه موضوعیت داشته و حرمت آن از این باب نباشد، در فرضی که مکلف بدون احرام حج از مکه خارج شده و در همان ماه بازمی‌گردد نیز مرتکب عمل حرامی شده که تذکر آن و احکام مترتب بر آن بر امام علیه السلام لازم است و این در حالی است که در کلام امام علیه السلام اثری از این مطلب یافت نمی‌شود.

گفتنی است چنانچه احتمال فوق پذیرفته نشود حداقل می‌تواند مانع از ظهور نهی در حرمت تکلیفی گردد و همین احتمال برای حکم به عدم قابلیت روایت جهت استفاده حکم حرمت خروج از مکه پس از انجام عمره تمتع، کافی است. سه - ملاک در لزوم تجدید عمره، بازگشت به مکه در غیر ماهی است که از مکه خارج شده است و کلمه «شهر» در فقره «غیر الشهر» به قرینه اضافه «غیر» به «شهر» در مجموع یک ماه قمری و نه سی روز ظهور دارد. چهار- از آنجا که مقصد خروج در کلام راوی و نه امام علیه السلام بیان شده، می‌توان گفت تأثیری در حکم احرام هنگام ورود به مکه ندارد. از این رو چنانچه مکلف از مکه خارج شود، خواه به مقدار کم یا زیاد از مکه دور شده و از آن فاصله بگیرد در هنگام بازگشت باید با احرام وارد شود.

ب) روایت صحیح معاویه بن عمار از امام صادق علیه السلام

حضرت فرمودند: «حج تمتع به جا بیاور پس به خدا سوگند تمتع از همه انواع حج بافضیلت‌تر است». سپس فرمودند: «اهل مکه می‌گویند عمره چنین شخصی عراقی و حجش مکی است، دروغ می‌گویند! آیا این چنین نیست که عمره‌اش مرتبط با حج است؛ به طوری که تمتع از مکه خارج نمی‌شود تا حج را انجام دهد.»^۱ (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۳۰۱)

۱. وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى وَ ابْنِ أَبِي عَمْرٍ وَ ابْنِ الْمُغْبِرَةِ كُلِّهِمْ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام فِي حَدِيثٍ قَالَ: «تَمَتَّعَ فَهُوَ وَاللَّهِ أَفْضَلُ» ثُمَّ قَالَ: «إِنَّ أَهْلَ مَكَّةَ يَقُولُونَ إِنَّ عُمَرَتَهُ عِرَاقِيَّةٌ وَ حَجَّتَهُ مَكِّيَّةٌ كَذَبُوا أَوْ لَيْسَ هُوَ مُرْتَبِطًا بِالْحَجِّ لَا يَخْرُجُ حَتَّى يَقْضِيَهُ.»

این روایت به خوبی بر محور بودن مسئله ارتباط عمره و حج تمتع دلالت دارد. در این روایت امام علیه السلام به تکذیب سخن کسانی پرداخته اند که عمره تمتع را عراقی و حجش را مکی دانسته اند. این تکذیب و تأکید بر ارتباط و اتصال عمره تمتع به حج، حاکی از این است که مقصود تکذیب شدگان از این کلام، جدا بودن عمره تمتع از حج آن و امکان فاصله انداختن در ادای هریک از این دو بوده است. بنابراین این تکذیب و تأکید در کلام امام علیه السلام و عبارت «أَوْلَيْسَ هُوَ مُرْتَبِطًا بِالْحَجِّ» می تواند مانع از حمل عبارت «لَا يُخْرَجُ حَتَّى يَقْضِيَهُ» بر حرمت خروج شود و ارشادی بودن نهی را به ذهن متبادر می سازد. بدین معنا که عمره و حج تمتع در صورتی صحیح انجام می گیرد که عمره تمتع به حجش متصل و مرتبط باشد.

ج) روایت مرسله صدوق از امام صادق علیه السلام

حضرت فرمودند: «زمانی که متمتع بخواهد از مکه به سوی برخی مکانها خارج شود، چنین حقی ندارد؛ زیرا عمره تمتع مرتبط با حج است تا اینکه حج را انجام دهد مگر اینکه بداند حج از او فوت نمی شود و اگر با این علم خارج شود و در همان ماهی که خارج شده بود بازگردد، می تواند بدون مُحْرَم شدن به مکه داخل شود و اگر در غیر آن ماه داخل مکه شود باید با احرام وارد شود.»^۱ (همان، ص ۳۰۴)

این روایت که از مراسیل شیخ صدوق رحمته الله است، به صراحت بر ارشادی بودن نهی از خروج دلالت دارد و بر فرض عدم پذیرش ارشادی بودن، حرمت خروج در فرض علم به عدم فوت حج مورد استثنا قرار گرفته است و این استثنا به خوبی دلالت دارد بر اینکه علت حرمت خروج، فوت شدن حج از مکلف

۱. مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ علیه السلام: «إِذَا أَرَادَ التَّمَتُّعُ الْخُرُوجَ مِنْ مَكَّةَ إِلَى بَعْضِ الْمَوَاضِعِ فَلَيْسَ لَهُ ذَلِكَ لِأَنَّهُ مُرْتَبِطٌ بِالْحَجِّ حَتَّى يَقْضِيَهُ إِلَّا أَنْ يَعْلَمَ أَنَّهُ لَا يَفُوتُهُ الْحَجُّ وَإِنْ عَلِمَ وَخَرَجَ وَعَادَ فِي الشَّهْرِ الَّذِي خَرَجَ فِيهِ دَخَلَ مَكَّةَ مُجَلًّا وَإِنْ دَخَلَهَا فِي غَيْرِ ذَلِكَ الشَّهْرِ دَخَلَهَا مُحْرِمًا.»

است و اگر متمتع یقین داشته باشد که قبل از زمان حج تمتع می‌تواند به مکه بازگردد، خروج از مکه در حق او حرام نخواهد بود. البته پذیرفتن هر یک از دلالات فوق، مبتنی بر قبول و اعتبار مراسیل شیخ صدوق رحمته الله است.

د) روایت صحیح اسحاق بن عمار از امام کاظم علیه السلام

از حضرت در مورد متمتعی سؤال کردم که به مکه آمده و اعمال عمره‌اش را انجام داده است، اما حاجتی برایش پیش آمده و از مکه به سمت مدینه یا ذات عرق یا برخی از معادن رفته است، فرمودند: «اگر در غیر ماهی که عمره تمتع را انجام داده بازمی‌گردد، باید با احرام و انجام عمره داخل شود؛ زیرا برای هر ماهی عمره‌ای است و او برای انجام حج در گرو است.» گفتم: اگر در همان ماهی که از مکه خارج شده بازگردد؟ فرمودند: «پدرم در اینجا (مکه) مجاور بود، از مکه خارج شد و در این حال به برخی از این‌ها برخورد کرد، در بازگشت به ذات عرق رسید، از آنجا برای حج مُحرم شده و داخل مکه شد درحالی که برای انجام حج مُحرم شده بود.»^۱ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۴۴۲)

نکات ذیل از این روایت قابل استفاده است:

یک - در این روایت، خروج از مکه مورد نهی نیست، بلکه متمتع ملزم شده در فرض بازگشت به مکه در غیر ماهی که اعمال عمره تمتع خود را در آن انجام داده، با احرام بازگردد.

دو- در پاسخ امام علیه السلام به سؤال دوم راوی، اشاره و استناد امام علیه السلام به رفتار پدر بزرگوارشان در خروج از مکه بدون احرام صورت گرفته است. از آنجا که جواب امام علیه السلام باید مطابق با سؤال راوی یا حداقل در راستای سؤال وی باشد

۱. أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجُبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَجْجِيٍّ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عليه السلام عَنِ الْمُتَمَتِّعِ بِحِجِّيٍّ فَيَقْضِي مُتَمَتِّعَهُ ثُمَّ يَتَدَوُّ لَهُ الْحَاجَةُ فَيَخْرُجُ إِلَى الْمَدِينَةِ أَوْ إِلَى ذَاتِ عِرْقٍ أَوْ إِلَى بَعْضِ الْمَعَادِنِ؛ قَالَ: «بِرَجْعٍ إِلَى مَكَّةَ بِعُمْرَةٍ إِنْ كَانَ فِي غَيْرِ الشَّهْرِ الَّذِي يَتَمَتَّعُ فِيهِ لِأَنَّ لِكُلِّ شَهْرٍ عُمْرَةً وَهُوَ مُرْتَمِّنٌ بِالْحَجِّ» قُلْتُ: فَإِنْ دَخَلَ فِي الشَّهْرِ الَّذِي خَرَجَ فِيهِ؟ قَالَ: «كَانَ أَبِي مُجَاوِرًا هَاهُنَا فَخَرَجَ مُتَلَقِّيًا بِبَعْضِ هَؤُلَاءِ فَلَمَّا رَجَعَ بَلَغَ ذَاتَ عِرْقٍ أَخْرَمَ مِنْ ذَاتِ عِرْقٍ بِالْحَجِّ وَدَخَلَ وَهُوَ مُحْرَمٌ بِالْحَجِّ.»

و با توجه به اینکه ادامه سؤال راوی از لزوم و عدم لزوم تکرار عمره نسبت به متمتعی است که اعمال عمره را انجام داده و بدون احرام حج از مکه خارج شده و سپس در همان ماه خروج بازگشته است، باید فعل امام علیه السلام نیز خروج از مکه بدون احرام حج بعد از انجام عمره تمتع و ورود به مکه در همان ماه خروج باشد تا بتواند به عنوان پاسخ به سؤال راوی مورد استناد قرار گیرد. به عبارت دیگر امام علیه السلام با این گونه پاسخ به راوی فهمانده‌اند که اگر برخورد پدرشان با اهل سنت و مسئله تقیه نبود - چون بازگشت به مکه در همان ماه خروج صورت گرفته - نیاز به احرام نبود و احرام پدرشان برای حج در ذات عرق نیز از باب تقیه یا ضرورت خروج بوده است. به هر روی باید گفت خروج از مکه بدون احرام حج، مستند به فعل امام علیه السلام بوده و جایز است. بله! ممکن است گفته شود وظیفه مجاور، انجام حج افراد است و امام علیه السلام پس از خروج از مکه، هنگام بازگشت، برای انجام حج افراد از ذات عرق محرم شده‌اند، اما این مطلب چندان قابل پذیرش نیست؛ چون در این صورت، رفتار امام علیه السلام نمی‌تواند پاسخ به سؤال راوی باشد.

سه - فقره «لَا نَ لِكُلِّ شَهْرٍ عُمْرَةٌ وَ هُوَ مُرْتَهِنٌ بِالْحَجِّ» که به عنوان تعلیل برای لزوم احرام هنگام ورود به مکه بیان شده، بر نکات زیر دلالت دارد:

اول: علت وجوب رجوع به مکه، عمره متمتعی است که مکلف انجام داده و ذمه‌اش برای اتمام آن به عنوان عمره تمتع، به انجام حج، مشغول شده است.
دوم: ورود به مکه در هر ماه باید با احرام باشد و این احرام در ابتدای ورود به مکه، برای ورود و خروج از این شهر در همان ماه انجام عمره، کافی است.
سوم: با توجه به روایت اول، عمره دومی که انجام می‌گیرد از آن جهت که به حج متصل می‌شود، عمره تمتع محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، ملاک در عمره تمتع بودن، اتصالش به حج است.

چهارم: علت وجوب انجام عمره دوم، ورود به مکه در غیر ماهی است که عمره تمتع انجام گرفته است نه بطلان عمره تمتع به دلیل خروج از مکه. از این

رو چنانچه مکلف بدون احرام وارد مکه شود، گرچه معصیت کرده، اما دلیلی بر بطلان عمره تمتعی که انجام داده وجود ندارد.

هـ) روایت صحیح حلبی از امام صادق علیه السلام

از حضرت در مورد تمتعی سؤال کردم که می خواهد بعد از اعمال عمره، از مکه به طائف برود. فرمودند: «از مکه به احرام حج مُحرم شود و دوست ندارم جز با احرام از مکه خارج شود و از طائف نگذرد همانا طائف به مکه نزدیک است.»^۱ (همان، ص ۴۴۳)

در این روایت نیز خروج از مکه مورد نهی قرار نگرفته است، مگر اینکه گفته شود عبارت «ما احب» در حرمت ظهور دارد، لکن برفرض پذیرش این ظهور در حرمت نیز نمی توان از روایت، حرمت خروج از مکه را برداشت نمود؛ زیرا اگر خروج از مکه موضوعیت داشته و حرام باشد، وجهی برای نهی از عبور از طائف و بیان نزدیک بودنش به مکه نیست؛ زیرا بر فرض حرمت خروج، دور یا نزدیک بودن نقطه بیرون از مکه نمی تواند در حرمت خروج از مکه اثرگذار باشد، در صورتی که اگر کراهت امام علیه السلام از این باب باشد که ممکن است با خروج مکلف از مکه وی نتواند برای انجام اعمال حج، خود را به مکه یا عرفات برساند، نهی از عبور از طائف قابل توجیه و به جاست و بیانگر این است که مکلف باید احتیاط نموده و تا حدی از مکه دور شود که بتواند به مکه بازگشته و به انجام اعمال حج بپردازد.

۳. نقد و بررسی و بیان قول مختار

با توجه به قرائن موجود در روایات مورد گفت و گو که بر ارشادی بودن نهی از خروج مکه دلالت داشت، معلوم شد قول به جواز خروج از مکه بعد از

۱. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ يَتَمَتَّعُ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ بِرَيْدِ الْخُرُوجِ إِلَى الطَّائِفِ، قَالَ: «يَهْلُ بِالْحَجِّ مِنْ مَكَّةَ وَمَا أَحْبَبُّ لَهُ أَنْ يُخْرَجَ مِنْهَا إِلَّا مُحْرَمًا وَلَا يَتَجَاوَزُ الطَّائِفَ إِتْمًا قَرِيبَةً مِنْ مَكَّةَ.»

عمره تمتع به طور مطلق به صواب نزدیک تر است. البته در صورتی که این نظریه مورد پذیرش قرار نگیرد، حداقل می توان ادعا نمود در فرضی که مکلف اطمینان دارد با خروج از مکه و بازگشت به موقع، حج تمتع از او فوت نمی شود، یا بعلاوه اینکه از باب ضرورت و حاجت خارج شده باشد خروج از مکه حرام نیست؛ هر چند توقف داشتن جواز خروج از مکه بر ضرورت و حاجت، و قائل شدن به بطلان عمره تمتع در فرض خروج بدون حاجت، چندان صحیح به نظر نمی رسد؛ زیرا اگر فقیه، نهی از خروج از مکه را تعبیدی صرف بداند، این تعبد باید در مورد حاجت نیز ملتزم شود؛ زیرا در کلام امام علیه السلام، حاجت به طور مطلق مجوز خروج قرار نگرفته، بلکه در کلام امام علیه السلام که فرمودند: «إِنْ عَرَضَتْ لَهُ حَاجَةٌ إِلَى غُسْفَانَ أَوْ إِلَى الطَّائِفِ أَوْ إِلَى ذَاتِ عَرَقٍ حَرَجَ مُحْرِمًا»، حاجت در رفتن به مثل غُسفان یا طائف یا ذات عرق از مناطقی که به مکه نزدیک اند مجوز خروج قرار گرفته است.

علاوه بر این اگر حاجت و عدم حاجت در حرمت خروج دخالت داشت، باید راوی نیز همین مطلب را متوجه می شد و چنین سؤال می کرد که اگر بدون حاجت خارج شود وظیفه اش چیست؟ در حالی که آنچه راوی از کلام امام علیه السلام متوجه شده این است که نباید مسافتی بیش از حد غُسفان، طائف و ذات عرق، از مکه دور شود. از این رو در ادامه سؤال، از حکم دور شدن از مکه تا حدود مدینه و مانند آن می پرسد. بنابراین به نظر می رسد در فرض پذیرش حرمت خروج از مکه، صرف خروج باید در بطلان عمره تمتع انجام گرفته، مؤثر بوده و مانع از صحت آن باشد.

به هر روی به نظر می رسد با توجه به اینکه فقره «لِأَنَّ لِكُلِّ شَهْرٍ عُمْرَةً» علت برای فقره «يُرْجَعُ إِلَى مَكَّةَ بِعُمْرَةٍ إِنْ كَانَ فِي غَيْرِ الشَّهْرِ الَّذِي يَتَمَتَّعُ فِيهِ» قرار گرفته است، علت لزوم تجدید عمره، خروج از مکه و ورود مجدد به آن در غیر ماه خروج با قطع نظر از هر حکمی است که بر خروج مترتب گردد.

همچنین از مجموع روایات مورد گفت و گو چنین فهمیده می شود که اتصال

عمره تمتع به حج به این است که در ماه‌های حج یک سال بعد از عمره تمتع، حج انجام گیرد. از این رو اگر مکلف در بازگشت به مکه، با احرام وارد نشده و عمره مجددی انجام ندهد، مطابق با تصریح برخی از فقها، عمره‌ای که به نیت تمتع انجام گرفته، همان عمره تمتع مکلف محسوب می‌شود و باطل نیست؛ (یزدی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۶۱۷) زیرا دلیلی بر بطلان آن وجود ندارد و چنانچه مکلف با عمره مجدد وارد شود از آنجا که پس از آن عمره، حج تمتع صورت می‌گیرد، عمره دوم، عمره تمتع به حساب آمده و لازم است مکلف، نیت تمتع داشته باشد.

همچنین مستفاد از روایات این است که صرف خروج از مکه و ورود در ماه قمری دیگری غیر از ماه انجام عمره تمتع، مستلزم ورود با احرام است و عبور و عدم عبور از میقات در حکم مسئله، اثرگذار نیست و در هر دو حالت باید مکلف با احرام داخل شود؛ چه اینکه در هیچ روایتی ورود به مکه با احرام به عبور از میقات منوط نشده است. بنابراین چنانچه مکلف مسافت کمی از مکه دور شده باشد باید از ادنی الحل محرم شود.

ممکن است گفته شود از اینکه سائل به مدینه و ذات عرق و طائف مثال زده، فهمیده می‌شود که علت احرام در ورود به مکه، عبور از میقات است. خصوصاً اینکه حکمت و فصاحت در کلام اقتضا دارد پاسخ امام علیه السلام مطابق با پرسش راوی باشد.

در پاسخ می‌توان گفت اگر فاصله گرفتن از مکه تا حد مصادیق مورد سؤال در روایت، در حکم لزوم تجدید احرام تأثیرگذار بود بر امام علیه السلام لازم بود بیان نمایند و عدم بیان، دلیل بر عدم خصوصیت مسافتی است که مکلف از مکه دور شده است؛ علاوه بر اینکه عبارت «فَإِنْ عَرَضَتْ لَهُ حَاجَةٌ إِلَى عُسْفَانَ» یا «إِلَى بَعْضِ الْمَعَادِنِ» در برخی روایات به خوبی بر ملاک نبودن میقات در لزوم تجدید عمره دلالت دارد و لزوم مطابقت جواب با سؤال به این است که موضوع در سؤال و جواب یکی باشد؛ اما اگر قیدی در کلام راوی باشد که در حکم مسئله تأثیری

ندارد، پاسخ امام علیه السلام به طور مطلق که بر عدم دخالت قید مذکور در کلام سائل دلالت دارد عدم مطابقت محسوب نمی‌شود.

۴. اصل عملی در مسئله

با وجود روایات صحیح السندی که به صراحت یا ظهور بر حکم دو مسئله خروج از مکه و تجدید احرام در هنگام بازگشت به مکه دلالت دارند، نوبت به بحث از اصل عملی در این دو مسئله نمی‌رسد، اما با قطع نظر از دلالت روایات، به نظر می‌رسد چنانچه اطلاق حرمت خروج از مکه مورد تردید باشد، اصل احتیاط حاکم به اجتناب از خروج از مکه به طور مطلق است و چنانچه تأثیر حرمت خروج بر صحت عمره تمتع انجام شده مورد تردید قرار گیرد، استصحاب صحت بر صحت و عدم بطلان عمره تمتع انجام گرفته، دلالت دارد. همچنین اگر لزوم تجدید احرام در فرض عدم عبور از میقات و عدم خروج از منطقه حرم مورد تردید باشد، اصل برائت حاکم به عدم وجوب احرام و عمره مجدد جهت ورود به مکه است.

نتیجه

نتایج حاصل از این پژوهش را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. با وجود اختلاف فقها در حکم مسئله خروج از مکه، پس از انجام عمره تمتع و قائل بودن بیشتر آنان به عدم جواز خروج به طور مطلق یا بدون حاجت و نیاز، به نظر می‌رسد قول به ارشادی بودن نهی از خروج از مکه به صواب نزدیک‌تر است؛ بدین معنا که مقصود شارع از این نهی، بیان شرطیت اتصال عمره تمتع به حج در صحت عمره و حج تمتع و تمتع محسوب شدن آن است.
۲. اتصال عمره تمتع به حج به معنای وقوع هر دو در ماه‌های حج یک‌سال و انجام حج بعد از عمره است؛ به گونه‌ای که عمره دیگری بین عمره انجام گرفته، به نیت تمتع و حج صورت نگیرد. بنابراین اگر مکلف بعد از انجام عمره تمتع از مکه خارج شده و در غیر ماه خروج بازگردد، برای ورود به مکه نیازمند احرام

جدید است و به نظر می‌رسد علت لزوم تجدید عمره، خروج از مکه و ورود مجدد به آن در غیر ماه خروج، با قطع نظر از هر حکمی است که بر خروج مترتب گردد. همچنین با توجه به قرائن موجود در روایاتِ موردِ گفت‌وگو به نظر می‌رسد ملاک در لزوم تجدید عمره، ورود به مکه در ماه قمری دیگری غیر از ماه انجام عمرهٔ تمتع است و منظور از «شهر»، سی روز نیست.

۳. از آنجا که بعد از عمرهٔ دوم، حج تمتع صورت می‌گیرد، عمره دوم واجب بوده و باید به نیت تمتع انجام شود. با این وجود اگر مکلف بدون احرام به مکه بازگردد و برای حج محرم شود، دلیلی بر بطلان عمرهٔ تمتع سابق وی وجود ندارد و اعمالش صحیح است؛ هر چند که به دلیل عدم ورود با احرام به شهر مقدس مکه، معصیت کرده است.

۴. استفاد از روایات این است که صرف خروج از مکه و ورود در ماه قمری دیگری غیر از ماه انجام عمره تمتع، مستلزم ورود با احرام است و عبور و عدم عبور از میقات در حکم مسئله تأثیرگذار نیست و در هر دو حالت باید مکلف با احرام داخل شود. البته چنانچه مسافت کمی از مکه دور شود باید از ادنی الحل محرم شود.

منابع

۱. آملی، محمد تقی، (۱۳۸۰ ق) مصباح الهدی فی شرح عروة الوثقی، تهران، نشر مؤلف، چاپ اول.
۲. ابن ادريس حلی، محمد بن منصور بن احمد، (۱۴۱۰ ق) السرائر الحاوی لتحرير الفتاوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۳. ابن فهد حلی، احمد بن محمد، (۱۴۰۷ ق) المهدب البارع فی شرح مختصر النافع، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۴. ابن حمزه، محمد بن علی، (۱۴۰۸ ق) الوسيلة إلى نیل الفضيلة، چاپ اول، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۵. اشتهااردی، علی پناه، (۱۴۱۷ ق) مدارک العروة، تهران، دار الاسوه، چاپ اول.
۶. انصاری، محمد بن شجاع، (۱۴۲۴ ق) معالم الدين فی فقه آل یاسین، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.
۷. بحرانی، یوسف بن احمد، (۱۴۰۵ ق) الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۸. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ ق) تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۹. حسینی شاهرودی، سید محمود، (۱۴۰۲ ق) کتاب الحج، قم، مؤسسه انصاریان، چاپ اول.
۱۰. سبزواری، سید عبدالاعلی، (۱۴۱۳ ق) مهذب الأحكام فی بیان الحلال و الحرام، قم، مؤسسه المنار، چاپ چهارم.
۱۱. شبیری زنجانی، موسی، (۱۴۲۱ ق) مناسک الحج، قم، مؤسسه الولاء للدراسات، چاپ اول.
۱۲. شهید اول، محمد بن مکی، (۱۴۱۷ ق) الدروس الشرعية فی فقه الإمامیة، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۱۳. شهید ثانی، زین الدین بن علی، (۱۴۱۹ ق) فوائد القواعد، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۱۴. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۷ ق)

۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷) ق) **الكافی**، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.
۲۳. محقق حلی، جعفر بن حسن، (۱۴۱۸ ق) **المختصر النافع فی فقه الامامیه**، قم، مؤسسه المطبوعات الدینیة، چاپ ششم.
۲۴. محقق سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن، (۱۲۴۷ ق) **ذخیره المعاد فی شرح الارشاد**، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام، چاپ اول.
۲۵. محقق کرکی، علی بن حسین، (۱۴۱۴ ق) **جامع المقاصد فی شرح القواعد**، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام، چاپ دوم.
۲۶. موسوی عاملی، محمد بن علی، (۱۴۱۱ ق) **مدارک الاحکام فی شرح شرایع الاسلام**، بیروت، مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۲۷. مظاہری، منصور، (۱۳۹۷ ش) **مناسک حج مطابق با فتوای امام خمینی و مراجع تقلید**، قم، نشر مشعر، چاپ سیزدهم.
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۱۶ ق) **مناسک الحج**، قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، چاپ دوم.
۱۵. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۲۰ ق) **تحریر الاحکام**، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.
۱۶. _____ (۱۴۱۴ ق) **تذکره الفقهاء**، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام، چاپ اول.
۱۷. _____ (۱۴۱۲ ق) **متهی المطلب**، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیه، چاپ اول.
۱۸. _____ (۱۴۱۳ ق) **قواعد الاحکام**، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۱۹. فاضل مقداد، مقداد بن عبد الله، (۱۴۰۴ ق) **التنقیح الرائع لمختصر الشرائع**، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ اول.
۲۰. فخرالمحققین، محمد بن حسن، (۱۳۸۷ ق) **ایضاح الفوائد**، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ اول.
۲۱. فیاض کابلی، محمد اسحاق، (بی تا) **تعالیق مبسوطه علی العروة الوثقی**، قم، انتشارات محلاتی، چاپ اول.

۲۹. نراقی، احمد بن محمد مهدی،
مستند الشیعة فی احکام
الشریعة، قم، مؤسسه آل البیت علیهم السلام،
چاپ اول.
۳۰. یزدی، سید محمد کاظم بن
عبدالعظیم، (۱۴۰۹ ق) العروة الوثقی،
بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات،
چاپ دوم.
۳۱. ——— (۱۴۱۹ ق) العروة الوثقی
(محشی)، قم دفتر انتشارات اسلامی
وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه
قم، چاپ اول

کارگردشناسی و تحلیل چرایی صدور اخبار باب استطاعت

حمید مؤذنی بیستگانی^۱

چکیده

وجوب حج در گرو تحقق استطاعت است. درباره چبستی استطاعت و چگونگی تحقق آن، اخبار و احادیثی وارد شده است. این اخبار از دو جهت قابل تأمل هستند: اول، کارگردشناسی آنهاست که دو احتمال درباره آن می‌رود: یکی اینکه این اخبار از حیث تفسیر صادر شده و شارع در مقام جعل مصطلح شرعی بوده است. احتمال دوم اینکه از حیث تطبیق صادر شده و شارع در مقام تبیین مفهوم عرفی موضوعات است که عناصر مذکور در اخبار، صرفاً مصادیقی از آن مفهوم هستند. دوم که قابلیت تأمل دارد و مترتب بر عرفی دانستن مفهوم استطاعت است، چرایی صدور اخبار و احادیث در مقام تفسیر و تبیین استطاعت است؛ حال آنکه استطاعت به همان معنای عرفی‌اش، موضوع قرار گرفته است. در این پژوهش که به روش توصیفی - تحلیلی به نگارش درآمده، اثبات شده که کارکرد این اخبار، تبیین همان معنای معهود عرفی است. ضمناً وجهی برای لغوانگاری این تبیین وجود ندارد؛ بلکه به دلایل متعدد، چنین تبیینی حکیمانه است.

کلیدواژه‌ها: حج، استطاعت عرفی، استطاعت شرعی، حیثیت تفسیر، حیثیت تطبیق.

۱. دانش‌آموخته سطح ۴ حوزه علمیه و دکترای فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه زاهدان.

حج از واجبات مشروط است که افزون بر شروط عامه تکلیف - یعنی عقل، قدرت، بلوغ و اختیار - متوقف بر استطاعت نیز هست. مطابق آیه شریفه «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (آل عمران: ۹۷) حج، تنها بر شخص مستطیع، واجب است. در جایی که موضوع دلیل، از سوی شارع تعریف نشده باشد، لازم است که موضوعات، حمل بر معنای عرفی شوند. بررسی اخبار باب حج، پژوهشگر را متوجه این مطلب می‌سازد که پیرامون شرط و کیفیت تحقق استطاعت، اخبار فراوانی وارد شده است که عمدتاً حصول استطاعت را در گرو تحصیل زاد و راحله دانسته‌اند.

حال در مواجهه با این اخبار، جای این پرسش خواهد بود که کارکرد چنین احادیثی کدام است؟ در پاسخ به این پرسش، دو احتمال وجود دارد: احتمال اول اینکه بگوییم این احادیث، در مقام جعل اصطلاح و تبیین مراد شارع - متفاوت از معنای عرفی - است. لذا گویی شارع، از پس این احادیث، می‌کوشد تا با تفسیر نوینی که به دست می‌دهد، معنایی متفاوت از آنچه به ذهن عرف، متبادر است را تبیین کند و وجوب حج را متوقف بر آن بداند. احتمال دوم آن است که شارع، در مقام جعل و خلق اصطلاح و تبیین مرادی متفاوت از معنای متبادر عرفی نباشد؛ بلکه در قالب این اخبار، در مقام تبیین همان معنای عرفی باشد. گویی شارع، در قالب برخی اخبار، در صدد بیان پاره‌ای از مصادیق همان معنای عرفی است؛ برای مثال، واجد زاد و راحله - در جایی که انجام حج، متوقف بر زاد و راحله باشد - مصداق همان مفهومی است که از منظر عرف، مستطیع خوانده می‌شود. اخبار باب استطاعت را چنانچه از حیث اول صادر شده باشد حیث تفسیر، و چنانچه از حیث دوم صادر شده باشد حیث تطبیق می‌نامیم.

حال چنانچه اخبار باب استطاعت را از حیث دوم بدانیم و بگوییم این اخبار در صدد بیان چیزی افزون بر آنچه عرف از همین واژه درک می‌کند،

نیست، جای این پرسش خواهد بود که چه وجهی برای صدور این‌گونه اخبار باقی می‌ماند؟ در جایی که صدور این اخبار با عدم صدور آنها یکسان باشد و در هر دو صورت، لازم باشد تا مفهوم استطاعت را بر معنای عرفی حمل کنیم، آیا صدور چنین اخباری، لغو نیست؟ اگر لغو نیست، حکمت‌های محتمل در آن کدام است؟ بنابراین مهم‌ترین پرسش‌های پیش رو در این تحقیق عبارت‌اند از اینکه مقتضای کارکردشناسی اخبار باب استطاعت کدام است؟ بر فرض عرفی‌انگاری مفهوم استطاعت، چه وجهی برای صدور چنین اخباری وجود دارد؟

تبیین حیثیت تطبیق و تفسیر در قالب برخی موضوعات

بیاناتی که از شارع به ما رسیده است می‌تواند از حیثیت‌های مختلفی صادر شده باشد. گاهی شارع در مقام تبیین مراد خاص خود پیرامون پاره‌ای از مفاهیم است که موضوع احکام خود قرار داده است. این حیث از دخالت شارع را «حیث تفسیر» می‌نامیم. گاهی نیز شارع صرفاً در مقام تبیین مقصود و مفهوم معهود عرفی از الفاظ است و در این راستا معمولاً به بیان پاره‌ای از مصادیق یا اظهر مصادیق لفظ می‌پردازد تا مخاطب، از راه شناخت مصادیق، پی به معنای عرفی لفظ ببرد. این دخالت شارع صرفاً به جهت عالم بودن وی از احوال وضع، لغت و عرف است. این حیث از بیانات شارع را «حیث تطبیق» می‌نامیم. در اینجا به بیان چند مورد از واژگانی می‌پردازیم که پیرامون آنها اختلاف شده که آیا شارع، در مقام تفسیر است یا صرفاً در مقام تطبیق:

۱. نفقه

درباره چستی نفقه، نزدیک یازده خبر در منابع روایی وارد شده است. در روایات این باب، عمدتاً بر روی دو عنصر خوراک و پوشاک تأکید شده است؛^۱

۱. اسحاق بن عمار از امام صادق علیه السلام پیرامون حق زن بر شوهرش پرسید. امام فرمود: «باید شکم او را سیر کند و بدنش را بپوشاند». (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱، ص ۵۰۹)

جز یک روایت (خبر شهاب بن عبد ربّه) که مشتمل بر مواردی نظیر روغن سر، گوشت و رنگ مو هم هست.^۱ پرسش، این است که آیا نفقه‌ای که شرعاً پرداخت آن بر شوهر واجب است، منحصر در همین مواردی است که در روایات ذکر شده یا اینکه روایات مذکور، ناظر به یک حقیقت عرفی هستند و موارد مذکور در اخبار، صرفاً از باب بیان مصداق است؟

برخی فقها نفقه را دارای معنای خاص شرعی، و مصادیق آن را مقدر به مقادیر خاصی می‌دانند. ابن جنید نفقه را منحصر در خوراک و پوشاک می‌داند. وی در فرض تنگدستی شوهر، میزان خوراک را در حد سدّ جوع، و در وضعیت توانمندی، مقدار نفقه را به خوراندن گوشت در هر سه روز یکبار می‌داند. (ابن جنید اسکافی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۶۴) شیخ طوسی در الخلاف، نفقه را مقدر، و مقدار آن را یک مد (برابر دو رطل و ربع) می‌داند. (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۱۲) مطابق نقل ابن ادریس، شیخ طوسی این قول را اجماعی می‌داند. (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۶۵۵) طبرسی نیز مشخص و مقدر بودن نفقه را اجماعی، و مقدار آن را دو رطل و ربع می‌داند. (طبرسی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۸۸)

در مقابل، برخی دیگر از فقها، نظر به مطلق بودن امر به نفقه، تشخیص آن را در صلاحیت عرف می‌دانند. بنا به تصریح ایشان، در چنین مواردی لازم است که به عرف مراجعه شود و بیاناتی که در نصوص در این باره وارد شده است، همگی ناظر به مفهوم عرفی نفقه است. (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۸، ص ۴۵۶)

۱. شهاب بن عبد ربّه گوید به امام صادق علیه السلام عرض کردم: «حق زن بر شوهر چیست؟» امام در پاسخ فرمود: «او را سیر کند و بپوشاند و با او ترشروی نکند». پرسیدم: «روغن که زنان برای زینت به سر خود می‌مالند، چطور؟» امام فرمود: «یک روز در میان، حق مطالبه دارد». پرسیدم: «گوشت چطور؟» امام فرمود: «هر سه روز یکبار؛ یعنی در هر ماه ده مرتبه». گفتم: «رنگ مو چطور؟» فرمود: «هر شش ماه یکبار حق زن است. در هر سالی شوهر باید چهار جامه بر زن بپوشاند؛ دو لباس برای زمستان و دو لباس برای تابستان. سزاوار نیست که مرد، خانه خود را از سه چیز تهی نگه دارد: روغن سر، سرکه و روغن زیتون. و نیز اهل خانه را به اندازه یک مد غذا دهد که من نیز به همین میزان، خود و خانواده ام را خوراک می‌دهم». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۱)

صاحب حدائق نیز تشخیص مقدار نفقه را در صلاحیت عرف می‌داند. (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۸، ص ۶۲) شیخ مفید، نفقه را منحصر در خوراک، پوشاک و مسکن می‌داند؛ اما تصریح می‌کند که مقدار نفقه، تابع عرف است. (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۷) ابن ادریس - برخلاف طبرسی و طوسی - غیر مقدر بودن نفقه را بلاخلاف می‌داند و تعجب می‌کند از شیخ طوسی که مقدر بودن نفقه زوجه را اجماعی، و مقدر به مقدار خاص - یعنی یک مدّ (برابر دو رطل و ربع) - ذکر می‌کند. سپس می‌افزاید «هیچ یک از علمای ما که تصنیفی در این زمینه دارد، سخن از مقدر بودن نفقه به میان نیاورده؛ مگر مقلدین و تابعین شیخ». (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۶۵۵)

۲. وطن

یکی از قواطع سفر، رسیدن به «وطن» است. درباره اینکه وطن به چه جایی گفته می‌شود، اخبار متعددی وارد شده است. مطابق برخی اخبار، وطن جایی است که شخص در آن منزل داشته و به مدت شش ماه در آن سکونت کرده باشد.^۱ مطابق برخی اخبار دیگر، قصد توطن، شرط و ملاک است.^۲ اخبار دیگری نیز در مقام تبیین مفهوم وطن وارد شده که با توجه به اختلاف این اخبار، فتاوی فقها نیز متفاوت است. فقها درباره اینکه آیا اخبار مذکور، در مقام جعل اصطلاح به عنوان وطن شرعی هستند یا اینکه همگی ناظر به وطن عرفی هستند، اختلاف نظر دارند:

۱. إسماعیل بن بزيع می‌گوید از امام رضا علیه السلام پیرامون شخصی پرسیدم که در شهر خود، نماز را شکسته می‌خواند. امام فرمود: «اشکالی ندارد؛ مگر اینکه در آنجا منزلی داشته باشد که قصد توطن کرده باشد. پرسیدم: «قصد توطن چیست؟» امام فرمود: «منزلی داشته باشد که شش ماه در آن اقامت گزیده باشد. در این صورت، هرگاه وارد آن شهر شود، نمازش تمام خواهد بود». (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۱۳)

۲. حلبی از امام صادق علیه السلام پیرامون شخصی که در طی سفر، به منزل خود می‌رسد، پرسید که آیا باید نماز را تمام یا شکسته بخواند؟ حضرت فرمود: «باید نماز را شکسته بخواند. وطن، به منزلگاهی گفته می‌شود که قصد توطن شده باشد». (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۱۲)

شیخ طوسی در المبسوط معتقد است وطن جایی است که مکلف در آن ملک داشته و شش ماه در آنجا سکنا گزیده باشد. (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۱۳۶) محقق حلی تصریح می‌کند که ملک، باید منزل باشد. (حلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۵۱) شیخ طوسی در نهاییه، سکونت بالفعل را شرط می‌داند. (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۱۲۴) تمامی این اختلافات، به جهت نحوه استظهار از اخبار این باب است.

برخی دیگر از فقها - برخلاف فقهای پیشین - معتقدند اخبار مذکور، ناظر به وطن عرفی هستند و مواردی که در اخبار مذکور بیان شده، صرفاً بیان برخی از مصادیق وطن عرفی است. (طباطبایی قمی، ۱۴۲۶ق، ج ۵، ص ۵۲۲) بنابراین اساساً این دسته از بیانات شارع، در مقام جعل و اختراع اصطلاح جدیدی به نام وطن شرعی نیستند. (فیاض کابلی، بی تا، ج ۴، ص ۴۱۹) محقق سبزواری تصریح می‌کند اموری نظیر وجود ملک و استیطان به مدت شش ماه، از باب تمثیل و بیان مصداق جهت تبیین حصول توطن عرفی هستند. (محقق سبزواری، ۱۲۴۷ق، ج ۲، ص ۴۰۸) آیت‌الله بهجت نیز - برخلاف کسانی که بحث از وطن شرعی را مطرح می‌کنند - می‌نویسد: «اقوی آن است که وطن، منحصر در وطن عرفی است و هیچ‌یک از وجود ملک و اقامت شش ماهه، شرطیت در صدق وطن ندارند؛ بلکه ملاک، صدق عرفی است که حسب شرایط مختلف، تغییر می‌کند.» (بهجت فومنی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۷۴)

۳. نوم

یکی از نواقض وضو، «نوم» است. درباره مفهوم نوم، اخباری وارد شده که ظاهراً در مقام تبیین و تفسیر نوم شرعی هستند. در صحیحه ابن مغیره آمده است از امام رضا علیه السلام پیرامون شخصی پرسیده شد که بر روی مرکب خود، خوابش می‌برد. آیا چنین خوابی هم ناقض است؟ امام فرمود: «خوابی ناقض وضو است که عقل را ببرد.» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۷۹) در صحیحه زراره

به نقل از احد الصادقین عليه السلام آمده است که امام فرمود: «گاه چشم می‌خوابد، ولی قلب و گوش نمی‌خوابند. وضو آن‌گاه واجب می‌شود که چشم و گوش و قلب، همگی بخوابند». (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۴۵) در خبر دیگری، امام صادق عليه السلام به نقل از پدرشان فرمود: «شخصی که نشسته بخوابد، وضو بر او واجب نمی‌شود». (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۸۰)

کاشف‌الغطا پس از اشاره به روایات مذکور می‌نویسد: «پرسش این است که آیا نوم، از امور عرفیه است و اخباری که در مقام تحدید و تعریف آن برآمده‌اند و به قیودی نظیر ذهاب عقل، غلبه بر سمع، غلبه بر بصر و یا غلبه بر هر دو اشاره کرده‌اند، در مقام کشف و پرده برداشتن از معنای عرفی نوم هستند یا اینکه نوم از یک حدّ و تعریف خاص شرعی برخوردار است؟ لذا چه بسا چیزی را در عرف، نوم بنامند، اما به لحاظ شرعی نوم شمرده نشود». (کاشف‌الغطا، ۱۴۲۲ق، ص ۹۸) سپس در مقام پاسخ می‌گوید: «وجه اول، قوی‌تر است؛ یعنی اخبار این باب، صرفاً در مقام تبیین و کشف نوم عرفی هستند». (همان)

۴. احتکار

درباره اینکه مفهوم احتکار در چه کالاهایی صدق می‌کند، اخبار متعددی وارد شده است. در یکی از این اخبار، امام صادق عليه السلام به نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «احتکار تنها در شش چیز است: در گندم، جو، خرما، زیتون، روغن و کشمش». (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۴۲۶)

حال آیا اخبار مذکور، در مقام تعریف احتکار به عنوان یک اصطلاح خاص شرعی هستند یا اینکه صرفاً در مقام بیان مصادیق عرفی آن، متناسب با عرف صدور خبر هستند؟

مشهور فقها احتکار را مختص به موارد مذکور - البته غیر از روغن زیتون - می‌دانند. بنابراین گویا حرمت احتکار، از یک مفهوم خاص شرعی تبعیت می‌کند. (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۸، ص ۶۲)

شیخ مفید - برخلاف مشهور - صدق مفهوم احتکار را در موارد شش‌گانه مذکور منحصر نمی‌داند. (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۶۱۶) طبق این دیدگاه، موارد مذکور صرفاً مصادیقی هستند که در عصر صدور خبر، به عنوان کالاهای اساسی شناخته می‌شدند.

بنابراین درباره مفاد تمام اخبار مذکور، جای این بحث است که آیا اخبار مذکور در مقام تفسیر و جعل اصطلاح خاص شرعی هستند یا اینکه صرفاً در مقام تطبیق مفهوم کلی بر برخی مصادیق هستند! بدیهی است اگر بگوییم صرفاً در مقام تطبیق هستند، احکام مربوطه الزاماً متوقف بر حصول مصادیق مذکور نیست.

نگاهی به اخبار و دیدگاه‌ها در باب استطاعت

آنچه گذشت، پاره‌ای از اخبار و آرا پیرامون برخی موضوعات فقهی همسو و مرتبط با محل بحث بود. اما درباره مفهوم استطاعت، اخبار و روایات فراوانی رسیده است که استطاعت در آیه حج را به وجود زاد و راحله تفسیر کرده‌اند. حفص کناسی از امام صادق ع پیرامون مقصود خداوند از استطاعت در آیه **«وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»** (آل عمران: ۹۷) می‌پرسد. امام می‌فرماید: «مقصود خداوند، کسی است که از نظر بدنی، سالم باشد، مسیرش امن باشد و زاد و راحله داشته باشد». (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳)^۱

در اینجا باید پرسید که مقصود این اخبار چیست. آیا شارع، در مقام تفسیر استطاعت به معنای خاص شرعی است و به عبارت دیگر. در مقام جعل و اختراع اصطلاح است یا اینکه صرفاً در مقام تبیین معنای معهود عرفی این واژه است و در این راستا به بیان برخی مصادیق پرداخته؟

در این باره دو دیدگاه اصلی وجود دارد:

۱. نویسنده، اخبار این باب را به تفصیل در ضمن مقاله‌ای دیگر ارائه کرده است. (رک: مؤذنی بیستگانی و دیگران، واکاوی حکم حج در فرض حصر تحصیل زاد و راحله با پرداخت بهای بیش از معمول).

۱. شرعی بودن مفهوم استطاعت

مشهور فقها - نظر به اخبار مذکور - استطاعت را دارای معنای شرعی می‌دانند. سید یزدی در عروه، تصریح می‌کند به اینکه شرط وجوب حج، استطاعت شرعی است و استطاعت شرعی را به وجود زاد و راحله، تفسیر می‌کند که در اخبار، مورد تصریح قرار گرفته است. فقهای نظیر آیات عظام امام خمینی، گلپایگانی، خوئی در «العروه الوثقی مع التعليقات» (یزدی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۲۷۸)، بروجردی، نائینی، آقاضیا، فیروزآبادی، خوانساری، محقق اصفهانی در «العروة المحشی» (یزدی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۳۶۳)، فاضل (یزدی، ج ۲، ص ۲۳۲) و منتظری (یزدی، ج ۲، ص ۱۰۴۱) هر کدام در تعلیقه‌هایی که بر عروه دارند و نیز میرزا جواد تبریزی در «التهذیب (تبریزی، ج ۱، ص ۵۹) همین دیدگاه را برگزیده‌اند.

۲. عرفی بودن مفهوم استطاعت

محقق سبزواری معتقد است «استطاعت، دارای معنای عرفی است که شارع نیز همان معنای عرفی را امضا کرده است؛ نه اینکه از یک معنای تبعیدی شرعی برخوردار باشد». (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۱۲، ص ۴۹) ایشان تأکید می‌کند که تمام اخبار این باب، اشاره به معنای عرفی دارند؛ نه اینکه در مقام بیان یک حکم مستقل تبعیدی باشند. به اعتقاد وی دلیل مطلب، این است که در این اخبار، سخن از زاد و راحله، صحت بدن و امنیت مسیر به میان آمده که از نظر عرف عقلا، همگی شرایط عرفی یک سفر به شمار می‌روند؛ البته به حسب ازمینه، امکان و اشخاص، می‌توانند مختلف باشند. (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۱۲، ص ۴۹) حاج آقارضا مدنی نیز می‌نویسد:

استطاعت شرعی به معنای واجدیت نسبت به زاد و راحله نیست؛ بلکه یکی از مصادیق آن است؛ مثل اینکه شخصی از مفهوم آب بپرسد و شما در جواب بگویید آب، همان است که در دریا یا در حوض، وجود دارد. در اینجا مقصود، تعیین مفهوم آب نیست. (مدنی کاشانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۹۱)

بنابراین ایشان تصریح می‌کند که اخبار مذکور در مقام تطبیق مفهوم بر اظهر مصادیق هستند.

آیت‌الله مکارم شیرازی نیز ابراز می‌دارد که می‌توان استطاعت در ادله را به معنای عرفی آن دانست. (یزدی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۲۷۸)

ضابطه تمییز بین حیث تمییز و تطبیق

یکی از مهم‌ترین ضوابطی که جهت تمییز دو حیث تطبیق و تفسیر از یکدیگر، مفید است، امکان‌سنجی الغای خصوصیت از قیود وارد شده در اخبار است. چنانچه الغای خصوصیت ممکن باشد، می‌توان حیث تطبیق را استظهار کرد؛ وگرنه اظهر، حمل اخبار بر حیث تفسیر است. تردیدی نیست که الغای خصوصیت نیاز به دلیل دارد؛ برای مثال، در مورد مفهوم‌شناسی نفقه گرچه اخبار فراوانی وارد شده که به بیان مصادیق نفقه از قبیل یک مدّ طعام و چهار لباس در سال و امثال این موارد پرداخته‌اند، لکن این امور، خصوصیت ندارند. دلیل بر این الغای خصوصیت، آیه ۱۹ سوره نساء است که می‌فرماید: ﴿عَاشِرُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ و با این دستور، وظایف مردان در برابر همسران خود را مطابق معروف و متعارف دانسته است. از این رو باید گفت اساساً اخبار مذکور در مقام تبیین همین معاشرت بالمعروف هستند. بدین ترتیب آیه مذکور، قرینه‌ای است بر جواز الغای خصوصیت نسبت به مصادیقی که در اخبار ذکر شده است. در نتیجه اخبار مذکور صرفاً در مقام تطبیق و بیان مصداق هستند.

نظر به همین مطلب، صاحب جواهر پس از نقل اقوال فقها می‌نویسد:

تشویش و اضطرابی که در کلمات فقها در این زمینه وجود دارد، بر کسی پوشیده نیست و اگر فقهای ما این مطلب را به عرف واگذار می‌کردند، بهتر بود. به نظر می‌رسد فقهای ما به تبعیت از کتب اهل سنت، به چنین آرا و نظراتی روی آوردند... اگر مدرک این حکم را معاشرت بالمعروف بدانیم، نه تنها

تمام مصادیقی که محل بحث قرار گرفته، واجب خواهند بود؛ بلکه حکم به

و جوب مصادیق دیگری نیز می‌شود. (نجفی، بی تا، ج ۳۱، ص ۳۳۶)

مثال دیگری که می‌توان برای امکان الغای خصوصیت و حمل اخبار بر
حیث تطبیق، به آن اشاره کرد، اخبار مربوط به شناخت مفهوم وطن است. در
مورد وطن گرچه احادیثی وارد شده که در مقام تبیین مقصود شارع از وطن
است، لکن اخباری را داریم که کاملاً ناظر به وطن عرفی سخن گفته‌اند؛ مثلاً در
حدیثی آمده است که علی بن یقظین از امام رضا علیه السلام می‌پرسد: «شخصی که
خانه‌ای در شهر یا زمینی دارد، آیا هنگام گذر از آن منزل، نماز را شکسته
بخواند؟» امام علیه السلام فرمود: «اگر مدتی در آن سکونت داشته است، نماز را تمام
می‌خواند؛ وگرنه باید شکسته بخواند.» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۱۲) در این
حدیث، امام هیچ سخنی از سکونت به مدت شش ماه به میان نمی‌آورد که این
حکایت از عدم دخالت سکونت شش ماهه در حصول عنوان وطن دارد. البته در
اینجا این پرسش مطرح می‌شود که پس فایده ذکر «سته اشهر» در بقیه روایات
چیست! آیت‌الله بروجردی در پاسخ به این پرسش می‌نویسد: «ذکر سکونت
شش ماهه از باب این است که این چنین سکونتی، از اشهر مصادیق وطن عرفی
است.» (بروجردی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۶۵) لذا این خبر، قرینه بر الغای
خصوصیت از شش ماه سکونت می‌شود.

قرینه دیگر اینکه عمار بن موسی از امام صادق علیه السلام پیرامون شخصی پرسید
که در سفر خود به باغ یا منزل خود وارد می‌شود. امام فرمود: «نماز را تمام
می‌خواند؛ گرچه جز یک نخله در آنجا نداشته باشد. روزه خود را هم در آنجا
می‌گیرد.» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۱۱) مطابق این خبر، وجود منزل نیز
موضوعیت ندارد. البته در اینجا نیز این پرسش مطرح می‌شود که اگر وجود
منزل، موضوعیت در حصول وطن ندارد، پس فایده ذکر منزل در برخی اخبار
چیست! در پاسخ به این پرسش نیز آیت‌الله بروجردی می‌نویسد: «این قید از
قیود غالبی است؛ زیرا غالب افراد در وطن خود صاحب منزل و ملک هستند.

بنابراین وجود منزل، قید غالبی است که محصل عنوان وطن عرفی است و موضوعیتی در تحقق عنوان وطن ندارد». (بروجردی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۶۵) وجود چنین اخباری در کنار اخبار پیشین، حکایت از جواز الغای خصوصیت نسبت به قیودی نظیر وجود منزل و اسکان شش ماهه دارد.

تطبیق ضابطه بر محل بحث

پس از آنکه امکان الغای خصوصیت را به عنوان یکی از ملاکات تمییز بین حیث تطبیق و تفسیر پذیرفتیم، به این مطلب اشاره می‌کنیم که در مورد مفهوم‌شناسی استطاعت، گرچه اخباری وارد شده که به بیان عناصر دخیل در حصول استطاعت از قبیل زاد و راحله، امنیت و... پرداخته‌اند، لکن در برخی اخبار، تعبیری به کار گرفته شده است که حکایت دارند از اینکه عناصر مذکور، خصوصیت و موضوعیت ندارند؛ بلکه غرض اصلی، حصول استطاعت عرفی است. در حدیثی از حلبی به نقل از امام صادق ع آمده که ایشان پیرامون آیه «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (آل عمران: ۹۷) فرمود: «مقصود آن است که واجد چیزهایی باشد که بتواند حج را به جا آورد». (بروجردی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۳) در این روایت از تعبیر «ما یحجّ به» استفاده شده است. این تعبیر، حکایت از آن دارد که عناصری نظیر زاد و راحله، همگی جهت تحصیل امکان انجام حج است؛ نه اینکه موضوعیتی در حصول عنوان استطاعت داشته باشند.^۱

از این رو محقق مدنی به حیثیت تطبیق در این اخبار تصریح می‌کند و می‌گوید چنین نیست که وجود زاد و راحله، مفاد استطاعت باشد؛ بلکه واجد زاد و راحله، یکی از مصادیق مستطیع است؛ مثل اینکه شخصی از ماهیت آب بپرسد و تو در جواب بگویی آب، چیزی است که در دریا یا در حوض، وجود دارد. در اینجا

۱. نگارنده، در این زمینه بحث مفصلی را در مقاله «مفهوم‌شناسی استطاعت در فرض عدم حاجت به راحله» نگاشته و موضوعیت نداشتن تحصیل زاد و راحله را به اثبات رسانده است. (ر.ک: مؤذنی بیستگانی، حمید و دیگران، ۱۳۹۸، دوره ۴، شماره ۱، ص ۷ تا ۲۸)

مقصود این نیست که مطلب مذکور، تعریف آب باشد؛ بلکه صرفاً از باب بیان اظهر مصادیق مستطیع است. (مدنی کاشانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۹۱)
بدین ترتیب، روایت اخیرالذکر و امثال آن، مجوزی برای الغای خصوصیت از عناصر زاد و راحله هستند.

بر فرض که عرفی یا شرعی بودن مفهوم استطاعت، مشکوک بود؛ یعنی نمی‌دانستیم که آیا اخبار مذکور از حیث تفسیر، صادر شده‌اند یا از حیث تطبیق. مقتضای اصول عملیه، حمل بر حیث تطبیق و لزوم عرفی‌انگاری موضوع است؛ زیرا قصد معنای جدید یا در قالب حقیقت شرعیه یا در قالب تقیید موضوع به پاره‌ای از شروط و قیود شرعی صورت می‌گیرد. از آنجایی که معنای جدید، امر حادثی است که نیاز به دلیل دارد، مطابق اصل عدم حادث، حکم به لزوم حمل بر معنای سابق می‌شود. قیود و شروط نیز همگی - علاوه بر آنکه به حکم اصول لفظیه اصالة الاطلاق و امثال آن، متفی می‌گردند - مطابق اصل عدم نیز محکوم به فقدان هستند. بنابراین اصل، فقدان قصد هرگونه قید و شرطی است که منافات با ظاهر لفظ و اطلاق آن داشته باشد.

حال در مواجهه با اخبار باب استطاعت می‌گوییم چنانچه قرائن قطعی وجود نداشته باشد که شارع در مقام جعل جدید یا انضمام قیود و شروط جدید است، گفته می‌شود که شارع صرفاً به عنوان یک عالم به اوضاع و احوال الفاظ و عرف و عادت، در مقام تبیین پاره‌ای از مصادیق لفظ است تا مخاطب از علم به مصادیق، علم به معنا پیدا کند؛ چراکه یکی از اقسام تعریف، تعریف به مصداق است.

جراحی صدور اخبار باب استطاعت بر مبنای عرفی‌انگاری آن

عرفی‌انگاری مفهوم استطاعت و ادعای صدور اخبار از حیث تطبیق، ممکن است پژوهشگر را با این پرسش مواجه سازد که اگر شارع مقدس، از چنین موضوعاتی معنای متفاوتی را اراده نکرده است، پس وجه بیان این اخبار چیست؟

بی تردید اگر شارع، بیانی در این زمینه نمی داشت، الفاظ مذکور بر همان معنای عرفی حمل می شوند. اصل در مقام استظهار و کشف مراد متکلم از الفاظی که استخدام کرده، آن است که بر معنای عرفی حمل شوند. وقتی چنین اصلی به عنوان یکی از قواعد و دستورهای زبانی، پیش روی عرف مخاطب قرار دارد، چه وجهی دارد که شارع در مقام تبیین موضوعی قرار گیرد و عناصری را برای آن برشمرد و آن گاه محقق و مجتهد در مقام استظهار از آن احادیث، بکوشد تا موضوعیت داشتن عناصر مذکور در خبر را الفاظ کند و بگوید عناصر مذکور هیچ موضوعیتی ندارند و اخبار مذکور، ناظر به همان معنای معهود عرفی هستند! آیا صدور چنین اخباری از سوی شارع، لغو نیست؟!

جهت پاسخ به این پرسش باید بگوییم اخبار این ابواب به اغراض متعددی می توانند صادر شده باشند. در اینجا به سه غرض از این اغراض، اشاره می کنیم:

۱. تبیین معنای عرفی و لغوی

بی تردید شارع مقدس علی رغم آنکه از حیث شاریت برخوردار است و مبلغ احکامی است که دانش آن در اختیار کسی جز وی نیست، در عین حال از حیثیت های دیگری نیز برخوردار است. یکی از این حیثیت ها، حیثیت عالمیت اوست. شارع، یک عالم به احوال و اوضاع لغت است. بنا به حکم عقل مبنی بر لزوم مراجعه جاهل به عالم، عوام و توده امت نه تنها جهت کسب معارف و احکام الهی - که شارع از حیث شاریت، عالم به آنهاست - می بایست به شارع مراجعه کنند، بلکه لازم است جهت شناخت امور دیگری - از قبیل احوال و اوضاع لغات - نیز به شارع رجوع کنند؛ چراکه وی عالم، بلکه اعلم افراد به این جهات است. لذا اخباری که از این حیث صادر شوند را حمل بر تبیین معنای عرفی و لغوی یا تطبیق مفهوم عرفی و لغوی بر مصادیقش خواهیم کرد.

برای مثال، در اخبار مربوط به تعریف مفهوم وطن، شاهدیم که هر پرسشگری، زاویه ای از بحث را در جهت مفهوم شناسی وطن، مورد سؤال قرار می دهد. یکی

از امام رضا علیه السلام پیرامون شخصی می‌پرسد که در شهر خود، نماز را شکسته می‌خواند. امام فرمود: «اشکالی ندارد؛ مگر اینکه در آنجا منزلی داشته باشد که قصد توطن کرده باشد». وی در ادامه می‌پرسد: «قصد توطن چیست؟» امام می‌فرماید: «منزلی داشته باشد که شش ماه در آن اقامت گزیده باشد. در این صورت، هرگاه وارد آن شهر شود، نمازش تمام خواهد بود». (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۱۳) مطابق این خبر، وطن جایی است که شخص در آن منزل داشته و به مدت شش ماه در آن سکونت کرده باشد. دیگری از امام صادق علیه السلام پیرامون شخصی که در طی سفر به منزل خود می‌رسد، می‌پرسد که آیا باید نماز را تمام یا شکسته بخواند؟ حضرت فرمود: «باید نماز را شکسته بخواند. وطن، به منزلگاهی گفته می‌شود که قصد توطن شده باشد». (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۱۲)

اخبار متعددی وجود دارد که هر کدام مشتمل بر پاسخی از ناحیه امام است؛ به گونه‌ای که فقها را دچار اختلاف نظرهای اساسی کرده است که بالاخره وطن به چه معناست؟ فقیهی، ملک داشتن به انضمام شش ماه سکونت را شرط می‌داند. (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۱۳۶) فقیه دیگری شرط می‌کند که ملک، باید منزل باشد. (محقق حلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۵۱) برخی سکونت بالفعل را شرط می‌دانند. (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۱۲۴) به همین ترتیب، دیدگاه‌ها در این زمینه مختلف شده است. اما اگر بگوییم شارع در اینجا اساساً از حیث شاریت سخن نمی‌گوید، بلکه به عنوان یک عالم به لغت، دست امت را می‌گیرد و آنان را در جهت معناشناسی چنین واژگانی راهنمایی می‌کند، دیگر وجهی برای چنین اختلافاتی باقی نمی‌ماند. بنابراین اساساً این دسته از بیانات شارع، در مقام جعل و اختراع اصطلاح جدیدی به نام وطن شرعی نیستند. (فیاض، بی تا، ج ۴، ص ۴۱۹) لذا شاهدیم که فقیهی چون محقق سبزواری تصریح می‌کند که اموری نظیر وجود ملک و استیطان به مدت شش ماه، از باب تمثیل و بیان مصداق جهت تبیین حصول توطن عرفی هستند. (سبزواری، ۱۲۴۷ق، ج ۲، ص ۴۰۸)

۲. دفع برخی شبهات

گاهی غرض از تبیین موضوع حکم، جنبه فقهی آن نیست؛ بلکه جنبه کلامی آن است. مثلاً در بحث استطاعت، یکی از پرسش‌هایی که پیش روی خوانندگان قرآن قرار می‌گیرد، این است که چرا خداوند در میان تمام دستورات و مناسک شرعی، تنها حج را مقید به استطاعت کرد؟ استطاعت که ابتدائاً تداعی‌کننده معنای قدرت عقلی است، مگر در تمام احکام و دستورات دینی، شرط نیست؟! پس وجه تخصیص حج به ذکر چنین قیدی چیست؟

پرسش مذکور را از منظر دیگری می‌توان مطرح ساخت و آن اینکه اساساً قدرت یکی از شرایط عمومی تکلیف است و از احکام عقل است؛ یعنی همان‌طور که برخورداری از عقل، یکی از شرایط عمومی تکلیف است و حاکم به آن، خود عقل است و همان‌گونه که بلوغ، یکی از شرایط عمومی تکلیف است و حاکم به آن، شرع است و نیازی نیست تا هر واجبی به طور خاص، مقید به آنها شود، قدرت نیز یکی از شرایط عمومی تکلیف است که حاکم به آن، خود عقل است. بنابراین نیازی نیست که شارع، حج را مقید و مشروط به آن کند. لذا وجه چنین تقییدی چیست؟ وجه معلق ساختن وجوب حج بر استطاعت چیست؟

باز از حیث دیگری می‌توان این پرسش را دنبال کرد و آن اینکه اساساً مگر آدمیان، قدرت بر فعل و ترک ندارند که خداوند می‌فرماید: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران: ۹۷) و بدین ترتیب، وجوب حج را صرفاً متوجه کسانی می‌کند که از قدرت برخوردارند؟ برخلاف دیدگاه جبر که آدمیان را مسلوب‌الاختیار و فاقد قدرت و آزادی می‌داند، عدلیه، آدمیان را واجد قدرت می‌داند. پس چگونه خداوند می‌فرماید مکلفان حج به جا آورند؛ البته آنان که قدرت دارند؟

این پرسش، به اشکال مختلفش، ذهن برخی مخاطبین در عصر حضور معصوم را هم - که آیه مذکور را می‌شنیدند - درگیر کرده بود. در خبر سکونی

آمده است شخصی از قدریه (که برخلاف جبریه قائل به قدرت و اختیار انسان هستند) از امام صادق ع پیرامون آیه ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ...﴾ (آل عمران: ۹۷) پرسید که مگر خداوند برای مردم، استطاعت قرار نداده است؟ امام فرمود: «وای بر تو! مقصود خداوند از استطاعت در این آیه، زاد و راحله است؛ نه استطاعت بدنی».
(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۶۸)

مطابق این خبر، پرسشگر با این سؤال مواجه است که چرا خداوند، سخن از قدرت به میان آورده است؟ مگر در جایی که همه آدمیان، از اختیار و قدرت بر فعل و ترک برخوردارند، ذکر چنین قیدی لغو نیست؟!

امام جهت دفع این اشکال، گویی در صدد است تا بگوید قدرت، تنها به معنای عقلی نمی آید؛ بلکه قدرت، علی رغم معنای عقلی اش، از یک معنای عرفی هم برخوردار است. آری! در بسیاری از موارد، عقلاً قدرت بر انجام و ترک یک فعل وجود دارد؛ لکن عرف، آن را قدرت به شمار نمی آورد.

فرض کنیم شخصی بتواند با یک سال پیاده روی و مشقت فراوان و عسرو حرج جدی، خود را به موسم حج برساند و حج بگذارد. چنین شخصی قطعاً به لحاظ عقلی قادر است و حتی تکلیف وی به وجوب حج، عقلاً تکلیف به محال عقلی نخواهد بود. اما تردیدی نیست که اگر تفسیر واژه استطاعت را به عرف واگذار کنیم، عرف چنین شخصی را انسان توانمند و مستطیع محسوب نمی کند.

امام می کوشد تا مخاطب خود را به این مطلب، متفطن سازد که هرگز استطاعت، ناظر به قدرت عقلی نیست؛ بلکه استطاعت، از دو معنای عقلی و عرفی برخوردار است و آنچه جای پرسش دارد و مجال شبهه را فراهم می سازد، اخذ استطاعت به معنای عقلی اش در موضوع دلیل وجوب حج است؛ حال آنکه استطاعت به چنین معنایی، موضوع واقع نشده است.

بنابراین هیچ اتحاد یا تلازمی میان معنای لغوی و عرفی وجود ندارد تا قرار باشد شبهه ای که خاستگاه آن، حمل لفظ بر معنای لغوی است، در فرض حمل لفظ بر معنای عرفی هم چهره آشکار کند.

در اینجا به چند مثال که از تفاوت معنایی به لحاظ لغت و عرف برخوردارند، اشاره می‌کنیم:

مثال اول: واژه فقه در لغت به معنای مطلق فهم و علم به چیزی است؛ لکن عرفاً در معنای «فهم دقائق» به کار می‌رود. (تربتی شهابی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۰)

مثال دوم: واژه شکر در لغت به معنای کاری است که حاکی از تعظیم منعم به سبب انعام وی باشد؛ خواه با ذکر لسانی یا اعتقاد قلبی یا فعل جوارحی صورت پذیرد. (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۳۹) اما عرفاً بدین معناست که عبد، هر آنچه خداوند به وی عطا کرده است - اعم از گوش و چشم و... - را در همان مسیری صرف کند که برای آن آفریده شده است. بنابراین میان شکر لغوی و عرفی، نسبت عموم و خصوص مطلق وجود دارد. (رحمان ستایش، ۱۴۲۵ق، ص ۴۹۶)

مثال سوم: مثال دیگر اینکه فقها وقتی بحث می‌کنند که به کدامین عضو بدن، فرج گویند، این سؤال مطرح می‌گردد که آیا اساساً میان معنای لغوی و معنای عرفی فرج، اتحاد و یکسانی وجود دارد؟ برخی تصریح می‌کنند که این دو معنا اتحادی با یکدیگر ندارند؛ زیرا فرج، از نظر لغوی به معنای انفراج و گشایش است. لذا دُبر هم که از گشایش برخوردار است، داخل در فرج خواهد بود. اما از منظر عرفی، فرج اختصاص به قُبُل دارد؛ خواه برای مرد به کار رود یا برای زن. (ابن شهید ثانی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۶۹)

بنابراین معنای لغوی و عرفی، الزماً با یکدیگر اتحاد ندارند. لذا فقها هرگاه در مقام مفهوم‌شناسی یک لفظ، شاهد تطابق عرف و لغت بوده‌اند، از کلیدواژه «معروف» بهره می‌جستند و با این کلیدواژه، در صدد تفهیم این مطلب بر می‌آمدند که در خصوص این لفظ، معنای عرفی و لغوی با هم اتحاد دارند. (کاشف‌الغطا، ۱۴۲۳ق، ص ۱۱۲)

البته «اگر لفظی در لغت برای معنایی وضع شده و در عرف در معنای دیگری حقیقت شده است، باید بر معنای عرفی حمل شود» (گرجی، ۱۴۲۱ق، ص ۲۰۰)؛ مگر آنکه دلیلی برخلاف آن وجود داشته باشد.

نظر به مطالب مذکور، کاملاً معقول و منطقی است که امام در صدد تفسیر موضوع استطاعت به معنای عرفی آن برآید و عناصری را که دخیل در تحقق معنای عرفی استطاعت است، بر شمرد تا گمان برده نشود که استطاعت، به معنای لغوی یا عقلی اش موضوع دلیل قرار گرفته است. در نتیجه، در عین حال که امام به تبیین موضوع حکم برآمده است، لکن ایشان را در مقام جعل اصطلاح یا عدول از معنای عرفی نمی‌دانیم.

۳. بیان محدوده برای استطاعت عرفی

نکته‌ای که در اینجا لازم است خاطر نشان گردد، این است که وقتی سخن از عرفی بودن مفهوم استطاعت به میان می‌آوریم، به معنای آن نیست که عرف، حدود و ثغور کاملاً معین و تعریف شده‌ای را به شکلی منضبط و مشخص برای استطاعت سراغ داشته باشد.

این ادعا، خلاف وجدان عرفی است؛ زیرا اگر نزد عرف سخن از استطاعت به میان بیاید، استطاعت را از مفاهیم تشکیکی ذومراتب می‌داند؛ مثلاً شخصی که پیاده‌روی او به مدت شش ماه طول بکشد تا در مراسم حج شرکت کند، آیا عرفاً مستطیع است یا نه؟ اگر زندگی او مختل نمی‌شود و بدون مشقت، قادر به پیاده‌روی است، عرفاً مستطیع خواهد بود. البته این امکان هم هست که بگوییم عرف، چنین اشخاصی را مستطیع محسوب نمی‌کند. چنین تردیدی زمانی جا دارد که ندانیم استطاعت عرفی در چه محدوده‌ای تعریف می‌شود. ضمن آنکه گاهی عرف، ممکن است که در تمییز بین ملاکات عقلی و لغوی با ملاکات عرفی خلط کند و به اشتباه، حکم یکی را به دیگری تسری دهد؛ مثلاً در جایی که عقلاً مکلفی مستطیع است، حکم به استطاعت عرفی او کند.

بنابراین نظر به اینکه استطاعت عرفی می‌تواند از محدوده زیادی در دو سر طیف حداقلی و حداکثری برخوردار باشد و نیز از آنجایی که امکان خلط بین مراتب استطاعت وجود دارد، این مهم، مورد عنایت و التفات ویژه شارع قرار گرفته است تا بفهماند استطاعت عرفی، بر پایه واجدیت زاد و راحله، ملاک

عمل است. این تبیین، بدان جهت است که خلطی بین معنای عرفی و عقلی پیش آید.

از همین رو برخی فقهای که قائل به عرفی بودن مفهوم استطاعت هستند، به مقتضای اخبار باب، استطاعت عرفی را به صورت مقید بیان می‌کنند و آن را چنین مقید می‌سازند که استطاعت عرفی باید ناشی از وجود زاد و راحله باشد. (عراقی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۳۰۰)

نتیجه‌گیری

- موضوعاتی که توسط شارع، تفسیر نشده‌اند و به عنوان یک مصطلح شرعی، مورد جعل مستقل قرار نگرفته‌اند یا شارع، قیود و شروطی افزون بر معنای عرفی بر آنها نیفزوده است، حمل بر معنای عرفی می‌شوند.

- احادیث و اخبار منقول که در مقام تبیین موضوعات احکام وارد شده‌اند، الزاماً بدین معنا نیست که در مقام جعل اصطلاح یا تقیید موضوع به پاره‌ای از قیود شرعی باشند؛ بلکه این اخبار ممکن است از حیث تفسیر و جعل اصطلاح از حیث تطبیق و بیان مصداق جهت اشاره به معنای عرفی صادر شده باشند.

- ضوابطی نظیر الغای خصوصیت و تناسب حکم و موضوع، می‌توانند پژوهشگر را جهت تشخیص و تمییز میان حیثیت تفسیری و تطبیقی یاری دهند. البته هر یک از این دو ضابطه نیاز به قرینه دارند.

- در مواردی که حیثیت تطبیقی و تفسیری، مشکوک باشد، اصل، حمل بر حیث تطبیقی است. بنابراین اخبار مرتبط با تبیین موضوع را صرفاً مبین اظهر مصداق یا بیان قیود غالبی می‌دانیم.

- عرفی‌انگاری مفهوم استطاعت، مستلزم لغویت اخبار این باب نخواهد بود؛ بلکه دلایل متعدد بر حکیمانه بودن صدور چنین اخباری وجود دارد.

انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.

۶. بهجت فومنی، محمدتقی (۱۴۲۳ق)، **وسيلة النجاة**، قم، انتشارات شفق، چاپ دوم.

۷. تبریزی، جواد بن علی، **التهدیب فی مناسک العمرة و الحج**، چاپ اول.

۸. تربتی شهابی خراسانی، محمود بن عبدالسلام (۱۴۱۷ق)، **ادوار فقه**، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، چاپ پنجم.

۹. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، **تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة**، قم، مؤسسه آل البیت، چاپ اول.

۱۰. حکیم، محمدتقی بن محمدسعید (۱۴۱۸ق)، **الأصول العامة فی الفقه المقارن**، قم، چاپ دوم.

۱۱. رحمان ستایش، محمدکاظم (۱۴۲۵ق)، **رسائل فی ولاية الفقیه**، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.

۱۲. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۳)، **رسائل اصولیة**، قم، چاپ اول.

۱۳. سبزواری، سیدعبدالأعلى (۱۴۱۳ق)، **مهدّب الأحكام**، قم، مؤسسه المنار - دفتر حضرت آیت الله، چاپ چهارم.

منابع

قرآن

۱. ابن ادریس، محمد بن احمد (۱۴۱۰ق)، **السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی**، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.

۲. ابن جنید اسکافی، محمد بن احمد (۱۴۱۶ق)، **مجموعه فتاوی ابن جنید**، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.

۳. ابن شهید ثانی، محمد بن حسن (۱۴۱۹ق)، **استقصاء الاعتبار فی شرح الاستبصار**، قم، مؤسسه آل البیت طاب ثلثهم، چاپ اول.

۴. بحرانی، یوسف بن احمد (۱۴۰۵ق)، **الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة**، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.

۵. بروجردی، سیدحسین (۱۴۱۶ق)، **تقریر بحث السید البروجردی**، قم، دفتر

۱۴. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی (۱۴۱۳ق)، **مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام**، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، چاپ اول.
۱۵. صاحب جواهر، محمدحسن بن باقر، **جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام**، جلد ۳۱، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ هفتم.
۱۶. طباطبایی قمی، سیدتقی (۱۴۲۶ق)، **مبانی منهاج الصالحین**، قم، منشورات قلم الشرق، چاپ اول.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۰ق)، **المؤتلف من المختلف بین أئمة السلف**، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، چاپ اول.
۱۸. طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶ق)، **مجمع البحرين**، تهران، کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق)، **المبسوط فى فقه الإمامية**، تهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، چاپ سوم.
۲۰. _____ (۱۳۹۰ق)، **الإستبصار فيما اختلف من الأخبار**، تهران، دارالکتب الإسلامية، چاپ اول.
۲۱. _____ (۱۴۰۰ق)، **النهاية فى مجرد الفقه و الفتاوى**، بیروت، دارالکتب العربی، چاپ دوم.
۲۲. _____ (۱۴۰۷ق)، **تهذیب الأحكام**، تحقیق خرسان، تهران، دارالکتب الإسلامية، چاپ چهارم.
۲۳. _____، **الخلافا**، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۲۴. عراقی، ضیاء‌الدین (۱۴۱۴ق)، **شرح تبصرة المتعلمین**، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۲۵. فیاض کابلی، محمد اسحاق، **تعالیق مبسوطه على العروة الوثقى**، قم، انتشارات محلاتی، چاپ اول.
۲۶. کاشف‌الغطا، حسن بن جعفر (۱۴۲۲ق)، **أنوار الفقاهة - كتاب الطهارة**، نجف اشرف، مؤسسه کاشف‌الغطا، چاپ اول.
۲۷. کاشف‌الغطا، مهدی (۱۴۲۳ق)، **أحكام المتاجر المحرمة**، نجف اشرف، مؤسسه کاشف‌الغطا، چاپ اول.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، **الكافي**، تهران، دارالکتب الإسلامية، چاپ چهارم.
۲۹. گرجی، ابوالقاسم (۱۴۲۱ق)، **تاریخ فقه و فقها**، جلد، تهران، مؤسسه سمت، چاپ سوم.

۳۰. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۱۸ق)، **المختصر النافع فی فقه الإمامیه**، قم، مؤسسه المطبوعات الدینیة، چاپ ششم.

۳۱. محقق سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن (۱۲۴۷ق)، **ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد**، جلد دوم، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول.

۳۲. مدنی کاشانی، رضا (۱۴۱۱ق)، **براهین الحج للفقهاء و الحجج**، کاشان، مدرسه علمیه آیه الله مدنی کاشانی، چاپ سوم.

۳۳. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، **أحكام النساء**، جلد ۱، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، چاپ اول.

۳۴. _____ (۱۴۱۳ق)، **المقتعة**، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، چاپ اول.

۳۵. مودنی بیستگانی، حمید و مختاری افرکتی، نادر و سالارزهی، امیرحمزه (۱۳۹۹)، «واکاوی حکم حج در فرض حصر تحصیل زاد و راحله با پرداخت بهای بیش از معمول»، **پژوهشنامه حج**

و زیارت، انتشار آنلاین.

۳۶. _____ (۱۳۹۸)، «مفهوم شناسی استطاعت در فرض عدم حاجت به راحله»، **پژوهشنامه حج و زیارت**، دوره ۴، شماره ۱، بهار و تابستان، ص ۲۸-۷.

۳۷. یزدی، سیدمحمدکاظم (۱۴۲۸ق)، **العروة الوثقی مع تعلیقات الفاضل**، جلد دوم، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، چاپ اول.

۳۸. _____ (۱۴۲۸ق)، **العروة الوثقی مع التعلیقات**، قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، چاپ اول.

۳۹. _____ (۱۴۱۹ق)، **العروة الوثقی (المحشی)**، جلد چهارم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

حدیث شبلی در اسرار حج؛ روایت شیعیان یا حکایت صوفیان؟

احمد خامه‌یار^۱

چکیده

در برخی از متون متأخر شیعه، گفت‌وگویی میان امام زین‌العابدین علیه‌السلام با شخصی به نام «شبلی» نقل شده که در آن، امام علیه‌السلام به تأویل مناسک حج و اسرار معنوی آن با صبغة عرفانی پرداخته است. این روایت از زمانی که محدث نوری آن را در «مستدرک الوسائل» نقل کرده، مورد توجه و استناد نویسندگان معاصر شیعه قرار گرفته است. با این حال، درباره این روایت، ابهامات متعددی در زمینه سند، اعتبار و ماهیت شخص مورد خطاب امام علیه‌السلام وجود دارد که نویسندگان شیعه درباره آنها به نتیجه قطعی و روشنی نرسیده‌اند.

یافته‌های این پژوهش، نشان‌دهنده آن است که در متون نسبتاً کهن صوفیان و گاه سایر منابع عامه، تحریرهای متفاوتی از این گفت‌وگو، اما با ساختاری مشابه آن، وجود دارد که در بیشتر آنها تأویل عرفانی مناسک حج از زبان یکی از مشایخ صوفیه، در قالب گفت‌وگویی میان جنید بغدادی و مرید وی ابوبکر شبلی، دو صوفی برجسته مکتب تصوف بغدادی در سده‌های سوم و چهارم هجری، یا میان شبلی و صوفی دیگری روایت شده است و تحریر شیعی و مفصل‌تر آن، احتمالاً در دوره‌ای متأخر، به شکل گفت‌وگوی میان شبلی و امام زین‌العابدین علیه‌السلام به متون شیعه راه پیدا کرده است.

کلیدواژه‌ها: اسرار حج، روایات مرسل، امام زین‌العابدین علیه‌السلام، شبلی، جنید بغدادی، تصوف، تشیع.

۱. دکترای تاریخ و تمدن اسلامی دانشگاه تهران (ahmad.khamehyar@gmail.com)

در برخی متون و کتب حدیثی متأخر شیعه، روایتی مرسل، حاوی گفت‌وگویی میان امام زین‌العابدین علیه السلام با شخصی به نام «شبلی» در باب تأویل مناسک حج و اسرار معنوی آن نقل شده که در یکصد سال اخیر، مورد اقبال شماری از مؤلفان و نویسندگان شیعه قرار گرفته است و عمدتاً در مقام پرداختن به اسرار و معارف حج، به آن استناد کرده‌اند؛ حتی برخی نیز به عنوان کلام معصوم به آن نگریسته‌اند.

در این روایت آمده که شبلی پس از بازگشت از حج، به محضر امام زین‌العابدین علیه السلام می‌رسد و ایشان، ادای اعمال و مناسک مختلف حج را از وی جویا می‌شود و شبلی نیز هر بار با پاسخ «آری»، ادای همه این اعمال و مناسک را تصدیق می‌کند. اما امام علیه السلام با ارائه تأویلی از اسرار عرفانی اعمال و مناسک حج، به وی گوشزد می‌کند از آنجایی که او در هنگام ادای مناسک به این اسرار و مفاهیم توجه نداشته، آن اعمال را به‌جا نیاورده است. در پایان نیز به شبلی تأکید می‌کند که برای رعایت توجه به اسرار حج، باید از نو آن را به‌جا آورد.

درباره این روایت، ابهامات زیادی از جمله در زمینه سند، اعتبار و محتوای آن وجود دارد که تا کنون بیشتر پژوهشگران و نویسندگانی که به بررسی این روایت پرداخته یا به آن استناد کرده‌اند، به این ابهامات، پاسخ درخوری نداده‌اند. مهم‌ترین ابهام آن، ماهیت تاریخی شبلی (مخاطب امام زین‌العابدین علیه السلام) است که نویسندگان قبلی، به نتیجه‌گیری قطعی و نهایی در این باره نرسیده‌اند.

از سوی دیگر، در برخی منابع کهن تحریرهای دیگری از همین گفت‌وگو، با ساختاری نزدیک به آن، وجود دارد که در آنها نشانی از امام معصوم علیه السلام دیده نمی‌شود. بررسی این تحریرها می‌تواند در بازمیابی اصل و منشأ روایت گفت‌وگوی شبلی و امام زین‌العابدین علیه السلام به ما کمک کند و به‌نظر می‌رسد مؤلفان معاصری که در نوشته‌های خود به این روایت پرداخته‌اند و گاه حتی به

عنوان کلام معصوم به آن استناد کرده‌اند، از وجود تحریرهای دیگر آن غافل و بی‌اطلاع بوده‌اند.

در این نوشتار، با بررسی و مقایسه تحریرهای گوناگون این گفت‌وگو، کوشیده‌ایم تا برخی ابهام‌های مربوط به حدیث شبلی را روشن کنیم و به این پرسش‌ها پاسخ دهیم که شبلی مورد خطاب در این گفت‌وگو کیست؟ اصل و منشأ اولیه این حدیث چیست و در میراث شیعه چه میزان اعتبار دارد؟ در نهایت، تحریر شیعی حدیث شبلی با تحریرهای دیگر این گفت‌وگو تا چه اندازه متفاوت است؟

با توجه به پرسش‌های بالا در نوشتار پیش‌رو، بر پژوهش درباره پیشینه و خاستگاه حدیث شبلی تمرکز صورت گرفته است. طبیعتاً نقد و بررسی محتوایی این حدیث از ابعاد مختلفی، همچون ناهمخوانی‌های مضامین آن با سایر روایات معصومان علیهم‌السلام و همچنین از منظر زبان‌شناسی و بررسی سابقه کاربرد اعلام جغرافیایی و الفاظ و اصطلاحات به‌کار رفته در آن در متون و منابع تاریخی و دینی^۱ و نیز مقایسه خبر شبلی با دیگر تأویل‌های عرفانی اعمال حج در نگاه‌های سایر فرق شیعه، از حوصله این نوشتار خارج است و فرصت دیگر می‌طلبد.

۱. پیشینه استناد به حدیث شبلی در آثار نویسندگان شیعه

شاید نخستین متن شناخته‌شده‌ای که تحریر شیعی گفت‌وگوی امام زین‌العابدین علیه‌السلام با شبلی را نقل کرده، کتاب «التحفة السنیه فی شرح النخبة المحسنیه» اثر سید عبدالله شوشتری (۱۱۱۴-۱۱۷۳ق) فرزند سید نورالدین بن سید نعمت‌الله جزائری است. این کتاب، شرحی بر «النخبة الوجیه» فیض

۱. به عنوان مثال، کوه کوچک موسوم به «رحمت» در میان دشت عرفات، که در حدیث شبلی نیز از آن نام برده شده، در منابع ادبی، تاریخی و جغرافیایی سده‌های نخست تا سده سوم هجری همچون تواریخ محلی مکه، به نام «جبل الال» (به فتح یا کسر همزه) نامیده شده است و تنها در متون جغرافیایی و سفرنامه‌های سده چهارم به بعد، از آن به نام «جبل الرحمه» یاد شده است. (ر.ک: خامه‌یار، ۱۳۹۷، ص ۱۲۲)

کاشانی (د ۱۰۹۱ق) است که شوشتری، آن را در سال ۱۱۶۳ق تألیف کرده است. او منبع و سند خود برای نقل این روایت را چنین معرفی کند: «وجدت فی عدّه مواضع أوثقها بخطّ بعض المشايخ الأذین عاصرناهم مرسلأ...» (شوشتری، بی تا، ص ۳۴۰)

افزون بر این، رساله‌هایی نیز به صورت خطی، در قالب نسخه‌هایی مستقل یا در ذیل مجموعه‌های خطی، حاوی تحریر شیعی این روایت به زبان عربی یا فارسی وجود دارد؛ از آن جمله می‌توان به نسخه‌ای در پایان مجموعه شماره ۲۰۹۰ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، حاوی برخی متون منسوب به ائمه علیهم‌السلام شامل «توحید مفضل»، «اهلیلجه» و «مصباح الشریعه» اشاره کرد که قدمت آن به سده یازدهم هجری می‌رسد. (دانش پژوه، ۱۳۳۹ش، ج ۸، ص ۷۱۳) در صورتی که حدیث شبلی نیز همزمان با این سه متن کتابت شده باشد، می‌توان زمان راهیابی این حدیث به میراث مکتوب شیعه را لااقل از سده یازدهم هجری دانست.

همچنین می‌توان به نسخه شماره ۱۸۲۲/۳۰ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی (حائری، ۱۳۴۶ش، ص ۴۳۱) و نسخه شماره ۸۸۷۰/۴ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی اشاره کرد. که در حال حاضر، اوراق رساله حدیث شبلی از این نسخه جدا و مفقود شده است. (رؤیت تصاویر نسخه) در مجموعه شماره ۶۰ در کتابخانه تکیه شوشتری‌ها در نجف اشرف نیز رساله‌ای به عنوان «شرح حدیث شبلی» معرفی شده است. (نسخه‌های خطی، ۱۳۶۲، دفتر ۱۱ و ۱۲، ص ۸۲۷)

شماری از نسخه‌های حاوی تحریر فارسی این روایت نیز وجود دارد که معمولاً از نسخه‌های متأخر به شمار می‌آیند و از آن جمله‌اند: نسخه ۶۵۳/۳ در مجموعه مفتاح؛ (نسخه‌های خطی، ۱۳۵۳ش، دفتر ۷، ص ۲۵۰) نسخه ۴۸۴ در کتابخانه ملی و نسخه ۱۴۴۸۲/۵ در همین کتابخانه که تاریخ کتابت آن ۱۲۵۹ق است. منبع روایت شبلی در نسخه ۴۸۴ کتابخانه ملی با این عبارت که «در

بعضی از کتب معتبر مسطور است...»، و در نسخه ۱۴۴۸۲/۵ همین کتابخانه با عبارت «مرویست که...» بیان شده است. (رؤیت تصاویر نسخه) با مقایسه دو نسخه فارسی موجود در کتابخانه ملی با تحریر عربی این روایت که سیدعبدالله شوشتری در کتاب خود آورده، می‌توان پی برد که هر یک از این دو نسخه، ترجمه‌ای مستقل از تحریر عربی آن است که گاه کاملاً ترجمه‌ای تحت‌اللفظی است.

در دوره متأخر، حدیث شبلی یک بار به ضمیمه چاپ سنگی «توحید» شیخ صدوق (د ۳۸۱ق) در سال ۱۲۸۵ق در تهران منتشر شده است. مرحوم محدث نوری (د ۱۳۲۰ق) نیز آن را به نقل از کتاب سیدعبدالله شوشتری در «مستدرک الوسائل الشیعه» نقل کرده است (نوری، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰، ص ۱۶۶) که منبع اصلی انتشار این روایت و استناد به آن در تحقیقات و نوشته‌های معاصران به شمار می‌آید.

شماری از نویسندگان شیعه از زمان مرحوم محدث نوری، درباره حدیث شبلی، کتابچه‌های مستقلی تألیف کرده‌اند و شمار دیگری نیز در آثاری که در موضوع اسرار و معارف حج یا درباره امام زین‌العابدین علیه‌السلام تألیف کرده‌اند، به این روایت اقبال نشان داده و به آن استناد کرده‌اند.

از کتابچه‌های مستقل نگاشته شده در این باره، می‌توان به آثار زیر اشاره کرد: «اسرار الحج فی حواری بین الامام زین‌العابدین علیه‌السلام و الشبلی». بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا. «حج را چگونه انجام داده‌ای؟»، علی حجّتی کرمانی، بی‌جا، شرکت سهامی انتشار، چاپ دوم، ۱۳۶۱ش.

«از ژرفای حج: پیام امام سجاد علیه‌السلام به «شبلی» در باب فلسفه حج»، علی‌اکبر مظاهری، تهران، دار الحدیث، چاپ اول، ۱۳۷۵ش.

«حدیث شبلی: نقش حج در خودسازی و پیشگیری از گناه»، محمود شریفی، قم، نور السجاد، ۱۳۹۰ش.

از جمله تألیفات در زمینه اسرار و معارف حج و نیز ترکیه نفس که

نویسندگان آنها به این حدیث استناد کرده و از آن بهره برده‌اند، می‌توان به آثار زیر اشاره کرد:

«صهباى صفا»، آیت‌الله جوادى آملی، بی‌جا، نشر مشعر، ۱۳۷۱ش، صفحات ۳۵ به بعد.

«صهباى حج»، آیت‌الله جوادى آملی، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ اول، ۱۳۷۷، صفحات ۳۴۳-۳۴۸ و صفحات دیگری از کتاب.

«منتخب احادیث عمره»، سیدعلی قاضی‌عسکر، تهران، مشعر، چاپ دوازدهم، ۱۳۸۸، صفحات ۶۳-۷۲.

«دیار سجده: چهل حدیث از سیره سیدالساجدین در سفر بیت‌الله الحرام»، محمدمهدی کافی، قم، پیام امام هادی علیه السلام، چاپ اول، ۱۳۸۹ش، صفحات ۷۶-۹۳.

«تزکیة النفس»، السید کاظم الحسینی الحائری، قم، دار البشیر، چاپ پنجم، ۱۳۸۸ش / ۱۴۳۰ق، ص ۲۰۳-۲۰۶.

همچنین این روایت به برخی از تألیفات نگاشته شده درباره امام زین‌العابدین علیه السلام راه یافته که از آن جمله می‌توان به کتاب «بلاغة الامام علی بن الحسین علیه السلام» اثر جعفر الحائری اشاره کرد که مؤلف آن، متن حدیث شبلی را به طور کامل نقل کرده است. (حائری، ۱۴۲۵ق، ص ۲۰۵-۲۰۹) پژوهشگر دیگری نیز در مقام اشاره به ادبیات معنوی به‌جا مانده از امام سجاد علیه السلام، از این حدیث یاد کرده است. (حسینی جلالی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۷۵)

گاه این حدیث در مقام استخراج احکام فقهی حج نیز مورد توجه قرار گرفته است؛ چنانکه یکی از فقهای معاصر، در بیان حکم فقهی پوشیدن لباس دوخته در زمان احرام، ضمن اذعان به ضعف سند حدیث شبلی، دلالت محتوای این حدیث را در این مسئله، مورد بررسی و مناقشه قرار داده است. (قائمی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۷۸)

۲. آرای معاصران درباره حدیث شبلی و ماهیت وی

شماری از نویسندگان معاصری که در آثار خود، حدیث شبلی را نقل کرده

یا به آن اشاره کرده‌اند، درباره آن، اظهار نظرهایی داشته‌اند که لازم است پیش از ارائه نتیجه‌گیری نهایی خود درباره این روایت، نگاهی به دیدگاه‌های آنها داشته باشیم.

سید محمدرضا حسینی جلالی درباره این حدیث می‌نویسد: «ولقد أُثِرَتْ عن الإمام زين العابدين عليه السلام نصوص جاء فيها شرح العبادات من وجهات نظر روحية بما عجز عن إدراكه كبار المتصدين لمثل هذه المعارف، فمن ذلك ما روي عنه في تفسير معاني أفعال الحج وأقسام الصوم.» (الحسيني الجلالی، بی تا، ص ۱۷۵) این اظهار نظر، به نوعی نشان‌دهنده پذیرش انتساب این روایت به امام زین‌العابدین علیه السلام از سوی اوست. آیت‌الله جوادی آملی در یکی از آثار خود، درباره حدیث شبلی چنین اظهار نظر کرده است که اگرچه این روایت از نظر سند، جای تأمل و تحقیق بیشتر دارد، اما متن آن «بسیار قوی» است و «کسانی که احادیث را با متون می‌شناسند، این‌گونه روایات را هم معتبر می‌دانند.» (جوادی آملی، ۱۳۷۱، ص ۳۵)

ایشان در جایی دیگر چنین اظهار نظر کرده است که «گرچه این حدیث به سبک و وزن سخنان مأثور از امامان معصوم علیهم السلام نیست و از این رو گفته شده که ممکن است این روایت، از سخنان عرفا بوده که به تدریج به امام سجاد علیه السلام نسبت داده‌اند، لیکن در این گونه روایات که هماهنگ با سایر معارف بوده و یا مخالف با آنها نیست، کاستی در سند، مانع استفاده از متن بلند و نورانی آنها نخواهد بود. دوم: ترتیب برخی مناسک در این روایت، برابر ترتیبی که در فقه ثابت شده و حج گزار باید آن را انجام دهد نیست. شاید بتوان گفت: دلیل آن این است که امام سجاد علیه السلام در این حدیث شریف درصدد بیان احکام مناسک حج و تکالیف ظاهری حج گزاران نبوده است. ...» (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۳۴۴)

محمدرضا شهبازی پس از نقل این روایت، در اظهار نظری که به نتیجه‌گیری ما در پایان این نوشتار نزدیک‌تر است، درباره محتوای روایت نوشته است: «... هر کس در این روایت دقت کند، آن را حاوی نکته‌های تربیتی جذابی می‌یابد؛ اما از سنخ سخنان اهل بیت علیهم السلام نیست و از این رو ممکن است

گفته برخی عارفان باشد که به تدریج به امام زین العابدین علیه السلام نسبت داده شده است.» (محمّدی ری شهری، ۱۳۸۶، ص ۲۸۵)

درباره ماهیت شخص مخاطب امام زین العابدین علیه السلام، نویسنده «اسرار الحج فی حواری بین الامام زین العابدین و الشبللی»، به این نکته اشاره می کند که با وجود جست و جوی فراوان، زندگی نامه ای از وی نیافته و تنها شخصیتی که به این نام یافته، [ابوبکر] شبللی (د ۳۳۴ق)، صوفی مشهور بغدادی است. (بی نام، بی تا، ص ۵)

سید محمدرضا حسینی جلالی نیز با اذعان به اینکه میان راویان و معاصران امام زین العابدین علیه السلام، شخصی به نام شبللی وجود نداشته، برای حل تناقض هم عصر نبودن شبللی صوفی و امام چهارم شیعیان، به این توجیه متوسل شده که شاید نام شبللی تحریف نام «شبیبة بن نعامة» باشد که منابع رجالی او را در شمار اصحاب آن حضرت آورده اند. (حسینی جلالی، ص ۱۷۵)

جوادی آملی بر این نظر است که «گرچه افراد متعددی به «شبللی» ملقب بوده اند که نزدیک ترین آنها به عصر ائمه علیهم السلام «ابوبکر، ذلف بن جحدر» است که تقریباً دو قرن پس از شهادت امام سجاد علیه السلام به دنیا آمده و از این رو هیچ یک از «شبللی» ها نمی توانند مستقیماً از امام سجاد علیه السلام روایت کنند.» (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۳۴۴)

چنانکه مؤلفان قبلی نیز تصریح کرده اند، در تاریخ اسلام، نخستین کسی که به نام شبللی می شناسیم، «ابوبکر شبللی»، از صوفیان مشهور مکتب عرفان بغدادی در سده سوم و چهارم هجری است. نام وی را به اختلاف، ذلف بن جحدر، ذلف بن جعفر یا جعفر بن یونس گفته اند که کنیه اش ابوبکر بوده است. او اصالتاً از اُسروشَنه ماوراءالنهر، اما زاده سامرا بود. شبللی در فقه، پیرو مذهب مالکی بود. او در مجلس «خیر نَساج» توبه کرد و سپس مرید و سرسپرده جنید بغدادی شد و در سال ۳۳۴ق در سن ۸۷ سالگی از دنیا رفت و در بغداد به خاک سپرده شد. (ابوعبدالرحمن سلمی، ۱۹۸۶م، ص ۳۳۷-۳۳۸) احوال و اقوال وی در منابع تصوف نقل شده است.

۳. تحریرهای صوفیانه حدیث شبلی

در شماری از متون کهن صوفیه و نیز در آثار برخی نویسندگان اهل سنت، تحریرهای دیگری از گفت‌وگویی در تأویل مناسک حج وجود دارد که با تحریر شیعی این گفت‌وگو، در ساختار پرسش و پاسخ آن، مشابه است. نکته مهم و قابل توجه درباره بیشتر این تحریرها، این است که «ابوبکر شبلی»، صوفی مشهور مکتب تصوف بغدادی، به عنوان محور یکی از طرفین گفت‌وگوست که همانم شخص یاد شده در تحریر شیعی این روایت است.

از کهن‌ترین متون حاوی تحریر صوفیانه این گفت‌وگو که تاکنون موفق به شناسایی آن شده‌ایم، کتاب «تهذیب الاسرار» اثر ابوسعید خرگوشی (د ۴۰۷ق) زاهد و صوفی نیشابوری در سده چهارم هجری است.^۱ تفاوت مهمی که تحریر خرگوشی با تحریر شیعی این گفت‌وگو دارد این است که شخصی به نام «ابن منازل» پس از سفر حج، نزد شبلی صوفی می‌آید و شبلی اسرار و معانی باطنی اعمال حج را از او جويا می‌گردد و به دنبال پاسخ‌های منفی ابن منازل نسبت به عدم توجه به این معانی، شبلی ادای اعمال حج وی را منکر می‌شود.

تحریر صوفیانه دیگری از همین گفت‌وگو که از نظر محتوا و تعبیر به‌کار رفته در آن، بسیار نزدیک به تحریر کتاب خرگوشی است، در تفسیر عرفانی موسوم به «حقائق التفسیر»، اثر ابوعبدالرحمن سلمی نیشابوری (۳۲۵-۴۱۲ق)، صوفی برجسته حوزه تصوف خراسان نقل شده است. اما در این تحریر، از شخصی که پس از سفر حج نزد شبلی می‌آید و میان آنها گفت‌وگو صورت می‌پذیرد، نام برده نشده است. (ابوعبدالرحمن سلمی، ۲۰۰۱، ۱۱۰-۱۱۲) در واقع، در این دو تحریر، جای امام زین‌العابدین علیه السلام و شبلی، با ابوبکر شبلی و

۱. نگارنده این سطور در جست‌وجوهای خود، کهن‌ترین متن حاوی تحریر صوفیانه حدیث شبلی را «حقائق التفسیر» ابوعبدالرحمن سلمی تشخیص داده بود. اما دوست پژوهشگر گرامی آقای عمیدرضا اکبری، نگارنده را از وجود تحریر دیگری از این گفت‌وگو در «تهذیب الاسرار» خرگوشی مطلع ساخت که از این بابت لازم می‌دانم از ایشان قدردانی کنم.

ابن منازل (در کتاب خرگوشی) یا شخص گمنامی (در تفسیر سلمی) جابه‌جا شده است.

مقصود از ابن منازل در تحریر خرگوشی، احتمالاً «ابومحمد عبدالله بن محمد بن منازل» (د ۳۲۹ یا ۳۳۰ق)، از مشایخ صوفیه اهل سنت در نیشابور در نیمه دوم سده سوم یا نیمه دوم سده چهارم است که معاصر شبلی بوده است. ابوعبدالرحمن سلمی، ۱۹۸۶، ص ۳۶۷ و «ابوالقاسم قشیری» (د ۴۶۵ق) نیز وی را با تعبیر «شیخ ملامتبان و یگانه زمانه خویش» (قشیری، ۲۰۰۱، ص ۷۳) ستوده است.

مشابه دو تحریر صوفیانه فوق را شماری از علما و مؤلفان اهل سنت در دوره‌های بعدی، معمولاً بدون اشاره به منبع نقل کرده‌اند. از نخستین این مؤلفان، «ابن جوزی حنبلی بغدادی» (د ۵۹۷ق) است که صرفاً به برخی بندهای آغازین آن اکتفا و از نقل متن کامل آن خودداری کرده است. (ابن جوزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۰-۱۱) ابن عربی (د ۶۳۸ق) نیز آن را به عنوان گفت‌وگویی میان شبلی و مرید وی، با اختلافاتی در برخی عبارات و تأویلات نسبت به متن «حقائق التفسیر»، در باب اسرار حج از کتاب «فتوحات مکیه» نقل کرده است. (ابن عربی، ۱۹۸۵، ج ۱۰، ص ۱۳۳-۱۳۸)

«شمس‌الدین خوارزمی حنفی» (د ۸۲۷ق)، این تحریر صوفیانه را به عنوان گفت‌وگویی میان شبلی و یکی از صالحان صوفیه در کتاب خود آورده است. متنی که وی نقل کرده، خلاصه‌تر از تحریرهای موجود در آثار خرگوشی، سلمی و ابن عربی است و در برخی عبارات‌ها با آنها تفاوت دارد. (خوارزمی، ۲۰۰۰، ص ۱۸۷-۱۸۸) همچنین در مرکز ملک فیصل ریاض، نسخه‌ای خطی از رساله‌ای به عنوان «حکایة لأبی بکر الشبلی مع رجل یرید الحج» نگهداری می‌شود که احتمالاً باید تحریری از همین گفت‌وگو باشد.

علاوه بر دو تحریر کتاب خرگوشی و تفسیر سلمی که مؤلفان دیگری همچون ابن جوزی، ابن عربی و شمس‌الدین خوارزمی، شبیه آنها را با

اختلافاتی نقل کرده‌اند، تحریر صوفیانه دیگری به زبان فارسی از گفت‌وگویی در اسرار حج با ساختاری نزدیک به حدیث شبلی وجود دارد. این تحریر را «ابوالحسن هجویری» (د ۴۶۵ق) در باب «آداب حج» از کتاب خود «کشف المحجوب» - از متون کهن فارسی در باب تصوف - نقل کرده است. (هجویری، ۱۹۲۶، ص ۴۲۵-۴۲۶؛ همو، ۱۳۷۴، ص ۴۷۴-۴۷۵؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۴۸۱-۴۸۳)

تفاوت مهم میان این تحریر با تحریرهای عربی حدیث شبلی آن است که در روایت هجویری، این گفت‌وگو میان جنید بغدادی - صوفی مشهور سده سوم - و شخص دیگری انجام شده که در همه نسخه‌های چاپی کشف المحجوب، از وی با تعبیر «یکی» یاد شده است. اما به تشخیص نگارنده این سطور، کلمه «یکی»، می‌تواند تصحیف نام «شبلی» باشد که در تحریرهای عربی آن، نام وی به عنوان یکی از طرفین گفت‌وگو به چشم می‌خورد.

از نظر تاریخی، شبلی معاصر و مرید جنید بوده است و با توجه به وجود نام شبلی در هر یک از دو تحریر عربی شیعی و صوفیانه، این فرض پذیرفتنی می‌نماید که در روایت هجویری، این گفت‌وگو میان جنید و شبلی رخ داده باشد. تصحیف نام «شبلی» به «یکی» نیز با توجه به ساختار نزدیک و رسم الخط هر دو کلمه، امری محتمل است و شواهد و مثال‌های فراوانی از این گونه تصحیف‌ها می‌توان در حوزه استنساخ و تصحیح نسخه‌های خطی یافت. این تصحیف می‌تواند از سوی ناسخ یک نسخه خطی کهن کشف المحجوب، یا حتی از سوی مؤلف آن، به نسخه‌های خطی دیگر آن راه یافته باشد.

افزون بر دو تحریر صوفیانه فارسی و عربی از حدیث شبلی، تحریر فارسی منظومی نیز از همین گفت‌وگو وجود دارد که در قالب قصیده‌ای از ناصر خسرو قبادیانی بلخی (د ۴۸۱ق)، داعی اسماعیلی و شاعر بزرگ پارسی‌گو در سده پنجم هجری به دست ما رسیده است. سراینده در این قصیده، از طرفین گفت‌وگو نامی نبرده است؛ اما در بیان معانی و تأویلات مناسک حج از ضمیر

متکلم وحده استفاده کرده و از مخاطب آن به عنوان «دوستی مخلص و عزیز و کریم» یاد کرده است. (ناصر خسرو، ۱۳۰۴-۱۳۰۷ش، ص ۲۵۸-۲۶۰)

۴. مقایسه تحریرهای حدیث شبلی با یکدیگر

با مقایسه تحریرهای مختلف حدیث شبلی در اسرار حج، می‌توان گفت تحریر شیعی این گفت‌وگو، از سایر تحریرهای شناخته شده آن، مفصل‌تر است و شامل تأویل‌های بیشتری از اعمال و مناسک حج می‌باشد. معمولاً در هر بند از این تحریر، پس از آنکه درباره ادای چند عمل مرتبط با یکدیگر از شبلی سؤال می‌شود، و پس از پاسخ مثبت وی مبنی بر ادای این اعمال، در قالب سؤال‌های دیگری، تأویل هر یک از این اعمال به طور جداگانه از شبلی پرسیده می‌شود.

موضوعات اعمال و مناسک تأویل شده در تحریر شیعی عبارتند از: (۱) بیتوته در میقات و لباس کندن و غسل کردن؛ (۲) شست‌وشو و احرام بستن و نیت کردن برای حج؛ (۳) ورود به میقات و خواندن نماز احرام و لَبَّيْكَ گفتن؛ (۴) ورود به حرم و دیدن کعبه و نماز خواندن؛ (۵) طواف کعبه و مسّ ارکان و سعی (هروله)؛ (۶) مصافحه حجر الاسود و وقوف در مقام ابراهیم عليه السلام و نماز خواندن در آن؛ (۷) ایستادن بر چاه زمزم و نوشیدن آب از آن؛ (۸) سعی میان صفا و مروه؛ (۹) رفتن به منّا؛ (۱۰) وقوف در عرفه و بالا رفتن از جبل الرحمه و حضور در وادی نمره؛ (۱۱) گذشتن از میان دو عَلم و نماز خواندن و راه رفتن در مزدلفه و سنگریزه جمع کردن و عبور از مشعر الحرام؛ (۱۲) ورود به منّا و رمی جمرات و تراشیدن سر و قربانی کردن و نماز خواندن در مسجد خیف و بازگشت به مکه و ادای طواف زیارت.

تحریر صوفیانه عربی گفت‌وگوی شبلی با تحریر شیعی آن تفاوت‌های محتوایی مهمی دارد و از تحریر صوفیانه فارسی آن مفصل‌تر است. موضوعات اعمال و مناسک تأویل شده در این تحریر (مطابق متن حقائق التفسیر سلمی)

عبارتند از: نیت حج، کندن لباس، طهارت، لُبیک گفتن، ورود به حرم، اشراف بر مکه، ورود به مسجدالحرام، دیدن کعبه، سه «رَمَل» و چهار «مَشی»، مصافحه حجر الاسود، نماز طواف، رفتن به صفا و وقوف در آن، هروله (در سعی)، وقوف در مروه، رفتن به مِنا، ورود به مسجد خیف، رفتن به عرفات، رفتن به مشعر، قربانی کردن، رمی کردن، زیارت قبر پیامبر ﷺ خروج از احرام و وداع کردن.

متن حدیث شبلی در «فتوحات مکیه»، در موضوعات اعمال و مناسک حج و ترتیب آنها، تفاوت چندانی با متن «حقائق التفسیر» سلمی در موضوعات اعمال تأویل شده، ندارد؛ جز آنکه در موضوع صفا، افزون بر آنچه در تفسیر سلمی آمده، اعمالی همچون تکبیر گفتن و پایین آمدن از کوه صفا نیز مورد تأویل قرار گرفته است و در ذیل اعمال مِنا نیز تأویل «حَلَق» (سر تراشیدن) افزوده شده است. (ابن عربی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۰، ص ۱۳۵-۱۳۶)

هرچند تحریری که شمس‌الدین خوارزمی نقل کرده، نزدیک به دو تحریر خرگوشی و سلمی است؛ اما در موضوعات اعمال تأویل شده، کاستی‌ها و افزوده‌هایی به چشم می‌خورد. موضوعات تحریر خوارزمی به شرح زیر است: نیت حج، کندن لباس، لُبیک گفتن، ورود به حرم، طواف، ایستادن در مقام نماز، ورود به کعبه، نوشیدن آب زمزم، سعی صفا و مروه، رفتن به مِنا، وقوف در عرفات، ماندن در مزدلفه، وقوف در مشعر الحرام، رمی جمرات، حلق (سر تراشیدن)، قربانی کردن و بازگشت به مکه.

اما روایت هجویری، هم در موضوعات اعمال حج و هم در تأویلات عرفانی آن، با تحریر شیعی حدیث شبلی کاملاً متفاوت است و متن پرسش‌ها و نیز تأویلات آنها بسیار کوتاه طرح شده است. موضوعات اعمال حج در این روایت عبارتند از: ۱) رحلت از وطن ۲) مقام کردن در منازل راه ۳) محرم شدن به میقات ۴) وقوف عرفات ۵) وقوف مزدلفه ۶) طواف کعبه ۷) سعی صفا و مروه ۸) آمدن به مِنا ۹) قربان کردن به منحرگاه ۱۰) سنگ انداختن (رمی جمرات).

درباره تحریر منظوم ناصر خسرو نیز با اینکه «رضا اشرف‌زاده» با کنار هم گذاشتن ابیات این قصیده و فقرات گفت‌وگوی امام سجاد علیه السلام با شبلی، نتیجه گرفته است که محتوای این ابیات به محتوای تحریر شیعی این روایت بسیار نزدیک است، (ر.ک: اشرف‌زاده، ۱۳۸۶ش، ص ۶۷-۸۴) با این حال، به باور نگارنده، میان قصیده ناصر خسرو و تحریر شیعی حدیث شبلی، تفاوت فراوانی وجود دارد. البته باید این احتمال را در نظر داشت که به هر حال، سراینده در برگردان این روایت به زبان شعر، تغییراتی در برخی الفاظ و عبارات آن داده باشد.

نتیجه‌گیری

حدیث شبلی در اسرار حج، متنی مرسل و بدون سند است که با توجه به شواهد موجود، پیشینه نقل آن در منابع شیعه به دوره‌های متأخر برمی‌گردد و قدمت کهن‌ترین مدارک شناخته شده برای آن، از سده دوازدهم یا نهایتاً یازدهم هجری فراتر نمی‌رود؛ اما به طور خاص از زمانی که محدث نوری آن را در «مستدرک الوسائل» خود نقل کرده، در ادبیات شیعیان بازتاب گسترده‌ای یافته و مورد ارجاع و استناد نویسندگان شیعه قرار گرفته است.

با این حال، تحریرهای صوفیانه‌ای از گفت‌وگویی با ساختار نزدیک به حدیث شبلی که در شماری از منابع مهم و کهن صوفیه همچون «تهذیب الاسرار» خرگوشی، «حقائق التفسیر» سلمی، «کشف المحجوب» هجویری، «فتوحات مکیه» ابن عربی و آثار دیگر علمای اهل سنت، همچون ابن جوزی و شمس‌الدین خوارزمی حنفی نقل شده است. وجود این تحریرها و نیز با توجه به ادبیات تأویلی و عارفانه این روایت، چنانکه برخی پژوهشگران و نویسندگان شیعه به این مسئله اذعان داشته‌اند، به وضوح خاستگاه صوفیانه حدیث شبلی را نشان می‌دهد.

همچنین با توجه اینکه در تحریرهای صوفیانه این روایت، یکی از طرفین گفت‌وگو ابوبکر شبلی، صوفی مشهور مکتب تصوف بغداد است (با در نظر

گرفتن اینکه در تحریر کشف المحجوب هجویری نیز احتمالاً نام «شبلی» به «یکی» تصحیف شده است)، و با توجه به اینکه میان اصحاب و معاصران امام زین العابدین علیه السلام شخصی به نام شبلی سراغ نداریم، این فرض بسیار پذیرفتنی است که تحریر صوفیانه دیگری از روایت شبلی، به تدریج با انتساب آن به امام زین العابدین علیه السلام، که می‌تواند با نشان دادن نام ایشان به جای جنید بغدادی صورت گرفته باشد، به میراث مکتوب شیعیان راه یافته باشد.

جدول مقایسه تحریرهای مختلف حدیث شبلی

ردیف	موضوع	تحریر شیعی	تحریر صوفیانه (۱) عربی	تحریر صوفیانه (۲) عربی	تحریر صوفیانه (۳) عربی	تحریر صوفیانه فارسی	تحریر منبجوم فارسی
۱	خروج از خانه					از ابتدا که از خانه برفتی، و از وطن رحلت کردی، از همه معاصی رحلت کردی؟	
۲	مقام کردن در منازل سفر					چون از خانه برفتی، و اندر هر منزلی، هر شب مقام کردی، مقامی از طریق حق اندر آن مقام قطع کردی؟	
۳	رسیدن به میقات	فحین نزلت المیقات، نوبت آنکس جلعوت توب المعصية ولبست توب الطاعة؟					

ردیف	۴	۵	۶	۷	۸
موضوع	تَعْرُدُ از ثياب	غسل کردن	پاکیزه کردن	احرام بستن	نیت کردن
تحریر شعبی	فحین تجردت عن محیط ثيابک نویت آنک تجردت من الرباه والنفاق، والدخول فی المشبهات؟	فحین اغتسلت نویت آنک اغتسلت من الخطایا والذنوب؟	فحین تنظقت وأحرمت وعقدت الحج نویت آنک تنظقت بنوره التویة الخالصة لله تعالی؟	فحین أحرمت نویت آنک حرمت علی نفسك کل محرم حرمه الله عز وجل؟	فحین عقدت الحج نویت آنک قد حلت کل عقد لغير الله؟
تحریر صوفیانه عربی (۱)	تجردت من کل شیء؟		زال عنک کل علة تطهرک؟		فسخت بعقدک علی عقد عقدته یخالف هذا العقد ویضاه منذ خلت؟
تحریر صوفیانه عربی (۲)	تجردت عن کل فعل فعلته؟		أزلت عنک کل علة یطهرک؟		أفسخت بعقدک کل عقد عقدته منذ خلت، مما یضاه هذا العقد؟
تحریر صوفیانه عربی (۳)	تجردت عند ذاک عن کل ما نُهیّت عنه؟				فسخت بعقدک کل عقد یخالف هذا العقد؟
تحریر صوفیانه فارسی				چون مُحرم شدی به میقات، از صفات بشریت جدا شدی، چنانکه از جامه؟	
تحریر مبتلوم فارسی				«چون همی خواستی گرفت احرام چه نیت کردی لدر آن تحریم؟ جمله بر خود حرام کرده ندی هرچه ملودن کردگار عظیم؟»	

۱. فتوحات مکبیه: «تجردت من کل شیء؟» (ابن عربی، ج ۱۰، ص ۱۳۳).

ردیف	۹	۱۰	۱۱	۱۲	۱۳
موضوع	ورود به میقات	نماز احرام	لبیک گفتن	ورود به حرم	رسیدن به مکه
تحریر شیعی	فحین دخلتِ المیقات نوبتِ آنک بنیة الزیارة؟	فحین صلّیت الکرعتین نوبتِ آنک تترت الی الله بخیر الأعمال من الصلاة واکبر حسنات العباد؟	فحین لبیت نوبتِ آنک نطقت لله سبحانه بکلّ طاعةٍ وسمعت عن کلّ معصیة؟	فحین دخلت الحرم نوبتِ آنک حرمت علی نفسك کلّ غیبةٍ تستغیبهها المسلمین من اهل منة الاسلام؟	فحین وصلت مکه نوبتِ بقلک آنک قصدت الله؟
تحریر صوفیانه (۱) عربی		وجدت جواب التلبیة بتلبیةٍ مثلها؟	وجدت جواب التلبیة بتلبیةٍ مثلها؟	اعتقدت بدخولک الحرم ترک کلّ محرّم؟	اشرف علیک حال من الحق یاشرافک علی مکه؟
تحریر صوفیانه (۲) عربی		وجدت جواب التلبیة مثلاً بمثل؟ ^۱	وجدت جواب التلبیة مثلاً بمثل؟ ^۱	اعتقدت بدخولک ترک کلّ محرّم؟	اشرف علیک من الله حال یاشرافک؟ اعلی مکه!
تحریر صوفیانه (۳) عربی		سمعت جواب تلبیتک؟	سمعت جواب تلبیتک؟	حرمت علی نفسك الوقوع فی کلّ محرّم بعده؟	
تحریر صوفیانه فارسی					
تحریر مکتوب فارسی			گفت: نی، گفتمش: «ردی لبیک از سر علم و از سر تعظیم؟ می شنیدی ندای حق و جواب باز دادی چنانکه داد کلمه؟»	گفت: نی، گفتمش: «چو می رقی در حرم همچو اهل کلهف و رقیه ایمن از شر نفس خود بودی در نعم حرقت و عذاب حجیم؟»	

۱. فتوحات مکه: «وجدت جواب التلبیة بتلبیتک مثله؟» (ابن عربی، ج ۱، ص ۱۳۳).

ردیف	۴	۵	۶	۷	۸
موضوع	ورود به مسجدالحرام	دین کعبه	طواف و مس آراکان و سعی	سه رمل و چهار مشی	مصافحه حجرالاسود ^۱
تحریر شعبی		(سؤال رؤیت کعبه، بدون تأویل آن، مطرح شده)	فحین سعیت نوبت انک هربت الی الله وعرف مک ذلک عالم العیوب؟		من صافح الحجر الأسود فقد صافح الله، فانظر یا مسکین لا تضعی حجر ما عظیم حرمته، وتنقض المصافحه بالمخالفة ونقض الحرام نظیر اهل الاثم.
تحریر صوفیانه عربی (۱)	دخلت فی قریه من حیث علمت؟	رأیت من قصده؟	ألا لله تعالی شکرًا لذلک؟	هربت من الدنیا هرباً علمت انک قد فاضلتها واطلعت عنہا؟ ووجدت بمشیک الأربع امناً مناً هربت منه؟	وبلک فقد قبل ان من صافح الحجر الأسود فقد صافح الحق. وفیت بالعهد لماً یا عتبه؟
تحریر صوفیانه عربی (۲)	دخلت فی قریه من حیث علمته؟	رأیت ما ما قصدت له؟		هربت من الدنیا هرباً علمت انک قد فاضلتها واطلعت عنہا؟ ووجدت بمشیک الأربع امناً مناً هربت منه، فازددت لله شکرًا لذلک؟	وبلک قبل من صافح الحجر فقد صافح الحق؛ ومن صافحه فهو فی محل الأمن. اظهر علیک أثر الأمن؟
تحریر صوفیانه عربی (۳)			طاعت بقلبک عظمت من تطوف بیته؟		
تحریر صوفیانه فارسی			چون طواف کردی خانه سر را اندر محل تنزیه اطایف حضرت جمال حق دینی؟		
تحریر مبتلوم فارسی			وقت طواف که دویدی به هروله جو ظلم از طواف همه ملائکین یاد کردی به گرد عرش		

۱. در فتوحات مکه، تقبیل حجر الاسود نیز افزوده شده است (ابن عربی، ج ۱۰، ص ۱۳۵).

ردیف	۳	۲	۱	۴
موضوع	وقوف در مقام ابراهیم (ع)	نماز طواف	ورود به کعبه	اشراف بر چاه زمزم و نوشیدن آب آن
تحریر شیعی	نوبت حین وقت عند مقام ابراهیم (ع) اِذْكَ وَقَفْتَ عَلٰى كُلِّ طَاعَةٍ، وَتَخَلَّفْتَ عَنْ كُلِّ مَعْصِيَةٍ؟	فَجِئْنَا صَلَّيْنَا فِيْهِ رُكْعَتَيْنِ نُوبِتَ اَنْتَكَ صَلَّيْنَا بِعَلَاةِ اِبْرَاهِيْمَ (ع) وَارْتَمَتْ بِعَلَانِكِ اِنْفِ الشَّيْطَانِ؟		نوبت اُنْكَ اَشْرَفْتَ عَلٰى الطَّاعَةِ، وَخَفَضْتَ طَرَفَكَ عَنْ الْمَعْصِيَةِ؟
تحریر صوفیانه عربی (۱)	أَوْقِفْتَ عَلٰى مَكَانِكِ وَحَالَكَ وَكَوَشِفْتَ بِأَسْرَاكِ، وَأَمِنْتَ فِيْ مَقَامِكِ؟			
تحریر صوفیانه عربی (۲)	وَقِفْتَ الْوَقْفَةَ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَوَقِفْتَ عَلٰى مَكَانِكَ مِنْ ذَاكَ وَأَذَيْتَ قَصْدَكَ؟ ^۱			
تحریر صوفیانه عربی (۳)	رأيت مكانك من بساط الرحمة؟	عرفت اُنْكَ خَرَجْتَ حِينَ دَخَلْتَهَا عَنْ كُلِّ مَعْصِيَةٍ؟	نوبت اُنْكَ تَفَسَّلَ بِهَ خَبِّ الدُّنْيَا وَوَسَّوَسَ الشَّيْطَانُ مِنْ قَلْبِكَ؟	
تحریر صوفیانه فارسی				
تحریر منظوم فارسی	گفت: بی، گفتیش: «چو گشتی تو مطلع بر مقام ابراهیم کردی از صدق و اعتقاد و یقین خویشی خویش را به حق تسلیم؟»			

۱. فتوحات مکبه: «... علی مکانک من ربک، فأریت قصدک؟» (ابن عربی، همانجا).

ردیف	۴	۵
موضوع	وقوف در صفا ^۱	سعی صفا و مروه ^۲
تحریر شعبی	وقوف آنک بین الرجاء والخوف؟	وقوف در مروه
تحریر صوفیانه عربی (۱)	کثرت حین وحدت المملكة تصغر فیما أمرت حتی وحدت حقیقة ذکرک؟ ... زالت عنک کل علة حتی صفیت؟	فررت منک الیه فتررت من فرارک ووصلت الی مطلوك؟
تحریر صوفیانه عربی (۲)	هل صفا سرک بصعودک علی الصفا، وصغر فی عینک الاکوان بتکبیرک ربک؟ ^۳	رأیت نزول السکينة علیک وانت علی المروه؟ ^۴
تحریر صوفیانه عربی (۳)		سعت بئلاک بین الخوف والرجاء؟
تحریر صوفیانه فارسی		چون سعی کردی میان صفا و مروه، مقام صفا و درجه مروت ادراک کردی؟
تحریر مبتدوم فارسی		گفتی: فی: گفتیش: «چو کردی سعی از صفا سوی مروه بر تقسیم دیدی اندر صفاي خود کونین شد ذات فارغ از جحیم و نعیم؟»

۱. در نسخه چاپی حقائق التفسیر سلمی، سؤال به این شکل پرسیده شده که: «خرجت الی الصفا ووقفت بها؟» (سلمی، ص ۱۱۱). اما در کتاب خرگوشی سؤال به این شکل آمده است که: «خرجت الی الصفا فرقیست علیه؟» در همین کتاب، سؤال «آیا از صفا پایین آمدی؟» به سؤال‌های شبلی افزوده شده است (خرگوشی، ص ۲۴۳) که جمله دوم در خانه روبه‌رو پاسخ به این سؤال است.
۲. در فتوحات مکیه، سؤال و جواب بدین گونه طرح شده است: «قال لی [الشبلی]: خرجت الی الصفا فوقفت بها؟ قلت: نعم. قال: ایش عملت؟ قلت: کثرت سبعا، وذکرت الحج، وسألت الله القبول. فقال لی: کثرت بتکبیر الملائكة، ووجدت حقیقة تکبیرک فی ذلک المكان؟ قلت لا. قال: ما کثرت. ثم قال لی: نزلت من الصفا؟ قلت: نعم. قال: زالت کل علة عنک حتی صفیت؟ قلت: لا. فقال لی: ما صعدت ولا نزلت.» (ابن عربی، ج ۱۰، ص ۱۳۵-۱۳۶).
۳. در تحریرهای خرگوشی و سلمی، سؤال صرفاً با عبارت «هرولت؟» (آیا هروله کردی؟) پرسیده شده است (خرگوشی، همانجا؛ سلمی، همانجا).
۴. فتوحات مکیه: «ففررت الیه، وتررت من فرارک، ووصلت الی وجودک؟» (ابن عربی، ج ۱۰، ص ۱۳۶).
۵. فتوحات مکیه: «وصلت الی المروه؟ ... رأیت السکينة علی المروه فأخذتها، أو نزلت علیک؟» (ابن عربی، همانجا).

ردیف	۲۱	۲۱	۲۱
موضوع	رفتن، به یما	وقوف در عرفات	بالا رفتن از جبل الرحمة
تحریر شیعی	نوبتِ اَکْبَرِ اَمْنَتِ النَّاسِ مِنْ لِسَانِكَ وَقَلْبِكَ وَبِدْكَ؟	هل عرفت بموقفك بعرفة معرفة الله سبحانه أمر المعارف والعلوم، وعرفت قبض الله على صحتك وإطلاقه على سريرك وقلبك؟	نوبت بطلوعك جبل الرحمة أن الله يرجم كل مؤمن ومؤمنة ويتولى كل مسلم ومسلمة؟
تحریر صوفیانه (۱)	وجدت ما أثلته من مأمولك فأعطيت؟	عرفت الحال التي جئت من أجلها، والحال التي تسيب اليها، وما يبرل على أهل عرفة، وما يتحتمون به، وعرفت المعرف لك هذه الأحوال، ورأيت المكان الذي اليه الاشارات، فإنه هو الذي نفس الاناس في كل حال؟	
تحریر صوفیانه (۲)	أعطيت ما تمنيت؟ ^۱	عرفت الحال التي جئت لها، والحال التي تسيب اليها؟ وهل عرفت من رزق ما كنت منكراً له؟ وهل تعرف الحق اليك بشيء مما تعرف به الي خواصه؟ ^۲	
تحریر صوفیانه (۳) عربی	أمنت من الخوف بذلك؟	عرفت أن الله يبهي بك ملائكته؟	
تحریر صوفیانه فارسی	چون به منا آمدی، منتیت‌های تو از تو ساقط شد؟	چون به عرفات واقف شدی، اندر کشف مشاهدت وقف پدیدار آمد؟	
تحریر منتهیوم فارسی		گفت: فی. گفتمش: «چو در عرفات ایستادی و بافتی تقدیم عارف حق شدی و منکر خویش به تو از معرفت رسید نسیم؟»	

۱. فتوحات مکیه: «تَمَنَّيْتُ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَالِ الَّتِي عَصَيْتَهُ فِيهَا؟» (ابن عربی، همانجا).

۲. فتوحات مکیه: «وعرفت المعرف لك هذه الأحوال، ورأيت المكان الذي اليه الاشارات، فإنه هو الذي نفس

الأنفاس في كل حال؟» (ابن عربی، ج ۱۰، ص ۱۳۷).

ردیف	۲۴	۲۵	۲۶	۲۷
موضوع	شناخت وادی نمره	دعا کردن در میل و جموات / نمرات (۹)	نماز پیش از گذشتن از علمین	گذشتن از علمین
تحریر شعبی	قویبت عند نمره انک لا تأمر حتی تأتمر، ولا تترجر حتی تنزجر؟	فعدنما وقت عند العلم والنمرات نوبت ^(۹) أنها نناهمة لك على الطاعات، حافظة لك مع الحفظانة بأمر رب السماوات؟	أبها فحين صليت ركعتين نوبت ^(۹) أبها صلاة شكر في ليلة عشر، تنفي كل ^(۱۰) عسر وتيسر كل ^(۱۱) يسر؟	فعدنما مشيت بين العالمين ولم تعدل عنهما يمينا ^(۱۲) وشمالا نوبت ^(۱۳) أن لا تعدل عن دين الحق ^(۱۴) يمينا ^(۱۵) وشمالا، لا يقلبك، ولا بلسانك، ولا بجوارحك؟
تحریر صوفیانه (۱)				
تحریر صوفیانه (۲)				
تحریر صوفیانه (۳)				
تحریر صوفیانه فارسی				
تحریر مبتلوم فارسی				

ردیف	۴	۴	۲	۴
موضوع	مزدلفه (و سنگ‌ریزه جمع کردن)	مشعر الحرام	رسیدن به مینا	رمی جمرات
تحریر شیعی	فعدنما مشیت بمزدلفه و لقطت منها الصبی نوبت ائک رفعت عنک کل معصیة و جهل، و نبت کل علم و عمل؟	فعدنما مرت بالمشعر الحرام، نوبت ائک اشعرت قلبک ایشمار اهل التقوی والخوف لله عز وجل؟	فنبوت عدنما وصلت منی و رمیت الجمر ائک بقت الی مملکک وقد قضی ریک لک کل حاجتک؟	فعدنما رمیت الجمر نوبت ائک رمیت عدوی ابیس و غضبته بنتمام حجک النفس؟
تحریر صوفیانه (۱) عربی	ذکرت الله تعالی ذکرًا أنساک ذکرًا ما سواه ^۱ ؟			
تحریر صوفیانه (۲) عربی		ذکرت الله فيه ذکرًا أنساک فيه ذکر من سواه؟ وهل شعرت بهناذا اجبت وبمانا خوبت؟		رمیت جهاک مک بزبادة علم طهر عملک؟
تحریر صوفیانه (۳) عربی	هل سکتت بها جوارحک لرحمة الله تعالی؟	استشعرت بشعائر اهل الولاية؟		رمیت بذلک عبودک کتبا؟
تحریر صوفیانه فارسی	چون به مزدلفه شدی، و مرادت حاصل شد، همه مرادها را ترک کردی؟			چون سنگ انداختی، هر چه با تو صحبت کرد از معانی نفسانی، همه بینداختی؟
تحریر مثنوی فارسی				سنگ جمار همی انداختی به دیو رحیم از خود انداختی برون یکسر همه عادات و فعل‌های

۱. در تحریر خرگوشی، این پرسش در پی این سؤال که آیا به مزدلفه رفتی و مشعر الحرام را دیدی، طرح شده است (خرگوشی، همانجا).
۲. فتوحات مکیه: «فترت الی المزدلفة؟ ... رأیت المشعر الحرام؟ ... ذکرت الله ذکرًا أنساک ما سواه، فاشتغلت به؟» (ابن عربی، همانجا).
۳. فتوحات مکیه: «ظهر علیک» به جای «ظهر عملک». این بند نیز افزوده شده است: «حلققت؟ ... نقصت آمالک عنک؟» (ابن عربی، همانجا).

ردیف	۳۱	۳۲
موضوع	سر تراشیدن (حلق)	قرآنی کردن
تحریر شعبی	فعمدما حلقن رأسک، نوبت انک تطهّرت من الأذناس ومن تبعه بقی آدم وخرجت من الذنوب کما ولدت أمک؟	فعمدما ذبحت هدیک نوبت انک ذبحت حجرة الطمع بما تمسکت به من حقیقة الروع، وأنک اتبعت سنة ابراهیم(ع) بذبح ولده وشجرة فؤاده وریحان قلبه، وأحییت سنته لمن بعده وقریه الی الله تعالی لمن خلفه؟
تحریر صوفیانه عربی (۱)	نفضت آمالک عنک؟	[اذبحت] نفسک؟
تحریر صوفیانه عربی (۲)		أفینت شہواتک وازادتک فی رضا الحقّ؟
تحریر صوفیانه عربی (۳)	نوبت بذاک اسقاط الذنوب والأذناس کما؟	نوبت بذاک انک ذبحت عدوک ابلیس؟
تحریر صوفیانه فارسی		چون به منحرف گاه قرآن کردی، همه خواسته‌های نفس را قرآن کردی؟
تحریر مبتلوم فارسی		گفت: فی، گفتنش: «چو می‌گشتی گوسپند از پی اسیر و پیغمبر قرب خود دیدی اول و کردی قتل و قرآن نفس دون لبیم؟»

۱. فتوحات مکیه: «ذبحت نفسک؟» (ابن عربی، همانجا).

ردیف	۳	۴	۵
موضوع	مسجد خیف	بارگشت به مکه و طواف اقامه	زیارت کردن
تحریر شیعی	فعلینما صلّیت فی مسجد الخیف نوبت اُک لا تخاف الا الله عزّ وجلّ وذبک ولا ترجو الا رحمة الله تعالیّ؟	فعلینما رجعت الی مکه وطلعت طواف الإقاضة نوبت اُک اُقضت من رحمة الله تعالیّ ورجعت الی طاعته وتمسکت بوجه وأذیت فرأفضه، وتقرّبت الی الله تعالیّ؟	کشف لک عنی زرتّه؟
تحریر صوفیانه (۱) عربی	خفت الله عزّ وجلّ فی دخولک وخروجک حتیّ وجدت من الخوف ما لم تجده الا فیہ؟		
تحریر صوفیانه (۲) عربی	... هل تجده علیک خوف بدخولک مسجد الخیف؟ ^۱		کوشفت شیخاً من الحقائق، أو رأیت زیاده الکرامات علیک للزیارة، فإن النبی (ص) قال: «الحاجّ والعمّار زوّار الله، وحقّ علی المزور أن یکرم زائرهم»
تحریر صوفیانه (۳) عربی		نوبت اُک رجعت عن کل ما سوی الله تعالیّ؟	
تحریر صوفیانه فارسی			
تحریر مکتوب فارسی			

۱. فتوحات مکیه: «خفت الله في دخولك وخروجك، ووجدت من الخوف ما لا تجده الا فيه؟» (ابن عربي، همانجا).

ردیف	۱	۲	منبع
موضوع	خروج از احرام	وداع گفتن	
تحریر شعبی			شوشتری، بی تا / اسده ۱۲، ص ۲۴۰-۲۴۲
تحریر صوفیانه (۱) عربی			خرگوشی، ۱۹۹۹م، ص ۲۴۲-۲۴۳
تحریر صوفیانه (۲) عربی	أحلت؟ ... عزم علی أكل الحلال؟	خروجت من نفسک وروحک بالکلیه؟	سلمی، ۲۰۰۱م، ص ۱۱۰-۱۱۲؛ ابن عربی، ۱۹۸۵م، ج ۱۰، ص ۱۳۳-۱۳۸
تحریر صوفیانه (۳) عربی			خوارزمی، ۲۰۰۰م، ص ۱۸۷-۱۸۸
تحریر صوفیانه فارسی			هجوری، ۱۳۷۴، ص ۴۷۴-۴۷۵
تحریر مبتلوم فارسی			ناصر خسرو، ۱۳۰۴-۱۳۰۷، ص ۲۵۹-۲۶۰

منابع

۱. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۱۵ق / ۱۹۹۵م). *مثير العزم الساکن الی اشرف الاماکن*، تحقیق: مرزوق علی ابراهیم، الرياض، دار الراية، چاپ اول.
۲. ابن عربی، محمد بن محمد (۱۴۰۵ق / ۱۹۸۵م). *الفتوحات المکیة*، تحقیق: عثمان یحیی، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۳. *اسرار الحج فی حوار بین الامام زین العابدین علیهما السلام والشبلی (بی تا)*. بی جا، بی نا.
۴. اشرفزاده، رضا (۱۳۸۶). «ناصر خسرو و تأویل مناسک حج»، *فصل نامه تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد*، شماره ۱۴.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۱). *صهای صفا*، نشر مشعر.
۶. _____ (۱۳۷۷). *صهای حج*، قم، اسراء، چاپ اول.
۷. حائری، جعفر عباس (۱۴۲۵ق) *بلاغة الامام علی بن الحسین علیهما السلام: خطب و رسائل و کلمات*، قم، دار الحدیث.
۸. حائری، عبدالحسین (۱۳۴۶) *فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی* (ج ۹/۱)، تهران، چاپخانه مجلس شورای ملی.
۹. حسینی جلالی، سید محمدرضا (۱۴۱۸ق). *جهاد الامام السجّاد علیهما السلام*، قم، دار الحدیث، چاپ اول.
۱۰. حسینی حائری، سید کاظم (۱۴۳۰ق). *تزکیة النفس*، قم، دار البشیر، چاپ اول.
۱۱. خامه یار، احمد (۱۳۹۷). «عرفات و بناهای آن در گذر تاریخ»، *میقات حج*، شماره ۱۰۴.
۱۲. خرگوشی، عبدالملک بن محمد (۱۹۹۹م). *تهذیب الاسرار*، تحقیق: بسام محمد بارود، ابوظبی، المجمع الثقافي.
۱۳. خوارزمی، محمد بن اسحاق (۱۴۲۰ق / ۲۰۰۰م). *اثارة الترغیب والتشویق الی تاریخ المساجد الثلاثة والبيت العتیق*، تحقیق: سید کسروی حسن، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول.
۱۴. دانش پژوه، محمدتقی (۱۳۳۹). *فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران*، تهران، چاپخانه دانشگاه تهران.

۱۵. سلمی، محمد بن حسین (۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م). *طبقات الصوفیة، تحقیق: نورالدین شریه، «القاهره، مطبعة الخانجی، چاپ دوم.*
۱۶. _____ (۱۴۲۱ق / ۲۰۰۱م). *حقاتق التفسیر، بیروت، دارالکتب العلمیة.*
۱۷. شوشتری، عبدالله بن نورالدین (بی تا / سده ۱۲ق). *التحفة السنیة فی شرح النخبة المحسنیة، نسخه خطی شماره ۴۷۳۵ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی.*
۱۸. قائمی، محمد (۱۴۲۹ق). *المبسوط فی فقه المسائل المعاصرة: الحج والمعرة (۱)، قم، مرکز فقه الأئمة الاطهار، چاپ اول.*
۱۹. قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۴۲۲ق / ۲۰۰۱م). *الرسالة القشیریة، بیروت، دار الکتب العلمیة.*
۲۰. محمدی ری شهری، محمد، (۱۳۸۶). *حج و عمره در قرآن و حدیث، با همکاری عبدالهادی مسعودی، ترجمه جواد محدثی، تهران، مشعر، چاپ اول.*
۲۱. ناصر خسرو (۱۳۰۴-۱۳۰۷ش). *دیوان قصاید و مقطعات، تهران، مطبعه مجلس.*
۲۲. *نسخه های خطی: نشریه کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران - دفتر ۷ (۱۳۵۳). زیر نظر محمدتقی دانش پژوه و ایرج افشار، تهران، بی نا.*
۲۳. *نسخه های خطی: نشریه کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران - دفتر ۱۱ و ۱۲ (۱۳۶۲). زیر نظر محمدتقی دانش پژوه و اسماعیل حاکمی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.*
۲۴. نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۷ق) *مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.*
۲۵. هجویری، علی بن عثمان (۱۳۷۴). *کشف المحجوب، تصحیح محمدحسین تسییحی (رها)، اسلام آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.*
۲۶. _____ (۱۳۸۳). *کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، تهران، سروش.*
۲۷. _____ (۱۹۲۶م). *کشف المحجوب، تصحیح والتین ژوکوفسکی، لنینگراد، مطبعه دارالعلوم اتحاد جماهیر شوروی.*

تحلیل فقهی تأثیر عقد ازدواج در احرام بر حرمت ابدی

ابوالفضل علیشاهی قلعه جوقی^۱

چکیده

از عقود مهم در شرع، «عقد ازدواج» است که برای آن شرایط و موانعی در نظر گرفته شده است؛ به این معنا که شارع اجازه انعقاد این عقد را در هر زمانی نداده است. یکی از زمان‌هایی که عقد ازدواج باطل بوده، و افزون بر حکم وضعی، دارای حرمت تکلیفی نیز می‌باشد، عقد در حال احرام است. فقیهان بر این باورند که چنانچه این عقد با علم به حرمت منعقد گردد، افزون بر حکم وضعی بطلان، حرمت ابدی نیز می‌آورد. به این معنا که طرفین نمی‌توانند پس از خروج از احرام و محل شدن دوباره با هم ازدواج کنند. در این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی، پس از بررسی و طرح دیدگاه‌های گوناگون، درباره حرمت ابدی، به بررسی و تحلیل ادله حرمت‌آوری عقد در حال احرام پرداخته و به این نتیجه دست یافته است که این ادله از اتقان برخوردار نیستند و توانایی اثبات چنین حرمتی را ندارند و عدم حرمت‌آوری ابدی ازدواج در حال احرام، مطابق با اصل اولیه جواز می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: احرام، حج، حرمت ابدی، دخول، عقد، علم به احرام.

۱. دانشیار گروه الهیات دانشگاه فرهنگیان، تهران (alishahi88@gmail.com)

«احرام» که نخستین عمل از اعمال حج و عمره است، (آملی، ۱۳۸۴ق، ج ۱۱، ص ۴۶۵) در اصل از «حرم» به معنای بازداشتن و تشدید است و علت اینکه به فرد، محرم گفته می‌شود این است که بر وی چیزهایی که حلال بوده، حرام می‌شود. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۵) احرام، به معنای منع و بازداشتن از چیزی، پیش از آنکه تحقق پیدا کند و آشکار گردد، نیز می‌باشد. (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۲۳۸) همچنین آن را به ورود در چیزی که دارای حرمت زمانی و مکانی است، مانند ورود در ماه حرام و یا در حرم (فراهیدی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۴۲۱) و یا ورود در عهد، پیمان و حرمتی که نباید شکسته شود، معنا کرده‌اند. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۱۲۲)

«احرام» در اصطلاح، به معنای این است که فرد برای انجام حج و یا عمره با مناسک ویژه‌ای مانند نیت، پوشیدن دو لباس و لیبیک گفتن، آماده می‌شود تا در حرمت خداوند که نباید شکسته شود، وارد گردد. (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۳ق، ج ۶، ص ۲۲) با احرام، چیزهایی بر فرد محرم، حرام می‌شود که یکی از آنها عقد بستن و نکاح در حال احرام است. (علم الهدی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۴۶) یکی از مسائلی که در این موضوع، مورد بحث فقیهان قرار گرفته، این است که اگر چنین عقدی با علم به حرمت آن محقق شود آیا حرمت ابدی به وجود می‌آید؟ همچنین سؤال‌های زیر مطرح است:

دیدگاه فقیهان در این باره چیست؟ چه ادله‌ای بر اثبات چنین حکمی وجود دارد؟ نقد وارد بر این ادله کدام است؟ در این پژوهش پس از بررسی دیدگاه‌ها و ادله مطرح شده از سوی فقیهان و نقد و بررسی آنها، دیدگاه صحیح‌تر با دلیل به اثبات می‌رسد.

۱ - پیشینه موضوع و پژوهش

نخستین کسی که این بحث را در کتاب خود مطرح کرده، صاحب کتاب دعائم الاسلام است و پس از ایشان شیخ صدوق، شیخ مفید و سید مرتضی این موضوع را مطرح کرده‌اند؛ برای نمونه سید مرتضی در ذیل مسئله «نکاح المحرم» در این باره می‌نویسد: «از چیزهایی که امامیه در آن منفرد است، این دیدگاه است که اگر فرد محرمی زنی را به عقد خود در آورد و آگاه به حرمت ازدواج در حال احرام باشد، نکاح وی باطل بوده و ازدواج با این زن، دیگر بر وی حلال نخواهد بود». (علم الهدی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۴۶) دیگر فقیهان نیز با همین عنوان این بحث را در کتاب‌های خود آورده‌اند (علامه حلی، ۱۴۰۰ق، ص ۴۵۳) ایشان به این بحث در ضمن کتاب نکاح با عنوان «المحرمات الابدیه» و در ضمن کتاب حج پرداخته است. فقیهان متأخر و پس از ایشان، دیگر فقیهان و معاصران در ضمن مباحث کتاب‌های فقهی خود به این موضوع پرداخته‌اند. پس از بررسی مشخص گردید که درباره این عنوان، پژوهش مستقلی صورت نگرفته است. البته «سرخوش» و «طائی»، در مقاله‌ای همایشی با عنوان «تحریم نکاح به سبب لعان و احرام» (۱۳۹۷) تنها به حکم تکلیفی، علت و فلسفه این حکم پرداخته، ولی به بحث حرمت‌آوری ابدی و دیدگاه‌ها و ادله آن پرداخته‌اند.

بر این اساس، پژوهش پیش‌رو نخستین گام را در نگارش مستقل درباره طرح، بررسی و نقد حرمت‌آوری ابدی عقد در حال احرام برداشته است. حرام بودن ازدواج و عقد بستن در حال احرام در برخی کتاب‌ها نیامده است. در کتاب‌های «جعفریات»، «ناصریات»، «غنیة النزوع»، «مجموعه فتاوی ابن عقیل» و «هدایه» به این مسئله پرداخته نشده است. (خدایاری، ۲۰۱۴، تحریم المعقود علیها محرما / <https://fa.mfeb.ir/>) برخی فقیهان نیز به حکم بطلان که حکمی وضعی است، پرداخته‌اند. (ابن بابویه، بی‌تا، ص ۸۵) نوآوری این پژوهش را می‌توان در گردآوری دیدگاه‌ها به صورت جامع و ادله‌ای که طرح آنها بدیع است، دانست.

۲- بیان موضوع و دیدگاه‌های موجود

برخی فقیهان گفته‌اند: مقصود علمای ما در عقد در احرام و عقد در عده، عقد صحیحی است که اگر مانعی وجود نداشته باشد، عقد اثر خودش را خواهد داشت؛ ولی در عقد فاسد، اگر عاقد بدانند که عقد باطل است، این عقد در حکم حرمت اعتباری ندارد، اما اگر فساد آن را نمی‌داند، حکم عقد صحیح را دارد. (علامه حلی، بی تا، ج ۲، ص ۱۴) بنابراین، اگر مثلاً محرم عقدی مانند نکاح شغار ببندد و یا عقد از شرایط صحت - مانند عربی بودن - برخوردار نباشد، در این صورت این حکم جاری نمی‌گردد. مستند طرفداران این دیدگاه، اولاً اصل عدم ترتب اثر بر عقد فاسد است و دوم انصراف اطلاق ادله به فرضی که اگر احرام نمی‌بود، عقد صحیح بود. (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۱، ص ۲۳۵) همان‌گونه که برخی فقیهان گفته‌اند به نظر می‌رسد این سخن صحیح نباشد؛ زیرا لفظ تزویج و نکاح که در روایات آمده است عمومیت دارد و هر دو عقد صحیح و فاسد را در بر می‌گیرد. (صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۴۵۰) درباره ایجاد حرمت ابدی توسط محرمی که در احرام عقد می‌بندد، به چند دیدگاه می‌توان اشاره کرد:

الف) منوط بودن حرمت ابدی به علم و آگاهی

در این دیدگاه که مشهور بین فقهاست، حرمت ابدی تنها به علم و آگاهی از حرمت این ازدواج منوط و مشروط شده است (علم الهدی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۴۶؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۳۴۴؛ امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۴۹۳؛ شهید صدر، ۱۴۳۴ق، ج ۱۴، ص ۳۴۲؛ سیستانی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۹۰؛ وحید خراسانی، ۱۳۸۶ش، ج ۳، ص ۳۰۰؛ تبریزی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۳۳۹؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۲ق، ج ۲، ص ۳۷۴؛ صافی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۴۲) و تفاوتی نمی‌کند که آمیزش جنسی (دخول) انجام شده یا نشده باشد. (محقق حلی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۴۷؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۲) از این منظر اگر فرد جاهل به

حکم باشد و دخول و آمیزش جنسی کرده باشد، حرمت ابدی به وجود نمی‌آید. (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ۲۳۵) مقصود از علم که فقیهان آن را در حرمت معتبر می‌دانند، فعلیت داشتن آن علم، توجه داشتن و یا همان عمد در عمل می‌باشد، بنابراین اگر کسی علم به حرمت دارد، ولی حین عمل غافل باشد و یا فراموش کند، حرمت ابدی به وجود نمی‌آید. (اشتهاردی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۷۷؛ سند، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۸۸)

در نتیجه، حرمت ابدی منوط به این است فرد ازدواج کننده، به اصل حرمت ازدواج در احرام و نیز به محرم بودن خودش عالم و آگاه باشد (کاشف الغطاء، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۱۱۳) و در صورتی که جهل و ناآگاهی به مسئله وجود داشته باشد، تنها عقد باطل و فاسد است. (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۳۶)

ب) حرمت با دخول مطلقاً (اعم از وجود علم و یا جهل)

در این دیدگاه، تنها دخول است که حرمت ابدی می‌آورد؛ چه فرد جاهل به حکم باشد و چه آگاه از آن. این دیدگاه از مفهوم عبارات برخی فقیهان و یا تصریح آنها به این مطلب قابل برداشت است. (ابن سعید حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۲۹؛ گلپایگانی، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۶۶)

ج) وابستگی حرمت ابدی به علم و یا دخول

برخی فقیهان بر این باورند که اگر محرم، زنی را عقد کند، در حالی که به حرمت ازدواج در حال احرام آگاهی داشته باشد و یا اینکه دخول و آمیزش کرده باشد، حتی اگر علم و آگاهی به حرام بودن عمل نداشته باشد، مرد و زن از هم جدا می‌گردند و بینشان حرمت دائمی ازدواج به وجود می‌آید. (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۱۷؛ علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۳۸۶؛ طبرسی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۸۰؛ حلبی، بی‌تا، ص ۲۸۶؛ فخر المحققین، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۷۳؛ فقعی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۹۳؛ اراکی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۰۶)

د) ایجاد حرمت ابدی با تحقق عقد تنها

در این دیدگاه به واسطه عقد، حرمت دائمی ایجاد می‌گردد و این حرمت دائمی، مقید به دخول و آمیزش جنسی و یا علم و آگاهی نشده است؛ در نتیجه حرمت ابدی تنها وابسته به عقد شده است. (سلار دیلمی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۹)

ه) شرطیت علم و اجرای صیغه توسط محرم در تحقق حرمت ابدی

حرمت دائمی در صورتی است که فرد محرم، عالم به تحریم باشد و خودش صیغه عقد را جاری سازد؛ ولی اگر فردی از طرف محرم برای اجرای صیغه عقد وکیل گردد، این حرمت ابدی برای موکل در صورتی است که به صحت وکالت بر اجرای عقد فاسد قائل باشیم، ولی اگر به صحت این چنین وکالتی باور نداشته باشیم، با اجرای صیغه عقد توسط وکیل برای محرم، حرمت ابدی ازدواج برای محرم به وجود نمی‌آید. (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ص ۱۲۱)

و) قول به تفصیل بین مرد و زن محرم

برخی فقیهان در این حکم بین زن و مرد محرم تفصیل داده‌اند. به این بیان که اگر زن در احرام باشد و مرد در احرام نباشد و عقد بسته شود، حرمت ابدی به وجود نمی‌آید. (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۳۴۵؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۷۲)

ز) عدم ایجاد حرمت ابدی در هر حال

شیخ صدوق معتقد است در هیچ حالی حرمت ابدی به وجود نمی‌آید. ایشان پس از حکم بطلان ازدواج، روایت محمد بن قیس را آورده که معمولاً از آن عدم حرمت ابد به طور مطلق استفاده می‌شود. (زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۲۳۲۱) این دیدگاه از سخنان برخی فقیهان دیگر مانند صاحب مدارک نیز برداشت می‌گردد. گویا ایشان ادله روایی را تضعیف کرده است و باور دارد تنها اجماع، چنین چیزی را به اثبات می‌رساند و اگر اجماع نباشد، باید طبق ادله اولیه به عدم حرمت ابد حکم کرد. (موسوی عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۷۲)

۳ - ادله استنادی برای دیدگاه‌های هفتگانه

در اینجا نخست به روایات موجود درباره این بحث اشاره می‌گردد و سپس به بررسی نحوه استناد طرفداران هفت دیدگاه ارائه شده، به روایات و ادله دیگر پرداخته می‌شود.

برخی فقیهان روایات مربوط به این موضوع (عقد در حال احرام) را به سه دسته تقسیم کرده‌اند (بحرانی، ۱۳۶۳ق، ج ۲۳، ص ۶۰۲) که به نظر می‌رسد، این روایات را در دسته‌های بیشتری می‌توان مطرح کرد که عبارتند از:

الف) روایات دلالت‌کننده بر باطل بودن نکاح

این روایات فراوانند که به یکی از آنها در متن و به دیگر روایات در پاورقی اشاره می‌گردد: ابن سنان از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که حضرت فرمود: فرد در احرام نباید زنی را برای خود و یا دیگری عقد کند و اگر این کار را بکند، عقد وی باطل است.^۱ (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۴۳۶)

۱. «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ وَ النَّضْرِ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ يُعْنِي عَبْدَ اللَّهِ وَعَنْ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ الْمُبَيْرَةِ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لَيْسَ لِلْمُحْرِمِ أَنْ يَتَزَوَّجَ وَلَا يُزَوَّجَ وَإِنْ تَزَوَّجَ أَوْ زَوَّجَ مُجَلًّا فَتَزْوِجُهُ بَاطِلٌ». مرحوم صدوق همین روایت را با سند خود آورده است؛ جز اینکه در آخر آن افزوده است: همانا فردی از انصار در حالی که در احرام بود، عقد کرد؛ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ازدواج وی را باطل دانست: «وَإِنْ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ تَزَوَّجَ وَهُوَ مُحْرِمٌ فَأَبْطَلَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله نِكَاحَهُ». (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۴۳۶ و ۴۳۷) تقریباً با همین مضمون روایات دیگری نیز وارد شده که از این قرارند: «عَنِ ابْنِ الْفُضَيْلِ عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ مُحْرِمٍ يَتَزَوَّجُ قَالَ نِكَاحُهُ بَاطِلٌ». (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۴۳۷) «عَنْ مُحَمَّدٍ عَنِ حَرِيزٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ تَزَوَّجَ وَهُوَ مُحْرِمٌ فَأَبْطَلَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله نِكَاحَهُ». (همانجا). «وَإِسْنَادُهُ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ لَيْسَ يَنْبَغِي لِلْمُحْرِمِ أَنْ يَتَزَوَّجَ وَلَا يُزَوَّجَ مُجَلًّا». (همانجا). «إِسْنَادُهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيْسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: الْمُحْرِمُ لَا يَنْكِحُ وَلَا يُنْكَحُ وَلَا يَشْهَدُ - فَإِنْ نَكَحَ فَنِكَاحُهُ بَاطِلٌ». (همان، ص ۴۳۸) «وَإِسْنَادُهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيْسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: الْمُحْرِمُ لَا يَنْكِحُ وَلَا يُنْكَحُ وَلَا يَشْهَدُ فَإِنْ نَكَحَ فَنِكَاحُهُ بَاطِلٌ». (همانجا)

ب) روایات دلالت‌کننده بر بطلان نکاح و صراحت به جواز ازدواج پس از احرام

در روایتی آمده است که علی علیه السلام دربارهٔ مرد محرمی پیش از آنکه از احرام خارج شود و زنی را به وسیله عقد در حال احرام مالک شده بود، حکم کرد که در زیر یک سقف زندگی نکنند و این نکاح بیهوده بوده است تا اینکه از احرام خارج شود، پس هرگاه محل شد اگر خواست زن را به عقد خود در می‌آورد و اولیای زن اگر خواستند به او همسر بدهند و اگر نخواستند ندهند.^۱ (همان، ۴۴۰) این دسته از روایات بیانگر عدم حرمت‌آوری ابدی عقد در زمان احرام است. بنابراین بر اساس این دسته از روایات، می‌توان پس از خروج از احرام، عقد صحیح را منعقد کرد.

ج) روایات دلالت‌کننده احتمالی بر حرمت ابدی به شکل مطلق

در این روایات، تنها به تحریم ابدی اشاره شده است؛ اعم از اینکه عالم یا جاهل باشند، دخول صورت گرفته و یا نگرفته باشد. (یک) در روایتی به نقل از ابراهیم بن حسن از امام صادق علیه السلام آمده است: «همانا محرم در حالی که در احرام است اگر ازدواج کند، میان آنها جدایی ایجاد می‌شود؛ سپس حق ندارند به هم مراجعه کنند».^۲ (همان، ص ۴۳۹)

«مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: الْمُحْرِمُ لَا يَتَزَوَّجُ (وَلَا يُزَوَّجُ) فَإِنْ فَعَلَ فَنِكَاحُهُ بَاطِلٌ». (همانجا) «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْمُحْرِمِ يَتَزَوَّجُ - قَالَ لَا وَلَا يُزَوَّجُ الْمُحْرِمُ الْمُجَلَّ» (همان، ج ۲۰، ص ۴۹۱). «وَفِي خَيْرٍ آخَرَ إِنْ زَوَّجَ أَوْ زُوِّجَ فَنِكَاحُهُ بَاطِلٌ». (همانجا)

۱. «وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيْسَى عَنْ صَفْوَانَ وَابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَاصِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فِي رَجُلٍ مَلَكَ بُضْعَ امْرَأَةٍ - وَهُوَ مُحْرِمٌ قَبْلَ أَنْ يُجَلَّ فَقَضَى أَنْ يُجَلَّ سَبِيلَهَا - وَ لَمْ يُجَعَلْ نِكَاحُهُ شَيْئًا حَتَّى يُجَلَّ - فَإِذَا أَحَلَّ حَطَبَهَا إِنْ شَاءَ - وَإِنْ شَاءَ أَهْلَهَا زَوْجُوهُ وَإِنْ شَاءَ وَالْمُزَوَّجُوهُ».

۲. «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنْ الْمُحْرِمَ إِذَا تَزَوَّجَ وَهُوَ مُحْرِمٌ - فُرِّقَ بَيْنَهُمَا ثُمَّ لَا يَتَعَاوَدَانِ أَبَدًا».

دو) در روایت دیگری به نقل از ادیم بن حر از امام صادق علیه السلام دقیقاً متن روایت پیشین وارد شده است.^۱ (همان، ص ۴۴۰)

د) روایات دلالت‌کننده احتمالی بر حرمت ابدی به شرط علم به تحریم

فقیهان روایتی را نقل کرده و بر این باورند که این روایت دلالت بر تحریم ابدی می‌کند؛ البته در صورتی که محرم، عالم به تحریم باشد. ادیم در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که حضرت می‌فرماید: «محرم اگر عقد ببندد در حالی که می‌داند چنین عملی بر او حرام است، این ازدواج بر وی ابداً حلیت نمی‌آورد».^۲ (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۴۲۶)

ه) روایات بیان‌کننده کفاره

روایاتی نیز وجود دارد که در آنها تنها به بحث کفاره اشاره شده است و اشاره‌ای به حرمت ابدی نشده است. در روایتی آمده است: اگر محرم، خانم محرمی را در احرام به عقد ازدواج خود درآورد و با وی بیامیزد، تکلیف چیست؟ امام صادق علیه السلام فرمود: «اگر هر دو عالم به حکم بودند، در این صورت هر کدام باید یک شتر به عنوان کفاره بپردازند...»^۳ (همان، ص ۴۳۸ و ۴۳۹) در

۱. «و بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ أُدَيْمِ بْنِ الْحَرِّ الْحِزَاعِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنَّ الْمُحْرِمَ إِذَا تَزَوَّجَ وَهُوَ مُحْرِمٌ - فُرِّقَ بَيْنَهُمَا وَلَا يَتَعَاوَدَانِ أَبَدًا...».

۲. «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زَيْدٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بِجَمِيعٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ الْمُتَنَّى عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ وَ دَاوُدَ بْنِ سُرْحَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ أُدَيْمِ بْنِ بِيَّاسَعِ الْهَرَوِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: ... وَ الْمُحْرِمُ إِذَا تَزَوَّجَ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ حَرَامٌ عَلَيْهِ لَمْ يَحِلَّ لَهُ أَبَدًا».

۳. «وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ سَهْلِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لَا يَنْبَغِي لِلرَّجُلِ الْحَلَالِ أَنْ يُزَوِّجَ مُحْرِمًا - وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَحِلُّ لَهُ - فَلَمْتُ فَمِنْ فَعَلٍ فَدَخَلَ بِهَا الْمُحْرِمُ - فَقَالَ إِنَّ كَانَا عَالِمَيْنِ فَإِنَّ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بَدَنَةٌ - وَ عَلَى الْمَرْأَةِ إِنْ كَانَتْ مُحْرِمَةً بَدَنَةٌ - وَ إِنْ لَمْ تَكُنْ مُحْرِمَةً فَلَا فِئَاءَ عَلَيْهَا - إِلَّا أَنْ تَكُونَ قَدْ عَلِمْتَ أَنَّ الَّذِي تَزَوَّجَهَا مُحْرِمٌ - فَلَمَّا كَانَتْ عَلِمَتْ نَسَمَ تَزَوَّجَتْهُ فَعَلَيْهَا بَدَنَةٌ».

روایتی دیگر، به ازدواج پیش از احرام اشاره می‌کند که امام صادق علیه السلام فرد محل را مختار در ازدواج می‌داند.^۱ (همان، ص ۴۳۸)

دلیل دیدگاه اول

دلیل این دیدگاه، اولاً احتیاط است؛ یعنی مقتضای احتیاط این است که حرمت ابدی و دائمی به وجود آید. (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۳۸۶) و دوم اینکه در اثبات دیدگاه اول، می‌توان گفت: دسته اول و دوم مخالفی با دیدگاه مشهور ندارند و دربارهٔ تحریم ابدی ساکت هستند؛ در نتیجه چنانچه گفته شد با دسته‌های دیگر روایات تعارضی ندارند، بلکه بر قدر متیقن از امت که بر بطلان چنین عقدی قائل هستند، دلالت می‌کنند. (سبحانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۰۰ و ۴۰۱) روایاتی که گفته‌اند پس از اینکه از احرام خارج شدند، ازدواج حلال است، حمل بر جهل و روایاتی که در حرمت ابدی مطلق هستند، حمل بر علم می‌شوند؛ به قرینه روایاتی که حرمت ابدی وابسته به علم شده است. (حسینی شاهرودی، بی تا، ج ۳، ص ۶۷)

این دیدگاه با استناد به روایات پیش گفته به دو گونه مستدل گردیده است: یک) از مفهوم «و هو یعلم» در روایت اُدیم^۲، علت منحصره فهمیده شود که دارای دو مفاد است: تحریم ابدی در صورت علم مطلقاً و عدم تحریم ابدی در غیر صورت علم مطلقاً. بر این اساس، روایت ادیم، بین روایاتی که در دسته‌های گوناگون مطرح گردید، جمع خواهد کرد و روایات مطلقه در حرمت ابدی، مقید به علم می‌شوند و روایاتی که می‌گویند حرمت ابدی نمی‌آورد با منطوق

۱. «و عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَبَانَ الْكَلْبِيِّ عَنِ الْمُفْضَلِ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَقَالَ لَهُ هَذَا الْكَلْبِيُّ - عَلِيٌّ الْبَابِ وَقَدْ أَرَادَ الْإِحْرَامَ - وَأَرَادَ أَنْ يَتَزَوَّجَ لِيُعْضَ اللَّهُ بِذَلِكَ بَصْرَهُ - إِنَّ أَمْرَهُ فَعَلَ وَإِلَّا أَنْصَرَكَ عَنْ ذَلِكَ - فَقَالَ لِي مَرُهُ فَلْيُفْعَلْ وَلْيُسْتَبْرَأْ».

۲. «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ - عَنِ الْمُنْتَنِيِّ عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ وَ دَاوُدَ بْنِ سِرْحَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ أُدَيْمٍ بِسَاحِ الْمَرْوِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: ... وَ الْمُحْرِمُ إِذَا تَزَوَّجَ وَ هُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ حَرَامٌ عَلَيْهِ لَمْ يَحِلَّ لَهُ أَبَدًا».

این روایت مقید به صورت جهل می‌شود. در نتیجه حرمت ابدی ازدواج، به کسی اختصاص خواهد یافت که با علم به حرمت چنین عملی، به عقد بستن در حال احرام اقدام کند.

دو) رابطه روایت ادیم با منطوقش، با روایاتی که عدم حرمت ابدی را به اثبات می‌رسانند، خاص و عام است و مفاد آنها عدم حرمت ابدی در صورت جهل می‌شود و پس از این تخصیص، تبیینی با روایاتی که حرمت ابدی نکاح محرم را مطلقاً به اثبات می‌رسانند، ندارند و ارتباط آنها به اخص مطلق، منقلب می‌شود و آن را تخصیص می‌زند. این همان انقلاب نسبت^۱ است و نتیجه، حرمت ابدی در صورت علم و عدم حرمت ابدی در صورت جهل می‌شود. (نک: زنجانی، بی تا، ج ۷، ص ۲۳۰۹ و ۲۳۱۰)

برخی فقیهان که به این دیدگاه باور دارند در این باره گفته‌اند: با توجه به اینکه در روایات دسته سوم که حرمت در صورت علم را می‌رسانند کلمه «اذای شرطیه» است، این اذای، با دلالت مفهومی، روایات دسته اول را که مطلق هستند قید می‌زند، در نتیجه حرمت ابدی در صورت علم به صورت مطلق به اثبات می‌رسد و در صورتی که جاهل باشد حرمت ابدی به وجود نمی‌آید.

برخی فقیهان در این باره به انقلاب نسبت باور دارند و بر این اساس، باید چنین عمل کرد: دسته‌ای از روایات (دسته چهارم) که قائل به عدم حلّیت زن بر مرد است، مختص موردی است که شخص به حرمت ازدواج در حالت احرام علم دارد. اخص از روایاتی است (دسته دوم) که قائل به عدم صحّت نکاح در

۱. هنگامی که میان بیش از دو دلیل، تعارض مستقر وجود دارد؛ بعد از تخصیص یا تقیید دو دلیل، یکی از آن دو با دلیل سوم ملاحظه می‌شود که به وسیله آن دلیل سوم، نسبت آنها از تعارض مستقر به تعارض غیر مستقر، تبدیل می‌گردد؛ به این تبدیل در اصطلاح علم اصول فقه «انقلاب نسبت» گفته می‌شود. (لطفی و دیگران، ۱۳۹۸، ش ۱۱۷، ص ۱۲۷) به دیگر سخن، انقلاب نسبت در جایی است که دو دلیل در حکمی از احکام شرعی تعارض نمایند، آن گاه دلیل مخصص یا مقیدی بر یکی از آنها مقدم گردد، در این صورت - پس از تخصیص یا تقیید - نسبت موجود میان آن دو دلیل، منقلب می‌گردد. (خویی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۴۰۲)

احرام می‌باشد؛ چه شخص عالم به حرمت باشد یا جاهل. بنابراین دسته چهارم، گروه دوم را تقیید زده و بعد از تقیید، گروه دوم اخص از گروه سوم روایات شده و اطلاق آن را مقید می‌سازد. از این رو نسبت بین روایات گروه سوم و دوم از تباین به عموم و خصوص مطلق تغییر می‌کند. این طریقه جمع در صورت پذیرفتن انقلاب نسبت است.

البته برخی فقیهان بر این باورند که نیازی به انقلاب نسبت، نیست؛ زیرا روایات دسته چهارم هم صلاحیت دارند که دسته دوم را که مطلقاً حرمت‌آوری ابدی را نفی می‌کردند، تقیید بزنند که در نتیجه، نفی حرمت ابدی در صورت نبود علم است و هم صلاحیت دارند گروه سوم را که حرمت ابدی را به صورت مطلق به اثبات می‌رسانند، تقیید بزنند. در نتیجه دسته چهارم در هر دو دسته دیگر با هم تصرف می‌کند، (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۴۵۷) ولی با توجه به اشکالات ذکر شده - که هم در سند و هم در دلالت روایات گفته شد - به نظر می‌رسد جایی برای تعارض باقی نمی‌ماند و دسته دوم که دلالت بر جواز ازدواج پس از احرام می‌کند بدون معارض باقی می‌ماند و عدم حرمت ابدی به اثبات می‌رسد.

همچنین برای این مسئله (حرمت ابدی ازدواج در فرض علم به حرمت) به هر دو قسم محصل و منقول، ادعای اجماع شده است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۱۷) و حتی این باور وجود دارد که نوع گونه منقول این اجماع نیز به خاطر استفاضه و یا تواتری که در آن وجود دارد، حجت است. (صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۴۵۰) در کنار اجماع نیز برخی فقیهان بر این باورند که این مسئله از شهرت فتوایی و شهرت روایی برخوردار است. (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ج ۱۹، ص ۱۲۱) در بررسی و تحلیل دیدگاه‌ها به نقد و بررسی ادله و بررسی سندی و دلالتی روایات پرداخته خواهد شد.

دلیل دیدگاه دوم

برای این دیدگاه، این گونه استدلال شده است: از روایاتی که درباره حرمت

ابدی به صورت مطلق آمده است، از قرینه (فرق بینهما) حرمت با دخول استفاده می‌شود؛ زیرا تفریق در اینجا خارجی است که پس از اجتماع فراشی که غالباً با دخول همراه است، صورت می‌گیرد. در نتیجه، روایاتی که تنها فساد عقد را بیان می‌کنند به صورتی که حرمت ابدی نمی‌آورد و دخول صورت نگرفته باشد، تقیید می‌زند. در نتیجه نسبت اینها با روایاتی که در حرمت ابد، علم را شرط می‌دانند، اگرچه عموم و خصوص من وجه می‌شود، ولی مفهوم دسته سوم می‌رساند که با جهل حرمت ابدی نمی‌آید. ولی این مفهوم، قدرت معارضه با منطوق را ندارد. در نتیجه با دخول به حرمت ابدی حکم می‌شود، حتی اگر جاهل باشد. (گلپایگانی، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۶۶)

دلیل دیدگاه سوم

از روایات بر نمی‌آید که علم به تزویج در حال احرام، به تنهایی حرمت می‌آورد؛ بلکه تعبیر در دو روایت ادیم و ابن بکیر که در آن تعبیر «یفرق بینهما» است که این تعبیر مخصوص جایی است که مباشرت جنسی صورت گرفته باشد؛ زیرا جداسازی در عالم خارج زمانی تحقق پیدا می‌کند که به واسطه پیوند زناشویی، با هم نزدیکی و ملابسه انجام داده باشند، که اقتران و ملابسه غالباً با دخول و آمیزش جنسی همراه است. بر خلاف تعبیر در روایات دیگر که (بطل النکاح) و (لا تحل له ابداً) است که این موارد مانند تعبیر به انفساخ است که تنها از بین رفتن عقد و پیوند ازدواج را می‌رساند. (سند، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۹۳)

همچنین در طرفداری از این دیدگاه گفته‌اند: در روایات مثبت حرمت ابدی به طور مطلق که در آنها «فرق بینهما» آمده است، یا مقصود، تفریق اعتباری، یعنی بطلان است که این نمی‌تواند باشد؛ زیرا این گونه تفریق برای شارع است نه به فعل مکلفان، و حال آنکه ظاهر «فرق بینهما» این است که به افراد دستور می‌دهد میان آنها جدایی بیندازند و یا تفریق خارجی و عملی است؛ یعنی وظیفه افراد است که بین آن دو نفر جدایی بیندازند. این تفریق، در جایی صحیح است که در

خارج اجتماع فراشی بین آن دو بوده باشد و متعارف اجتماع فراشی در این گونه مسائل، همراه با دخول است. بنابراین، روایات اثبات کننده حرمت ابدی به طور مطلق ناظر به فرضی است که پس از ازدواج، دخول نیز شده باشد. در این صورت، نسبت بین آنها با روایاتی که حرمت ابدی را به طور مطلق نفی می کنند، مطلق و مقید خواهد شد و در نتیجه روایات نافی، مختص به صورت عدم دخول می شوند و در مقایسه با مفهوم روایاتی که حرمت ابدی را وابسته به علم می دانند، چون ظهور روایات حرمت ابدی به طور مطلق، اقوا از ظهور این روایات در افاده مفهوم است. نتیجه اینکه، در مقابل روایاتی که در فرض دخول، حکم به حرمت ابدی می کنند، دلیلی که قدرت معارضه داشته باشد، وجود ندارد. پس در فرض دخول باید به حرمت ابدی قائل شد و از آنجا که روایات حرمت ابدی، در فرض علم، معارضی ندارد، نتیجه آن می شود که (علم یا دخول) برای حرمت ابدی کافی است. (حائری، بی تا، ص ۱۳۰)

دلیل دیدگاه چهارم (عقوبتی و مجازاتی بودن مسئله)

برخی فقیهان بر این باورند که مسئله حرمت ابدی ازدواج، مجازاتی برای فرد در حال احرام است و عقوبت به شمار می آید. (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ج ۱۹، ص ۱۲۱) در نتیجه این عقوبتی و مجازاتی بودن را به عنوان دلیلی بر حرمت آوری ابدی چنین ازدواجی دانسته اند.

دلیل دیدگاه پنجم

دلیل این تفصیل بین وکیل در عقد و خود شخص محرم، قدر متیقنی است که از روایات برداشت شده که حرمت ابدی، فرضی را در بر می گیرد که فرد در احرام، عقد را برای خودش بخواند. (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱ق، ص ۳۱۸) افزون بر این، ممکن است وکالت برای عقد، پیش از احرام باشد و این عقد وکیل ارتباطی به موکل ندارد، ضمن اینکه ممکن است بدون اطلاع وی باشد. بنابراین صورت های گوناگونی پیدا می کند که سببیت صدق نمی کند. در نتیجه

عنوان تزویج بر وی صدق نمی‌کند، تا حرمت ابدی پیش آید. (گرامی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۵۸۸)

دلیل دیدگاه ششم

اولاً اصل بر این مطلب دلالت می‌کند و دوم اینکه نصی در این باره بر ایجاد حرمت ابدی وجود ندارد. (موسوی عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۷۲) بنابراین تفاوتی در مسئله نمی‌کند که زن عالم به حرمت باشد و یا نباشد. البته احتیاط استحبابی اقتضا می‌کند که به ازدواج مجدد با خانمی که در حال احرام آن خانم، وی را به عقد خود در آورده است، اقدام نکند. (هاشمی شاهرودی، بی تا، ص ۵۷) در این فرض، برخی فقیهان مانند عراقی، شیرازی و بروجردی، در حاشیه‌ای که بر «عروه» دارند بر این باورند که معلوم نیست حرمت ابدی به وجود بیاید؛ زیرا دلیلی که بتوان ایجاد حرمت دائمی در این فرض را به اثبات رساند، وجود ندارد. (یزدی، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۵۳۸)

ادله دیدگاه هفتم

به نظر می‌رسد که اجماع فقیهان در این مسئله، دست ایشان را بسته است و یارای مخالفت با این اجماع را ندارند؛ برای نمونه نراقی، احتمالی را در روایات مطرح می‌سازد و آن این است که چون روایاتی که بحث جدایی ابدی را مطرح می‌کنند با جمله خبریه بیان شده‌اند، احتمال کراهت در آنها می‌رود. بنابراین در حرمت به مورد اجماع که عالم به حکم است اکتفا می‌شود. بنابراین اگر مخالفت با اجماع محسوب نمی‌شد - در فرض علم به حرمت - قائل به حرمت ابدی نمی‌شدیم. (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۱، ص ۳۶۷) این بیان نراقی، حکایت از آن دارد که محرم، حتی اگر با علم به حرمت، عقد ببندد از روایات ایجاد حرمت ابدی را نمی‌توان به دست آورد؛ هرچند حداقل، کراهت چنین ازدواجی پس از خروج از احرام به دست می‌آید. بنابراین با نقد اجماع، می‌توان به عدم ایجاد حرمت‌آوری ابدی قائل شد.

افزون بر این با اثبات ضعیف بودن سندی و دلالتی روایات در این مسئله که دیدگاه‌های پیشین به آن استناد جسته‌اند - که مطرح خواهد شد - دیدگاه هفتم به اثبات می‌رسد. از سوی دیگر، اصالت جواز ازدواج و آیات تحلیل مانند ﴿وَ أُجَلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾؛ «زنان دیگر غیر از اینها (که گفته شد)، برای شما حلال است»، (نساء، ۲۴) دلالت بر جواز ازدواج و عدم حرمت ابدی دارند. (مقدس اردبیلی، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۷۳) دسته دوم از روایات که روایت «محمد بن قیس» باشد نیز بر این دیدگاه دلالت می‌کند.

۴ - بررسی، تحلیل و نقد ادله دیدگاه‌ها و ارائه نظریه مختار

پس از بازگویی دیدگاه‌های گوناگون در حرمت‌آوری ابدی ازدواج و عقد در حال احرام، این نتیجه به دست می‌آید که در اصل حرمت‌آوری، شش دیدگاه با هم اتفاق نظر دارند. از این رو می‌توان گفت اگرچه طرفداران این دیدگاه‌ها برای خود ادله اختصاصی دارند، ولی یکی از مهم‌ترین ادله طرفداران این شش دیدگاه، استدلال به روایات است. از این رو با نقد سندی و دلالتی این روایات، مهم‌ترین پایه‌های استنادی آنها متزلزل می‌گردد. بنابراین نخست به بررسی سندی و دلالتی روایات پرداخته می‌شود و پس از آن دلیل‌های اشاره شده در هر دیدگاه، مورد نقد قرار خواهد گرفت.

الف) نقد دیدگاه اول (بررسی سندی و دلالتی روایات دسته سوم)

به نظر می‌رسد همانگونه که برخی فقیهان یادآور شده‌اند دو روایتی که دلالت احتمالی بر حرمت ابدی دارند، یک روایت هستند؛ زیرا راویان آن یعنی «ابراهیم بن حسن» و «ادیم بن حر» یک نفر بیشتر نیستند و به سبب تشابه در نوشتار، تبدیل به دو نفر شده‌اند و صحیح آن است که آن یک نفر ادیم بن حر است؛ زیرا کثی و علامه او را از اصحاب امام صادق علیه السلام دانسته‌اند که تفه است، (نجاشی، ۱۳۶۵ق، ص ۱۰۶؛ علامه حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۲۴) ولی ابراهیم

در کتاب‌های رجالی نیامده و در جای دیگری از وی روایتی از امام صادق علیه السلام نقل نشده است. (شوشتری، ۱۳۶۴، ج ۸، ص ۴۴۵ و ۴۴۶؛ مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۸، ص ۲۳۳) ضمن اینکه راوی هر دو روایت «ابراهیم بن بکیر» است که از ادیم نقل حدیث کرده است. (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۴۵۵)

بنابراین ابراهیم بن حسن مجهول است. (خویی، ۱۴۱۸، ج ۳۲، ص ۲۴۷) صاحب جواهر نیز این روایات را ضعیف دانسته که چیزی نمی‌تواند ضعف این دسته از روایات را جبران کند. (صاحب جواهر، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۴۵۰) مقدس اردبیلی نیز هر دو روایت را ضعیف می‌داند و در روایت دوم ضعف روایت را به جهت العباس دانسته که مشترک بین دو راوی است. (مقدس اردبیلی، بی‌تا، ص ۲۷۲ و ۲۷۳) اگرچه آیت الله خویی روایت ادیم بن حر را معتبر می‌داند، (خویی، ۱۴۱۸، ج ۳۲، ص ۲۴۶) ولی به نظر می‌رسد روایت ادیم که از طریق العباس نقل شده، ضعیف است؛ زیرا این فرد بین چند نفر مشترک است و برخی از آنها ثقة‌اند و برخی نیستند و از طریق راوی و مروی عنه هم نمی‌توان به دست آورد که آیا این عباس مثلاً «عباس بن معروف» است که ثقة است و یا از عباس‌های غیر ثقة می‌باشد؛ در نتیجه هیچکدام از این دو روایت حجت نیستند. برای نمونه، یکی از عباس‌ها که دارای لقب «الجزازینی» است، ضعیف می‌باشد و متهم به غلو است. (ابن غضائری، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۸۰؛ نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۵۵) همچنین درباره‌ی وی گفته شده کتابی دارد که بر خبثت و نابودی و تهالک مذهبش دلالت می‌کند. (علامه حلی، ۱۴۰۲، ص ۲۳۴) نتیجه این می‌شود: روایات دسته سوم که دلیل بر حرمت ابد می‌کنند، روایات معتبر و قابل اعتمادی نیستند.

از نظر دلالت نیز به نظر می‌رسد، این روایات در ایجاد حرمت ابدی صریح نیستند، که سخن برخی از فقیهان در این باره نقل می‌گردد: مقدس اردبیلی در نقد استدلال به این روایات بر حرمت ابدی می‌گوید: «احتمال دارد که بتوان گفت نهی که در این روایات در مانند «لا یتعاودان ابداً» وجود دارد، مقصود

نهی دائمی از یک چنین کاری است و این روایات ظهور در این معنا دارند، زیرا «عود» به معنای بازگشت دوباره به انجام این فعل است». (مقدس اردبیلی، بی تا، ج ۶، ص ۲۷۲ و ۲۷۳) بنابراین از منظر ایشان مقصود روایت این است، کسی که این عمل را مرتکب شده دیگر هیچگاه نباید چنین کاری را که عقد در حال احرام باشد، مرتکب شود و باید مراقب باشد تا به این حرمت دوباره روی نیاورد. در تأیید این برداشت از روایت می توان به واژه «تعاود» اشاره کرد که در روایات نیز در جایی به کار رفته است که انسان بخواهد به کاری که قبلاً اقدام کرده است به مانند آن برگردد و اقدام کند. برای نمونه در روایتی وارد شده است که یکی از یاران امام باقر علیه السلام خطایی را انجام می دهد و امام او را از اینکه بخواهد دو مرتبه همان کار را تکرار کند، پرهیز می دهد: «ایاک ان تعاود لمثلها». (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۶، ص ۲۴۹) در نتیجه این عبارت دلالت بر ایجاد حرمت ابدی نمی کند.

نکته دیگری که این دلالت حدیث را تأیید می کند، بیانی است که برخی فقیهان در تقسیم بندی احکام به دو دسته دارند به این معنا که برخی احکام، مربوط به نفس عمل است؛ یعنی حکمی که بیان می شود مباحث مربوط به انجام دهنده کار و احکام مربوط به وی را بیان نمی کند، بلکه احکام مربوط به خود عمل را بیان می کند. ولی گاه حکم مربوط به انجام دهنده کار و عامل است. در فرض بحث ما نیز به نظر می رسد این روایات مربوط به حکم عمل است؛ یعنی حرمت احرام، اقتضائاتی دارد و اینکه بخواهد بگوید محرم پس از عمل چه احکامی پیدا می کند، در مقام بیان آن نیست. (جوادی آملی، ۱۳۹۶، درس خارج فقه، جلسه ۷۵) به دیگر سخن، برای اثبات حکمی از روایت باید بتوان اثبات کرد که روایت در مقام بیان آن حکم می باشد. بنابراین وقتی این روایات بررسی می شوند به نظر می رسد که چون نفس احرام، احترام دارد و احترامش شکسته شده است، باید مراقب بود تا دو مرتبه حرمت این عمل شکسته نشود و این فرد، دوباره در احرام به این عمل اقدام نکند.

بنابراین، این دیدگاه درست نیست؛ زیرا در بررسی روایات به اثبات رسید که روایات مطلق در حرمت، و روایات بیان‌کننده حرمت به شرط علم، از جهت سند و دلالت قابل خدشه هستند. روایاتی که ازدواج مجدد پس از خروج از احرام را جایز می‌دانند، در دلالت خودشان بر عدم ایجاد حرمت ابدی باقی خواهند ماند.

همچنین به نظر می‌رسد اجماع یادشده، به عنوان دلیل دیدگاه اول، از جهت اینکه مدرکی است و فقیهان بر اساس روایاتی که در این باره وجود دارد، ادعای اجماع نموده‌اند، حجیت ندارد و اجماع اصطلاحی به شمار نمی‌رود. ضمن اینکه بنابر دیدگاه برخی فقیهان، اتفاقی معتبر است که اتصال آن به زمان معصومان علیهم‌السلام احراز گردد و در این باره چنین احرازی صورت نگرفته است. بنابراین تقریر معصوم علیه‌السلام درباره حجیت چنین اجماعی وجود ندارد. (زنجانی، بی تا، ج ۷، ص ۲۲۷۶)

ب) نقد دیدگاه دوم (بررسی سندی و دلالتی روایت دسته چهارم)

با توجه به اینکه این دیدگاه، به روایات دسته چهارم مستند شده است، نقد این روایات می‌تواند دیدگاه دوم را نیز زیر سؤال ببرد. «شهید ثانی» و «کاشف اللثام» این روایت را ضعیف دانسته، هر چند فتوای اصحاب را مستند برای حکم دانسته‌اند، (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۳۴۴؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶ق، ج ۷، ص ۱۸۹) ضعف روایت به جهت وجود المثنی است؛ زیرا وی مجهول بوده و نام آن در میان رجال نیامده است. (موسوی عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۷۲؛ سیفی، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۱۴۷) ضمن اینکه این راوی، بین چند راوی مشترک می‌باشد که مثل مثنی الحنط، مثنی الولید و مثنی الراشد و افراد دیگری مانند مثنی بن راشد و مثنی بن زیاد هستند که یا مجهول هستند و یا در برخی از آنها توقف شده است. (علامه حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۲۰۲) از جهت دلالت نیز نمی‌تواند حرمت ابدی را به اثبات برساند و همان توضیحاتی که در روایات

دسته پیشین داده شد که حرمت دائم را زیر سؤال می‌برد، در اینجا نیز قابل بیان است. از جهت دلالت نیز این روایات نمی‌توانند مستند قرار گیرند؛ زیرا اولاً مراد از این تفریق، تفریق اعتباری است؛ زیرا از «لا یتعاودان ابداً» بطلان نکاح فهمیده می‌شود. ثانیاً جمع بین این دو دسته این است که گفته شود احد الامرین (دخول و علم) موجب حرمت ابد می‌شود. ثالثاً اینکه گفته شود، مفهوم قدرت معارضه با منطوق را ندارد، صحیح نیست.

ج) نقد دیدگاه سوم

در پاسخ می‌توان گفت اگرچه به صورت کلی احتیاط نیکوست، ولی دلیل به شمار نمی‌آید. (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۴، ص ۱۱۸) در مسائلی شبیه به این مسئله نیز، احتیاط حجت نمی‌باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۱، ص ۲۳۶) همچنین حرمت ابدی ایجاد شدن در بحث ازدواج، خلاف اصل است و در موارد خلاف اصل، باید به قدر یقینی اکتفا نمود که با ادله متقن و بی‌خدشه به اثبات رسیده است. ضمن اینکه در بحث ازدواج، احتیاط بر عکس است؛ یعنی تا می‌توان راهی برای جواز و صحت ازدواج به دست آورد، نباید به حرمت و بطلان قائل شد. همانگونه که در برخی روایات، احتیاط در نکاح معاطاتی به صحیح دانستن این گونه نکاح حمل شده است. (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۸۴) از سوی دیگر، اصل استصحاب نیز موافق با جواز است؛ زیرا پیش از اینکه فرد محرم، در احرام عقد ببندد، ازدواج با این خانم بر وی حلال بود، پس از این عقد در احرام، شک می‌شود که آیا ازدواج مجدد با این خانم پس از خروج از احرام، جایز یا حرام است، جواز پیشین استصحاب می‌گردد و اصل استصحاب بر احتیاط مقدم می‌شود.

د) نقد دیدگاه چهارم

به نظر می‌رسد این مسئله درست نباشد که عقوبتی بودن مسئله سبب گردیده است که حرمت ابدی ایجاد گردد؛ زیرا هیچ‌کدام از فقیهان نگفته‌اند که اگر

محرم زنا کند، زانیه بر وی حرام می‌شود، در صورتی که جرئت بر زنا، قبح و زشتی آن نسبت به عقد در حال احرام، بسیار بیشتر است و اگر قرار باشد حرمت‌آوری ازدواج به جهت عقوبت و مجازات باشد، به طریق اولی این حکم باید در فرض زنا در حال احرام به وجود آید. بنابراین معلوم می‌شود این مطلب یک استحسان بیشتر نیست. همچنین همانگونه که در زنا با ذات البعل فقیهان دلیل اولویت را نپذیرفته‌اند، مبنی بر اینکه وقتی عقد ذات البعل موجب حرمت ابدی می‌شود، به طریق اولی زنا با ذات البعل حرمت ابدی می‌آورد، بلکه در زنا با ذات البعل حکم حرمت‌آوری ابدی را مستند به اجماع کرده‌اند. (حکیم، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۱۵۸) در اینجا نیز پذیرفتن این مسئله با اشکال روبروست.

ه) نقد دیدگاه پنجم

فقیهان در نقد این دیدگاه گفته‌اند: تفاوتی نمی‌کند که صیغه عقد را خود محرم خوانده باشد و یا وکیل محرم جاری کرده باشد، بلکه مهم این است که عقد در حال احرام موکل جاری شده باشد. (یزدی، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۵۳۷) در نتیجه دلیلی بر صحت این تفصیل گفته شده، وجود ندارد.

و) نقد دیدگاه ششم و عمومیت بطلان و حرمت ابدی در زن محرم و مرد محرم

قائلان به حرمت ابدی معتقدند در این حکم، میان زن محرم و مرد محرم، تفاوتی نیست. از منظر باورمندان به عدم تفاوت بین زن و مرد در این مسئله، ادله‌ای بر بطلان دیدگاه ششم وجود دارد که از این قرارند:

دلیل اول و دوم: برخی فقیهان به قاعده اشتراک احکام بین زن و مرد و الف و لام جنس که در «المحرم» آمده است و مرد و زن را شامل می‌شود، استناد کرده‌اند. صاحب جواهر در این باره می‌نویسد: «بر اساس قاعده اشتراک، این حکم، مرد و زن را در بر می‌گیرد؛ زیرا روشن است که ایجاد این حرمت ابدی

از احکام احرام است که بین زن و مرد مشترک است، پس هر حکمی برای مردان به اثبات رسید، برای زنان نیز به اثبات می‌رسد؛ مگر اینکه موردی با دلیل خارج شده باشد. پس وقتی حرمت تزویج برای مردان محرم به اثبات رسید، این حرمت تزویج برای زنان محرم نیز به اثبات می‌رسد. (صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۴۵۲) همچنین متبادر از روایات جنس محرم است که تفاوتی نمی‌کند در اینکه طرف زن یا مرد، محرم و یا محل باشد. (سبحانی، ۱۳۸۲ش، ج ۳، ص ۱۹۸)

دلیل سوم: ادله بطلان، عمومیت دارد و هم مرد و هم زن را در بر می‌گیرد و عنوان «المحرم» که در ادله تروک احرام آمده است، هر دو را در بر می‌گیرد؛ مگر موردی که با دلیل خارج شده باشد، مانند اینکه فعلی مختص به مردان باشد. (سند، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۹۴)

دلیل چهارم: این مسئله با مسئله تزویج در عده با هم در روایات با یک سیاق و در کنار هم قرار گرفته است و همانطور که حکم در مسئله ازدواج در عده بین مرد و زن عمومیت دارد، در این مسئله نیز حکم بین زن و مرد عمومیت دارد. (همان)

دلیل پنجم: روایاتی که در مسئله کفاره برای این قضیه وارد شده بین مرد و زن مشترک هستند. (همان)

دلیل ششم: عنوان تزویج که در روایات آمده، اضافه‌ای وابسته به دو طرف است؛ پس همانگونه که بر مرد صدق می‌کند که تزویج کرده، یعنی برای خود همسری انتخاب کرده است، بر زن نیز صدق می‌کند. پس ادله ناهی از تزویج شامل هر دو می‌شود. (سبحانی، ۱۳۸۲ش، ج ۳، ص ۱۹۸)

(ز) تقویت دیدگاه هفتم (نظریه مختار)

دیدگاه هفتم صحیح‌تر به نظر می‌رسد افزون بر مطالبی که در بررسی سندی

و دلالتی روایات آمد، عدم حرمت‌آوری ازدواج در احرام به ادله دیگری نیز مستند می‌گردد:

یک) تفریقی که در روایات آمده به معنای تفریق و جداسازی مکانی است و با توجه به اینکه این عمل از آنها سرزده و در صورت دخول و آمیزش جنسی، کفاره به آنها تعلق گرفته است، برای اینکه این عمل از محرم دوباره سر نزند، باید بین این زن و مرد محرم جدایی ایجاد شود و بر این جدایی نظارت گردد تا بتوانند حجشان را انجام دهند. این مطلب در موارد دیگری نیز دیده می‌شود؛ برای نمونه، در روایتی که دربارهٔ مواجهه فرد محرم با همسرش در حال احرام است، این گونه وارد شده است: از مکان و جایی که این عمل را با هم انجام داده‌اند، بین آنها جدایی ایجاد می‌شود و بر آنها کفاره است و سال آینده باید حج خود را به جا بیاورند. پس هنگامی که به آن مکان که در سال پیش این گناه از آنها سرزده بود، رسیدند بین آنها جدایی ایجاد شود تا اینکه حج خود را به جا آورند.^۱ علت این جداسازی این است که مبدا دومتبه غفلت کنند و برای دومین سال حجشان را باطل کنند. جالب اینجاست که در روایت دیگری به صراحت مقصود از این تفریق بیان شده است و برای اینکه افراد از جمله «فرق بینهما» در روایت پیشین برداشت نکنند که حرمت ابدی ایجاد شده است، امام علیه السلام به تفسیر معنای تفریق و جداسازی پرداخته است و می‌فرماید: «معنای اینکه بین آنها جدایی می‌افتد این است که دیگر با هم خلوت نمی‌کنند و برای عدم تکرار این عمل بین آنها فرد سومی قرار داده می‌شود. (کلینی، ۱۳۶۳ق، ج ۴، ص ۳۷۳) از این بیان روشن می‌گردد که در فرض بحث ما نیز مقصود از تفریق، همان جدا کردن فیزیکی بین مرد محرم با زن عقدشده است و از

۱. «وَ إِنْ كَانَا عَالَمَيْنِ فُرُقَ بَيْنَهُمَا مِنَ الْمَكَانِ الَّذِي أَحَدُنَا فِيهِ وَعَلَيْهَا بَدَنَةٌ وَعَلَيْهَا الْحُجُّ مِنْ قَابِلٍ فَإِذَا بَلَغَا الْمَكَانَ الَّذِي أَحَدُنَا فِيهِ فُرُقَ بَيْنَهُمَا حَتَّى يَقْضِيَا نُسُكَهُمَا وَ يَرْجِعَا إِلَى الْمَكَانِ الَّذِي أَصَابَا فِيهِ مَا أَصَابَا». (کلینی، ۱۳۶۳ق، ج ۴،

آنجایی که حج با صرف عقد باطل نشده است، جلوگیری گردد تا مبدا موافقه‌ای صورت گیرد و موجب بطلان حج گردد.

قید «ابداً» نیز تأکیدی بر نظارت بر این جداسازی از طرف حکومت در حج می‌باشد. بنابراین همانگونه که برخی فقیهان گفته‌اند این روایات افزون بر حکم وضعی که بطلان عقد است، حکمی حکومتی است. به این معنا که حکومت باید از باب اجرائیات در زندگی آنها دخالت کند و نگذارد که با هم زیر یک سقف زندگی کنند. (جوادی آملی، ۱۳۹۶، درس خارج فقه، جلسه ۷۵) به نظر می‌رسد این مطلب این دیدگاه را تأیید می‌کند که در اینجا حکم حرمت ابدی مطرح نمی‌باشد، بلکه وظیفه و مسئولیت حکومت در باب مسائلی مانند حج، گوشزد شده است.

در روایات دیگری نیز به جداسازی محمل‌های شتر زن و مرد و فضای فیزیکی خواب آنها اشاره شده است.^۱ (کلینی، ۱۳۶۳ق، ج ۴، ص ۳۷۴) ضمن اینکه در مسئله ازدواج در عده نیز، اقدام به جداسازی بین دو نفر توسط دیگران مطرح شده است و این امر در جایی تحقق می‌یابد که معمولاً خود افراد حاضر به جداسازی نیستند. (فاضل هندی، ۱۴۱۶ق، ج ۷، ص ۱۸۲)

(دو) دلیل دیگر این است که در برخی روایات، عبارت «لم تحل له ابداً» آمده است. از نظر نحوی «لم» برای نفی حتمی در گذشته می‌آید (شرتونی، ۱۴۲۷ق، ج ۴، ص ۳۸۳) و بدین معناست که به هیچ عنوان این عقد گذشته برای آنها محرمیت ایجاد نکرده است و باطل می‌باشد. بنابراین روایت در پی بیان این است که اگر این دو نفر خواستند پس از انجام مناسک با هم ازدواج کنند، باید دومرتبه عقد را منعقد سازند و به عقد گذشته اکتفا نکنند. همین مطلب در روایات مربوط به بحث اشاره شده است که عقد ازدواج آنها مؤثر نیست و منعقد نشده است تا اینکه از احرام درآیند و دومرتبه عقد ازدواج جاری شود. (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ۴۴۰)

۱. «فَرَّقَ مَحْمِلَهُمَا فَلَمْ يَجْتَمِعَا فِي خَبَاءٍ وَاحِدٍ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَعَهَا غَيْرُهُمَا».

سه) با توجه به اینکه روایاتی که برخی فقیهان از آنها حرمت ابد برداشت کرده‌اند، برخی دیگر حمل بر کراهت کرده‌اند، (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۱، ص ۳۶۷) بنابراین احتمال اینکه کراهت ازدواج مجدد با این خانم از طرف محرم از روایات برداشت شود، وجود دارد. برای همین، احتمالات در روایات حرمت، دلالت صریح بر حرمت ندارند و با وجود این موارد، در روایات نمی‌توان به صورت صریح به حرمت ابد حکم کرد.

چهار) مرحوم شیخ طوسی روایات دارای اطلاق دسته اول که تنها حکم بطلان را مطرح می‌سازند را حمل بر فرض جهالت کرده است، فقیهان بر اینکه این حمل، بدون دلیل است تصریح کرده‌اند. (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۱، ص ۳۶۷) مهم‌ترین دلیل بر دیدگاه هفتم، روایت دسته دوم - روایت محمد بن قیس - است که از جهت سند، بی‌اشکال است؛ اگرچه گفته‌اند که محمد بن قیس، راوی مشترک است، ولی این محمد بن قیس ثقه است؛ زیرا وی بجلی است که کتاب قضایای امیر المومنین علیه السلام را نقل کرده و راوی از وی، «عاصم بن حمید الحنطاط» است. (خویی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۸، ص ۱۸۰ و ۱۸۱) از جهت دلالت نیز دلالت روایت بر عدم حرمت‌آوری ازدواج در احرام، کامل و صریح است؛ (طباطبایی قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۹۰) زیرا اولاً امام باقر علیه السلام قضاوت امیرالمؤمنین علیه السلام را نقل می‌کند، یعنی ایشان حکایت‌کننده است و غرض از حکایت، بیان حکم می‌باشد و یکی از راه‌های بیان حکم، نقل قضاوت جدشان است و اگر قید دخالتی در این مطلب می‌داشت، حضرت باید بیان می‌کرد و از اینکه بیان نکرده معلوم می‌شود که حکم مطلق است. (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۴۵۶) ثانیاً این نقل مسبوق به سؤال یا حادثه‌ای که پیش آمده، نبوده است؛ یعنی ظاهراً بدون مقدمه این قضاوت جدشان را بازگو می‌کند و نیاموردن قید، دلیل بر اطلاق حکم می‌باشد. در این صورت می‌توان به اطلاق سخن امام علیه السلام تمسک کرد و عدم حرمت ابدی را به اثبات رساند. ضمن اینکه روایات دسته اول نیز که دلالت بر حکم وضعی بطلان نکاح می‌کنند، با توجه به اشکال در سند و دلالت روایات

دسته سوم و چهارم، بدون معارض می‌باشند؛ در نتیجه تنها می‌توان بطلان نکاح را اثبات کرد و حرمت‌آوری ابدی ازدواج، ثابت نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

یکی از محرمات ابدی که در امر ازدواج از سوی فقیهان مطرح گردیده، عقد ازدواج و نکاح در حال احرام است. در این پژوهش در این باره به هفت دیدگاه اشاره شد که پس از بررسی ادله دیدگاه‌هایی که به تفصیل بر حرمت‌آوری ابدی چنین عقدی باور داشتند، این نتیجه به دست آمد که این ادله از استحکام کافی برخوردار نیستند و توانایی اثبات چنین مجازات سنگینی را ندارند؛ زیرا روایات مربوط به این بحث از جهت سندی مشکل دارند. افزون بر این، از جهت دلالتی نیز «تفریقی» که در این روایات آمده است به معنای عدم جواز ازدواج مجدد پس از خروج از احرام نمی‌باشد. بنابراین، حرمت‌آوری ابدی ازدواج در احرام با چالش در دلیل روبروست. در نتیجه می‌توان گفت: دیدگاهی که به عدم حرمت‌آوری ابدی ازدواج در حال احرام باور دارد، اثبات‌پذیرتر بوده و با اصل جواز نیز سازگار می‌باشد؛ ضمن اینکه این اصل جواز به اصل استصحاب جواز ازدواج پیش از احرام معتضد بوده است. دیگر ادله استنادی مانند اصل احتیاط، اجماع و عقوبتی بودن مسئله که در ادله دیدگاه‌ها به آن استناد گردید، با اشکال مواجه‌اند. در نتیجه دلیل محکمی برای حرمت‌آوری ابدی چنین ازدواجی وجود ندارد و این ازدواج (ازدواج پس از خروج از احرام) را نمی‌توان از اصل جواز ازدواج خارج کرد.

۸. اراکی، محمد علی (۱۴۱۹ق) کتاب **النکاح**، قم، نور نگار، چاپ اول.
۹. اشتهازدی، علی پناه (۱۴۱۷ق) **مدارک العروة**، تهران، دارالاسوة للطباعة والنشر.
۱۰. بحرانی، یوسف بن احمد (۱۳۶۳ق) **الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة**، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۱. تبریزی، جواد (۱۴۲۶ق) **منهاج الصالحین**، قم، مدین.
۱۲. جمعی از پژوهشگران (۱۴۲۳ق) **موسوعة الفقه الاسلامی طبقا لمذهب اهل البيت علیهم السلام**، قم، مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی.
۱۳. جوادى آملی، عبدالله (۱۳۹۶) درس **خارج، کد خبر ۶۹۴۵**، <http://vasael.ir/fa/news/6945>
۱۴. حایری، عبدالکریم (بی تا) **کتاب النکاح**، تقرير ميرزامحمود آشتیانی، قم، بی جا.
۱۵. حر عاملی، محمد حسن (۱۴۰۹ق) **وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة**، قم، انتشارات آل البيت لاحیاء التراث.
۱۶. حسینی شاهرودی، سید محمود (بی تا). **مناسک الحج**، بی نا، بی جا.

منابع

۱. آملی، محمدتقی (۱۳۸۴ق). **مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی**، بی جا.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۳) **من لا یحضره الفقیه**، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (بی تا) **مجموعه فتاوی ابن بابویه**، گردآوری: عبدالرحیم بروجردی، تحقیق: علی پناه اشتهازدی، قم، بی جا، چاپ اول.
۴. ابن سعید حللی، یحیی بن احمد (بی تا) **الجامع للشرائع**، قم، مؤسسه سیدالشهداء.
۵. ابن غضائری، احمد بن حسین (۱۴۲۲ق) **الرجال**، قم، مؤسسه فرهنگى دارالحديث.
۶. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق) **معجم مقاییس اللغة**، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق) **لسان العرب**، بیروت، دار صادر.

۱۷. حسینی شاهرودی، محمود (بی تا) کتاب الحج، قم، مؤسسه انصاریان.
۱۸. حکیم، محسن (۱۳۷۴) مستمسک العروة الوثقی، قم، دار التفسیر.
۱۹. خدایاری، مجتبی (۲۰۱۴م) «تحریم المعقود علیها محرما» <https://fa.mfeb.ir/>
۲۰. حلبی، ابوالصلاح (بی تا) الکافی فی الفقه، اصفهان، مکتبه امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
۲۱. خمینی، سید روح الله (۱۳۹۲) تحریر الوسیله، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۲۲. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۲ق) مصباح الاصول، قم، داورى.
۲۳. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸ق) موسوعة الامام الخوی، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوی.
۲۴. خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۷۲ش) معجم رجال الحدیث، بی جا، بی نا.
۲۵. زنجانی، موسی (بی تا) کتاب نکاح، قم، مؤسسه پژوهشی رای پرداز.
۲۶. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۲) الحج فی الشریعة الاسلامیة الغراء، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۷. سبزواری، عبد الاعلی (۱۴۲۳ق) مهذب الاحکام فی بیان الحلال والحرام، قم، انتشارات مؤلف.
۲۸. سرخوش، جواد؛ طائی، فریبا (۱۳۹۷ش) «تحریم نکاح به سبب لعان و احرام»، چهارمین کنفرانس بین المللی توانمند سازی جامعه در حوزه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۲۹. سلار دیلمی، حمزه بن عبد العزیز (۱۴۰۴ق) المراسم العلویة والاحکام النبویة فی الفقه الامامی، تصحیح: محمود بستانی، قم، منشورات الحرمین.
۳۰. سند، محمد (۱۴۲۹ق) سند العروة الوثقی، قم، باقیات.
۳۱. سیستانی، سید علی (۱۴۲۲ق) المسائل المتخبه، قم، مکتبه آیه الله سیستانی.
۳۲. سیفی، علی اکبر (۱۴۲۵ق) مبانی الفقه الفعّال فی القواعد الفقهیة الاساسیة، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۳. شبیری زنجانی، سید موسی (۱۴۱۹ق) کتاب نکاح، قم، مؤسسه پژوهشی رای پرداز، چاپ اول.
۳۴. شرتونی، رشید (۱۴۲۷ق) مبادئ العریبه، تنقیح: حمید محمدی، قم، دارالعلم.
۳۵. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق) مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، چاپ اول.

۳۶. شوشتری، محمد تقی (۱۳۶۴) **النجمة فی شرح اللمعة**، تهران، مكتبة الصدوق.
۳۷. صاحب جواهر، محمدحسن (۱۴۰۴ق) **جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام**، تصحیح: عباس فوجانی و علی آخوندی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۳۸. صافی، لطف الله (۱۴۱۶ق) **هدایة العباد**، قم، دارالقرآن الکریم.
۳۹. صدر، سید محمدباقر (۱۴۳۴ق) **موسوعة الشہید السید محمد باقر الصدر**، قم، دار الصدر.
۴۰. طباطبائی، علی بن محمد (۱۴۱۸ق) **ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل**، قم، مؤسسه آل البيت، چاپ اول.
۴۱. طباطبائی قمی، حسن (۱۴۱۵ق) **کتاب الحج**، بی جا، بی نا.
۴۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۰ق) **المؤتلف من المختلف بین ائمة السلف**، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.
۴۳. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق) **الخلافا**، تصحیح علی خراسانی و همکاران، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۴۴. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۲ق) **رجال العلامة الحلی**، قم، نشر الشریف الرضی.
۴۵. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۰ق) **النهاية فی مجرد الفقه والفتوى**، بیروت، دارالکتب العربی.
۴۶. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق) **قواعد الاحکام فی معرفة الحلال والحرام**، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۴۷. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۴ق) **تذکرة الفقهاء**، قم، مؤسسه آل البيت، چاپ اول.
۴۸. _____ (بی تا) **تحریر الاحکام الشرعیة علی المذهب الامامیة**، مشهد، مؤسسه آل البيت، چاپ اول.
۴۹. علم الهدی، علی بن حسین (۱۴۱۵ق) **الانتصار فی انفرادات الامامیه**، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۵۰. فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۱۸ق) **تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة - کتاب الحج**، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
۵۱. _____ (۱۴۲۱ق) **تفصیل الشریعة - النکاح**، قم، مرکز فقه الائمة الاطهار.
۵۲. فاضل هندی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق) **کشف اللثام عن قواعد الاحکام**، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۵۳. فخر المحققین حلی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق) **ایضاح الفوائد فی**

- شرح مشکلات القواعد، تصحیح از سید حسین موسوی و همکاران، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ اول.
۵۴. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق) کتاب العین، قم، نشر هجرت.
۵۵. فقعی، علی بن علی (۱۴۱۸ق) الدر المنضود فی معرفة صیغ النیات والایقاعات والعقود، شیراز، مکتبه مدرسه امام العصر علیه السلام.
۵۶. کاشف الغطاء، احمد بن علی (۱۴۲۳ق) سفینه النجاة و مشکاة الهدی و مصباح السعادات، نجف، مؤسسه کاشف الغطاء، چاپ اول.
۵۷. کاشف الغطاء، حسن بن جعفر (۱۴۲۲ق) انوار الفقاهة - کتاب النکاح، نجف، مؤسسه کاشف الغطاء، چاپ اول.
۵۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳ش) الکافی، تصحیح، محمد آخوندی و علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الإسلامیة.
۵۹. گرامی، محمدعلی (۱۴۱۵ق) المعلقات علی العروة الوثقی، قم، توحید.
۶۰. گلپایگانی، سیدمحمد رضا (۱۴۰۰ق) کتاب الحج، قم، مطبعة الخيام.
۶۱. لطیفی، سیده سعیده؛ علیشاهی قلعه جوقی، ابوالفضل؛ قدرتی، فاطمه؛ بهمن پوری، عبدالله (۱۳۹۸) «انقلاب نسبت و اعتبارسنجی آن در تعارض ادله»، فقه و اصول، شماره ۱۱۷، ص ۱۰۹-۱۲۷.
۶۲. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق) بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام، تحقیق: محمد مهدی خراسان و محمدباقر بهبودی، بیروت، مؤسسة الوفاء.
۶۳. مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۶ق) روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، بی جا، بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور.
۶۴. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ق) شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، تصحیح: عبدالحسین محمد علی بقال، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم.
۶۵. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۱۷ق) الرسائل التسع، تحقیق رضا استادی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، چاپ اول.
۶۶. مصطفوی، سید حسن (۱۴۳۰ق) التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت، دارالکتب العلمیة، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
۶۷. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (بی تا) مجمع الفائدة والبرهان فی

شرح ارشاد الازهان، قم، مؤسسة النشر الاسلامي.

٦٨. موسوى عاملى، محمد بن على

(١٤١٣ق) نهاية المرام فى شرح مختصر

شرايع الاسلام، قم، مؤسسة النشر الاسلامي.

٦٩. نجاشى، احمد بن على (١٣٦٥)

رجال النجاشى، قم، جامعة مدرسين.

٧٠. نراقى، احمد بن محمد مهدي

(١٤١٥ق) مستند الشيعة فى احكام

الشريعة، قم، مؤسسه آل البيت عليه السلام.

٧١. وحيد خراسانى، حسين (١٣٨٦ش)

منهاج الصالحين، قم، مدرسه امام

باقر عليه السلام.

٧٢. هاشمى شاهرودى، محمود (١٤٣٢ق)

قم، مكتبة آية الله محمود الهاشمي.

٧٣. يزدى، محمد كاظم بن عبد العظيم.

(١٤٢١ق) العروة الوثقى، قم، مؤسسه

النشر الاسلامي، چاپ اول.

فرا ترکیب عوامل مؤثر بر توسعه گردشگری مذهبی

مسلم باقری^۱، علی اصغر مباحشری^۲، زهرا معاون^۳ و فاطمه شکاری^۴

چکیده

با توجه به اهمیت گردشگری مذهبی به عنوان یکی از روبه رشدترین گونه‌های گردشگری در سطح جهان و قابلیت این گونه در استفاده به عنوان ابزاری مناسب در راستای توسعه مقصدهای برخوردار از قابلیت گردشگری مذهبی و نیز با توجه به اهمیت و ضرورت شناسایی عوامل اثرگذار در توسعه این گونه گردشگری، پژوهش حاضر به منظور شناسایی عوامل مؤثر بر توسعه گردشگری مذهبی طراحی و اجرا گردید.

نتایج حاصل از تحلیل داده‌های گردآوری شده به روش فراترکیب در این پژوهش کیفی نشان می‌دهد که عوامل اثرگذار بر توسعه گردشگری مذهبی می‌توانند به دو بعد اصلی عوامل پیشران (با پنج مولفه اقتصادی، سیاسی / حاکمیتی (مدیریتی)، اجتماعی - فرهنگی، پیش‌نیازها/ زیرساخت‌های لازم و عوامل رانشی گردشگر) و عوامل بازدارنده (با پنج مولفه اقتصادی، اجتماعی - فرهنگی، سیاسی / حاکمیتی (مدیریتی)، زیست محیطی و محقق نشدن پیش‌نیازها و زیرساخت‌های لازم) دسته‌بندی گردند. نتایج حاصل می‌تواند رهنمودهایی مفید برای مدیران و سیاست‌گذاران صنعت گردشگری مذهبی کشور و نیز سایر پژوهشگران فراهم سازد. کلیدواژه‌ها: گردشگری، گردشگری مذهبی، توسعه گردشگری مذهبی و فراترکیب.

۱. دانشیار گروه مدیریت جهانگردی، دانشگاه شیراز، (نویسنده مسئول) (bagherimoslem@shirazu.ac.ir)

۲. کارشناسی ارشد مدیریت منابع انسانی، دانشگاه شیراز، (mobasheri1728@yahoo.com)

۳. استادیار گروه مدیریت جهانگردی، دانشگاه شیراز، (z.moaven@shirazu.ac.ir)

۴. استادیار گروه مدیریت جهانگردی، دانشگاه شیراز، (f.shekari@shirazu.ac.ir)

تحولات دو دهه اخیر از مجرای توسعه مقصدها و منابع گردشگری و افزایش قابلیت دسترسی به آنها (وانگ و دیگران، ۲۰۲۰، ص ۱) صنعت گردشگری را به پدیده‌ای اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی و یکی از روبه‌رشدترین بخش‌های اقتصادی جهان تبدیل کرده است. گردشگری که دربرگیرنده سفر و اقامت در مکانی به غیر از محل اقامت معمول با اهداف و انگیزه‌های مختلف است (فاتیما و دیگران، ۲۰۱۶، ص ۵۹) در دوران حاضر، از مجرای پیامدهایی مانند افزایش اشتغال، درآمدهای شهروندان، درآمدهای مالیاتی دولت‌ها و توسعه مبادلات بین‌المللی، نقشی حیاتی در توسعه اقتصادی کشورها در سطح جهان ایفا می‌کند. (سولیمان و محمد، ۲۰۱۱، ص ۲۵۶) در حال حاضر این صنعت جهانی در ایجاد بیش از ۱۰ درصد از تولید ناخالص داخلی جهان نقش‌آفرینی می‌کند و از هر ۱۰ شغل موجود در اقتصاد جهان، یک مورد به گردشگری مربوط می‌شود. (شورای جهانی سفر و گردشگری، ۲۰۲۰م).

از ویژگی‌های گردشگری، تنوع آن از لحاظ انواع و گونه‌هاست (ایسمایلو و دیگران، ۲۰۱۵، ص ۱۵۷) که برخاسته از انگیزه‌های مختلف سفر است. (فرناندز و دیگران، ۲۰۱۹، ص ۲) یکی از روبه‌رشدترین گونه‌های گردشگری در سرتاسر جهان، گردشگری مذهبی است (ایریمایس و دیگران، ۲۰۱۶، ص ۱۹) که در سال‌های اخیر به‌عنوان ابزاری توانمند در راستای معرفی و ترویج مذهب، فرهنگ و تاریخ مقصدهای گردشگری و نیز توسعه اقتصادی جوامع محلی مورد توجه قرار گرفته است. (کانتزینتونیو و داینیسوپالو، ۲۰۱۷، ص ۱۵) در واقع، گردشگری مذهبی، بازاری جهانی و رو به گسترش است (رشید، ۲۰۱۸، ص ۱۵۰) که با بیش از ۳۰۰ میلیون گردشگر در سال (سازمان جهانی گردشگری ملل متحد، ۲۰۱۴) و از مجرای ترکیب سه عامل اثرگذار مذهب، زیارت و گردشگری، فرصت‌های بسیاری به منظور توسعه گردشگری، توسعه مناطق و مقصدهای گردشگری، به‌ویژه مناطق روستایی و مدیریت

توسعه در ابعاد منطقه‌ای و فراملی ایجاد کرده است؛ (فابیو و دیگران، ۲۰۱۶، ص ۱۵۴) زیرا گردشگران مذهبی در دسته گردشگرانی قرار می‌گیرند که باکیفیت‌ترین محصولات و خدمات را خریداری کرده و صنعتی جهانی، پویا و هجده میلیارد دلاری را توسعه داده‌اند که علاوه بر انگیزه‌های مذهبی، سایر بخش‌های گردشگری مانند سفرهای دریایی، تفریحی، کنفرانس‌ها و رویدادها را نیز دربرمی‌گیرد. (کارتلا و دیگران، ۲۰۱۵، ص ۲۱۴-۲۳۱) از این‌رو، در سال‌های اخیر به‌عنوان اهرمی برای بازسازی و توسعه مناطق، راهبردی برای رشد محلی و درون‌زا^۱ و ابزاری برای ایجاد اشتغال و پیشگیری از مهاجرت جوانان از مناطق کمتر توسعه‌یافته، مورد توجه و استفاده قرار گرفته است. (کانتزینتونیو و داینسوپالو، ۲۰۱۷، ص ۱۸)

برخی اندیشمندان، توسعه گردشگری مذهبی را بخشی از توسعه پایدار تعریف می‌کنند؛ زیرا این‌گونه گردشگری زمینه‌آشنایی گردشگران با آداب و رسوم محلی را فراهم آورده، مناطق فرهنگی حفاظت‌شده را افزایش داده، به افزایش تعادل در ابعاد محیطی، اقتصادی و اجتماعی گردشگری انجامیده است (همانجا) و بر توسعه اقتصادی و اجتماعی مقصدهای برخوردار از جاذبه‌های گردشگری تأثیرات مثبت بسیاری خواهد داشت. (سازمان جهانی گردشگری ملل متحد، ۲۰۱۷) لکن علی‌رغم اهمیت ایجاد دانش در ارتباط با ابعاد و عناصر اثرگذار در توسعه گردشگری مذهبی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین گام‌های فرایند برنامه‌ریزی و توسعه این گونه (ر.ک: فابیو و دیگران، ۲۰۱۶) بیشتر مطالعات و پژوهش‌های انجام شده در ارتباط با گردشگری مذهبی به مفهوم‌پردازی گردشگر و گردشگری در این حوزه پرداخته‌اند. (ر.ک: تکازینسکی و آرلی، ۲۰۱۸؛ کوهن، ۲۰۰۶؛ استاسبرگ، ۲۰۱۱) هر چند مطالعاتی به منظور شناسایی عوامل مؤثر در توسعه گردشگری مذهبی طراحی و اجرا شده‌اند، اما این پژوهش‌ها تنها ابعاد و جنبه‌هایی محدود از این موضوع، مانند انگیزه شرکت در

1. local and endogenous growth

رویدادهای مذهبی،^۱ (ر.ک: تکازینسکی و راندل ۲۰۱۳) به کارگیری ابزارهای بازاریابی، (ر.ک: زونی و دیگکاس، ۲۰۱۹) وجود مکان‌های مذهبی و مقدس (ر.ک: حیدری کیانه و دیگران، ۲۰۱۸)، وجود مسیرهای گردشگری مذهبی،^۲ (ر.ک: فایو و دیگران، ۲۰۱۶) ویژگی‌های جمعیت‌شناختی گردشگران (ر.ک: ایریمایس و دیگران، ۲۰۱۶) و عواملی از این دست را مورد مطالعه قرار داده‌اند و شناسایی عوامل و عناصر اثرگذار در توسعه گردشگری مذهبی به صورتی جامع مورد توجه قرار نگرفته است. با توجه به این موضوع، پژوهش حاضر به منظور شناسایی عوامل مؤثر بر توسعه گردشگری مذهبی و به منظور پوشش گوشه‌ای از این خلأ پژوهشی، طراحی گردیده است.

گردشگری مذهبی

مذهب، به صورت سنتی ارتباطی بسیار نزدیک با گردشگری داشته و یکی از قدیمی‌ترین عوامل توسعه و ترویج سفر و گردشگری به شمار می‌آید. (حیدری کیانه و دیگران، ۲۰۱۸، ص ۲۰۴) در واقع، بین تمامی انگیزه‌ها برای سفر و گردشگری، مذهب جایگاه ویژه‌ای در طول تاریخ داشته و مشارکت این دو پدیده، به شکل‌گیری گونه‌ای بسیار مهم از گردشگری (گردشگری مذهبی) منجر شده گشته است که می‌تواند سفر به مکان‌های مقدس مذهبی با هدف تأمین نیازهای معنوی و مذهبی افراد درگیر در این گونه گردشگری تعریف گردد (روت و دیگران، ۲۰۱۴، ص ۸۱) که به صورت جهانی در حال گسترش است. (مینتر و ترین، ۲۰۱۴، ص ۶۹۶)

گردشگری مذهبی عبارتی کلی و توضیح‌دهنده الگوهایی از مسافرت است که به منظور تأمین نیازهای مذهبی و تفریحی و بازآفرینی روح با زیارت مکان‌های مقدس مذهبی مانند عبادتگاه‌ها و معابد، حرم‌ها، زیارتگاه‌ها و نیز

1. religious events

2. Religious tourism routes

شرکت در جشنواره‌ها، نمایش‌ها و رویدادهای مذهبی در جوامع معاصر شکل می‌گیرند. (شیندی، ۲۰۱۸، ص ۵۸) همچنین گردشگری مذهبی را به‌عنوان روشی برای کسب تجربیات دینی، درس‌آموزی و افزایش آگاهی معنوی تعریف کرده‌اند. (ایندراویتی و دیگران، ۲۰۱۶، ص ۶۵۷) این گونه گردشگری را به ابزاری برای تأمین نیازهای جدید اجتماعی افراد برای برخورداری از تعادل مناسب بین سلامتی جسمی و بهزیستی روحی و معنوی و نیز فرصتی برای ایجاد همدلی و هم‌زبانی^۱ بین فرهنگی و توسعه روابط قابل اعتماد و پایدار بین جوامع مختلف توصیف کرده‌اند. (فابیو و دیگران، ۲۰۱۶، ص ۶۵۷)

مطالعات پیرامون گردشگری مذهبی از سال ۱۹۵۰ آغاز شده و تا به امروز توجه بسیاری را به خود معطوف کرده است. اندیشمندان بسیاری با رویکردهای اقتصادی، انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، جغرافیایی، بوم‌شناسی و ... به مطالعه و مفهوم‌پردازی پیرامون این موضوع پرداخته‌اند. (آلواردو و دیگران، ۲۰۱۷، ص ۱۴).^۲ برخی اندیشمندان که آن را به‌عنوان گونه‌ای مستقل مورد توجه قرار داده‌اند، گردشگری مذهبی را مجموعه مسافرت‌هایی تعریف می‌کنند که توسط افراد معتقد به مذهب که به‌عنوان زائر شناخته می‌شوند و با انگیزه‌های مذهبی و معنوی انجام می‌شود. در این رویکرد، گردشگر فردی است که بدون توجه به جنبه‌های تاریخی و فرهنگی، تنها به فکر بهره‌برداری و الهام مذهبی از مکان‌های مورد بازدید است. (ایندراویتی و همکاران، ۲۰۱۶، ص ۶۵۷) گروهی دیگر که این مفهوم را به‌عنوان زیرمجموعه‌ای از گردشگری فرهنگی تعریف کرده‌اند، آن را مجموعه سفرهایی با انگیزه‌هایی غیردینی توصیف می‌کنند که به منظور آشنایی و تجربه سایر فرهنگ‌ها توسط گردشگران انجام می‌گردد. (کادها و آنکار، ۲۰۱۶، ص ۱۷۰۹) در این رویکرد، از گردشگری مذهبی به‌عنوان

1. empathy/sympathy

2. Alvarado-Sizzo et al

گونه‌ای جدید از گردشگری فرهنگی^۱ نام برده می‌شود که پاسخگوی نیازهای جدید و در حال شکل‌گیری گردشگران در این حوزه است. (فابیو و دیگران، ۲۰۱۶، ص ۱۵۵) سایر اندیشمندان نیز، گردشگری مذهبی را به‌عنوان ترکیبی از گردشگری مذهبی و گردشگری فرهنگی مورد توجه قرار داده، انگیزه و هدف اصلی از این نوع گردشگری را علاوه بر انگیزه‌های مذهبی، دربرگیرنده انگیزه‌های فرهنگی می‌دانند. (کادها و آنکار، ۲۰۱۶، ص ۱۷۰۹) در این رویکردها، اماکن مذهبی به‌عنوان مقصدها و مکان‌های گردشگری نگریسته می‌شوند که ماهیتی چندگانه داشته و علاوه بر گردشگران مذهبی، پذیرای گردشگران علاقه‌مند به تاریخ، فرهنگ، هنر و معماری نیز هستند. (دوران و دیگران، ۲۰۱۸، ص ۱)

به طور کلی، گردشگری مذهبی می‌تواند به‌عنوان تمامی انواع مسافرت‌هایی تعریف گردد که برای مدت زمانی محدود با انگیزه‌های مذهبی (تکازینسکی و آرلی، ۲۰۱۸، ص ۷۵) به منظور بازدید از اماکن مقدس، مشارکت در مراسم مذهبی، زیارت یا انجام وظایف شرعی مشخص و یا بدون انگیزه‌های مذهبی و به منظور شناخت و بازدید از مراکز جذاب دینی انجام می‌شود. (کارتلا و دیگران، ۲۰۱۶، ص ۲۱۶)

روش تحقیق

پژوهش حاضر، مطالعه‌ای کیفی است که با استفاده از فراترکیب^۲ به‌عنوان یکی از گونه‌های روش فرامطالعه^۳ (بنچ و دای، ۲۰۱۰، ص ۴۸۸)، اجرا شده است. در این روش، به منظور دستیابی به یافته‌های جدید، جامع و تفسیری، (زیمر، ۲۰۰۶، ص ۳۱۱-۳۱۶) نتایج پژوهش‌های گوناگون به صورت نظام‌مند و

1. cultural tourism
2. meta synthesis
3. Meta-Study

یکپارچه مورد بررسی و شکل‌دهی مجدد قرار می‌گیرند (جنسن و آلن، ۱۹۹۶، ص ۵۵۴) که به توسعه چارچوب‌های مفهومی جدید می‌انجامد. (پترسون و همکاران، ۲۰۰۱، ص ۶۱)

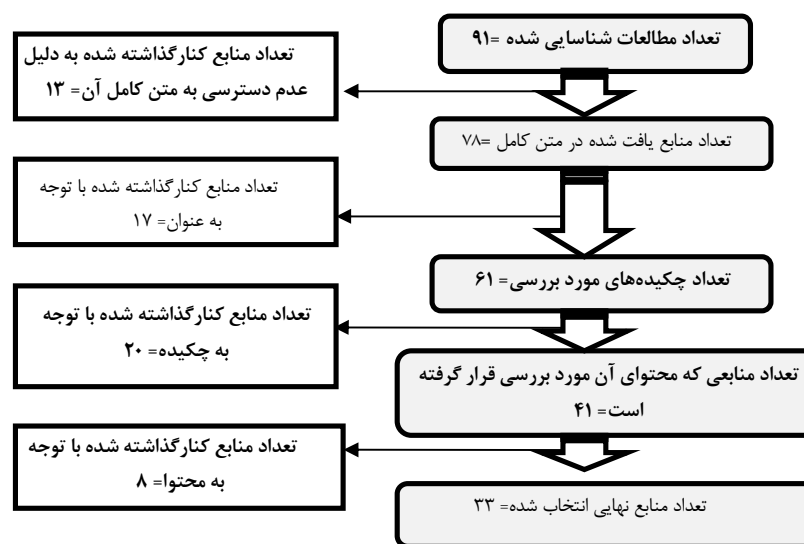
در این نوشتار به منظور تحلیل و ترکیب نتایج پژوهش‌های پیشین، از مراحل هفتگانه فراترکیب (سندلووسکی و بارسو، ۲۰۰۷) استفاده گردیده که در شکل شماره یک به تصویر کشیده شده است.



شکل ۱. مراحل فراترکیب (همان)

با توجه به گام‌های روش فراترکیب، ابتدا نسبت به تدوین سؤال پژوهش اقدام گردیده است. با توجه به هدف، سؤال پژوهش حاضر عبارت است از: «عوامل مؤثر بر توسعه گردشگری مذهبی چیست؟» پس از تعیین سؤال پژوهش، از مجرای جست‌وجوی پایگاه‌های داده، تمامی مقالات و مطالعات انجام شده در ارتباط با موضوع پژوهش که به زبان‌های انگلیسی و فارسی انتشار یافته، گردآوری گردید. در این مرحله به منظور دسترسی به منابع فارسی، نسبت به جست‌وجوی کلید واژه‌های گردشگری مذهبی، توسعه گردشگری مذهبی و عوامل مؤثر بر توسعه گردشگری مذهبی در پایگاه مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (سید) و موتور جست‌وجوی گوگل و جهت دسترسی به منابع انگلیسی، معادل انگلیسی همین عبارات در موتور جست‌وجوی Google و پایگاه‌های داده مانند Direct Science, Emerald Insight, SCOPUS و Web of Science، اقدام گردید. در گام بعد، نسبت به ارزیابی منابع یافت شده (از طریق بررسی عنوان، چکیده و محتوا) و با توجه به رهنمودهای ارائه شده در فهرست coreq 32 item checklist که به منظور ارتقای پژوهش‌های کیفی از

طریق ایجاد بستری مناسب جهت درک و تحلیل بهتر محتوا، کیفیت، ساختار و نوع منابع و انتخاب بهترین منابع، جهت انجام پژوهش توسعه یافته است (تانگ و همکاران، ۲۰۰۷، ص ۳۴۹) و در نهایت منابع متناسب با هدف و فرایند پژوهش، (۳۳ منبع) انتخاب و اقدام گردیده است. شکل شماره دو، فرایند شناسایی، ارزیابی و انتخاب منابع را نشان می‌دهد.



شکل ۲. فرایند شناسایی، ارزیابی و انتخاب منابع

در مرحله بعد محتوای منابع منتخب با دقت بررسی و از این طریق عوامل اثرگذار در توسعه گردشگری مذهبی شناسایی و در گام آخر، این عوامل با توجه به اشتراک معنایی و مفهومی در قالب ابعاد، مؤلفه‌ها و شاخص‌ها دسته‌بندی گردیده است.

یافته‌های پژوهش

همان‌گونه که در جدول شماره یک قابل مشاهده است، در پژوهش حاضر، عوامل مؤثر در توسعه گردشگری مذهبی در ۲ بُعد، ۱۰ مؤلفه و ۵۳ شاخص قابل بررسی و مطالعه است.

جدول ۱. فراترکیب عوامل مؤثر بر توسعه گردشگری مذهبی

ابعاد	مؤلفه‌ها	شاخص‌ها	منابع
عوامل پیشران	اقتصادی	رشد تقاضاهای بین‌المللی برای گردشگری مذهبی	ورزاک و گات، ۲۰۰۹؛ منیتر و ترین، ۲۰۱۴
		افزایش درآمد (ارزی و ریالی)	آقاجانی و فراهانی‌فر، ۱۳۹۴؛ رضایی دیگران، ۱۳۹۳؛ احمدی‌شاپورآبادی و سبزآبادی، ۱۳۹۰؛ فروزان، ۲۰۱۴؛ ورزاک و گات، ۲۰۰۹
		ایجاد فرصت شغلی	آقاجانی و فراهانی‌فر، ۱۳۹۴؛ فروزان، ۲۰۱۴؛ عنابستانی و محمودی، ۱۳۹۵؛ ابراهیم‌زاده و دیگران، ۱۳۸۹؛ رحمانی و همکاران، ۱۳۹۰
		رونق صنایع دستی	رحمانی و همکاران، ۱۳۹۰؛ ابراهیم‌زاده و دیگران، ۱۳۸۹؛ نوری و سرایی، ۱۳۹۵؛ ضرغام‌بروجنی و ترکمان، ۱۳۹۲
		افزایش اعتبارات دولتی (جهت امور اجرایی و پژوهشی)	رضایی و دیگران، ۱۳۹۳؛ احمدی‌شاپورآبادی و سبزآبادی، ۱۳۹۰؛ ورزاک و گات، ۲۰۰۹؛ دهشیری، ۱۳۹۴ش؛ نهاوندی و نعمتی، ۱۳۸۹ش
		هزینه سفر	آقاجانی و فراهانی‌فر، ۱۳۹۴ش؛ منیتر و ترین، ۲۰۱۴؛ پیرعلی و سیادت، ۱۳۹۷ش؛ روت و دیگران، ۲۰۱۴؛ بدری و طیبی، ۱۳۹۱ش؛ کانتزیا‌تونویو و داینیسوپالو، ۲۰۱۷؛ نایب‌نیت و دیگران، ۲۰۱۳
		سیاسی / حاکمیتی (مدیریتی)	ثبات سیاسی
	برقراری امنیت	فیروزجائیان و دیگران، ۱۳۹۳ش؛ منیتر و ترین، ۲۰۱۴	
	خصوصی‌سازی	دهشیری، ۱۳۹۴ش	

انسجام و هماهنگی میان دولت و سازمان‌های گردشگری	نایب‌نیت و دیگران، ۲۰۱۳		
برنامه‌ریزی، سیاست‌گذاری و نظارت کامل بر صنعت گردشگری	دهشیری، ۱۳۹۴ش		
تدوین و اجرای قوانین و مقررات حمایتی (دسترسی سریع و آسان به تسهیلات اداری و مالی جهت متقاضیان ایجاد مراکز آموزشی، زیرساخت‌های گردشگری (هتل و هتل آپارتمان)، و توسعه سایت‌های مختلف گردشگری مذهبی)	احمدی شاپورآبادی و سبزآبادی، ۱۳۹۰ش؛ ورزاک و گات، ۲۰۰۹؛ دهشیری، ۱۳۹۴ش؛ موسوی و سلطانی، ۱۳۹۳ش		
اجرای اثربخش برنامه‌های بازاریابی مقصدهای گردشگری مذهبی	ورزاک و گات، ۲۰۰۹؛ نایب‌نیت و دیگران، ۲۰۱۳؛ صفایی و محمد، ۲۰۱۷		
وجود روزهای مذهبی خاص در تقویم	منیتتر و ترین، ۲۰۱۴؛ نایب‌نیت و دیگران، ۲۰۱۳		
گسترش تعاملات فرهنگی و آشنایی با آداب و رسوم سایر ملل	احمدی شاپورآبادی و سبزآبادی، ۱۳۹۰؛ فروزان، ۲۰۱۴؛ ابراهیم‌زاده و دیگران، ۱۳۸۹؛ ضرغام‌بروجنی و ترکمان، ۱۳۹۲؛ رحمانی و دیگران، ۱۳۹۰؛ نوری و سرایی، ۱۳۹۵ش	اجتماعی - فرهنگی	
توسعه معنویت در جامعه	آقاجانی و فراهانی‌فر، ۱۳۹۴ش؛ نوری و سرایی، ۱۳۹۵ش؛ موسوی و سلطانی، ۱۳۹۳ش؛ تقوایی و دیگران، ۱۳۸۸ش		

آقاجانی و فراهانی فر، ۱۳۹۴ش؛ رضایی و دیگران، ۱۳۹۳ش؛ فیروزجانیان و دیگران، ۱۳۹۳ش؛ فروزان، ۲۰۱۴؛ زمانی فراهانی و هندرسون، ۲۰۱۰	افزایش انسجام، حس تعلق و مشارکت شهروندان		
آقاجانی و فراهانی فر، ۱۳۹۴ش؛ احمدی شاپورآبادی و سبزآبادی، ۱۳۹۰ش؛ فروزان، ۲۰۱۴؛ منیتر و ترین، ۲۰۱۴؛ ورزاک و گات، ۲۰۰۹؛ موسوی و سلطانی، ۱۳۹۳ش؛ نایبیت و دیگران، ۲۰۱۳	کمک به حفظ میراث فرهنگی، آئین‌ها و مراسم‌های سنتی و مذهبی جذاب		
رحمانی و دیگران، ۱۳۹۰ش؛ دهشیری، ۱۳۹۴ش؛ صفایی و محمد، ۲۰۱۷؛ یوسفی، ۱۳۹۷ش؛ سلطانی و دیگران، ۱۳۹۲ش	بسترسازی و ترویج فرهنگ گردشگری		
دهشیری، ۱۳۹۴ش	اهمیت دادن به رشته‌های تحصیلی مرتبط با صنعت گردشگری		
منیتر و ترین، ۲۰۱۴؛ رضایی و دیگران، ۱۳۹۳ش؛ پیرعلی و سیادت، ۱۳۹۷ش؛ ابراهیم‌زاده و دیگران، ۱۳۸۹ش؛ یوسفی، ۱۳۹۷ش؛ نایبیت و دیگران، ۲۰۱۳	موقعیت جغرافیایی (محل قرارگیری مکان مذهبی، مناظر زیبا و آب و هوای معتدل و ملایم)	پیش‌نیازها/ زیرساخت‌های لازم	
آقاجانی و فراهانی فر، ۱۳۹۴ش؛ بدری و طیبی، ۱۳۹۱ش؛ نهاوندی و نعمتی، ۱۳۸۹ش؛ سلطانی و دیگران، ۱۳۹۲ش؛ ملازم‌الحسینی و دیگران، ۱۳۹۶ش؛ ورزاک و گات، ۲۰۰۹؛ مانتر و ترن، ۲۰۱۴	تعداد و کیفیت اقامتگاه‌ها		
آقاجانی و فراهانی فر، ۱۳۹۴ش؛ فروزان، ۲۰۱۴؛ منیتر و ترین، ۲۰۱۴؛ کانتز یانتونیو و داینیسوپالو، ۲۰۱۷	بهبود کیفیت خدمات اجتماعی و دسترسی سریع به آنها		

		تعداد و کیفیت آژانس‌های مسافرتی	آقاجانی و فراهانی‌فر، ۱۳۹۴ش؛ احمدی‌شاپورآبادی و سبزآبادی، ۱۳۹۰ش؛ ورزاک و گات، ۲۰۰۹
		وجود کلیساها، کنیسه‌ها، صومعه‌ها، مساجد، حوزه‌های علمیه و مراکز تحقیقات علوم اسلامی	احمدی‌شاپورآبادی و سبزآبادی، ۱۳۹۰ش؛ ابراهیم‌زاده و دیگران، ۱۳۸۹ش؛ نوری و سرایی، ۱۳۹۵ش؛ ضرغام‌پروجنی و ترکمان، ۱۳۹۲ش؛ نایب‌نیت و دیگران، ۲۰۱۳
		وجود مراکز فرهنگی، تفریحی و تجاری همجوار سایت‌های مذهبی	آقاجانی و فراهانی‌فر، ۱۳۹۴ش؛ فروزان، ۲۰۱۴؛ پیرعلی و سیادت، ۱۳۹۷ش؛ نوری و سرایی، ۱۳۹۵ش؛ کانتزیا تونیو و داینیسوپالو، ۲۰۱۷؛ ابراهیم‌زاده و دیگران، ۱۳۸۹ش؛ ملازم‌الحسینی و دیگران، ۱۳۹۶ش؛ سایمالا و کاکوتی، ۲۰۱۶
		وجود امکانات زیربنایی (امکانات حمل و نقل، اینترنت و ...)	فروزان، ۲۰۱۴؛ ابراهیم‌زاده و دیگران، ۱۳۸۹ش؛ پیرعلی و سیادت، ۱۳۹۷ش؛ نهایوندی و نعمتی، ۱۳۸۹ش؛ روت و دیگران، ۲۰۱۴؛ سقایی، ۱۳۹۱ش؛ شارما و جوشی، ۲۰۱۴؛ کانتزیا تونیو و داینیسوپالو، ۲۰۱۷
		وجود امکانات درمانی بهداشتی	ورزاک و گات، ۲۰۰۹؛ روت و دیگران، ۲۰۱۴؛ یوسفی، ۱۳۹۷ش؛ سولیمان و محمد، ۲۰۱۱؛ صفایی و محمد، ۲۰۱۷
		کیفیت تورهای گردشگری و وجود راهنمای گردشگری مذهبی	سایمالا و کاکوتی، ۲۰۱۶
عوامل رانشی گردشگر		اطلاع از وجود امکانات شبانه‌روزی	سلطانی و دیگران، ۱۳۹۲ش؛ حسینی‌پور و دیگران، ۱۳۹۵ش
		آگاهی از اشاره به نام منطقه در کتب آسمانی و مقدس	حسینی‌پور و دیگران، ۱۳۹۵

آگاهی از توسعه یافتگی خدمات بهداشتی	حسینی پور و دیگران، ۱۳۹۵ش		
آگاهی از شهرت منطقه	حسینی پور و دیگران، ۱۳۹۵ش		
سن گردشگر مذهبی	ملازم الحسینی و دیگران، ۱۳۹۶ش؛ حسینی پور و دیگران، ۱۳۹۵ش		
تحصیلات گردشگر	ملازم الحسینی و دیگران، ۱۳۹۶ش		
درآمد	ورزاک و گات، ۲۰۰۹؛ ملازم الحسینی و دیگران، ۱۳۹۶ش		
مذهبی بودن	تقوایی و دیگران، ۱۳۸۸ش؛ حسینی پور و دیگران، ۱۳۹۵ش؛ قنبری برزبان، ۱۳۹۶ش؛ سایمالا و کاکوتی، ۲۰۱۶		
تجربه سفر مذهبی	حسینی پور و دیگران، ۱۳۹۵ش		
فاصله محل زندگی تا مکان مذهبی	بدری و طیبی، ۱۳۹۱ش؛ سقایی، ۱۳۹۱ش		
تورم	آقاجانی و فراهانی فر، ۱۳۹۴ش؛ فیروزجائیان و دیگران، ۱۳۹۳ش؛ موسوی و سلطانی، ۱۳۹۳ش	اقتصادی	
ایجاد بازار سیاه	فیروزجائیان و دیگران، ۱۳۹۳ش		
کالایی شدن فرهنگ و مراسم معنوی	آقاجانی و فراهانی فر، ۱۳۹۴ش؛ رضایی و دیگران، ۱۳۹۳ش؛ فیروزجائیان و دیگران، ۱۳۹۳ش		
از دست رفتن اصالت فرهنگی جوامع محلی و تقلید از الگوهای رفتاری و پوششی گردشگران	آقاجانی و فراهانی فر، ۱۳۹۴ش؛ فیروزجائیان و دیگران، ۱۳۹۳ش؛ رحمانی و دیگران، ۱۳۹۰ش؛ نوری و سرایی، ۱۳۹۵ش	اجتماعی - فرهنگی	عوامل بازدارنده
از دست رفتن آسایش مردم محلی (به دلیل ورود سیل انبوه گردشگران در فصول اوج)	آقاجانی و فراهانی فر، ۱۳۹۴ش؛ رضایی و دیگران، ۱۳۹۳ش؛ فروزان، ۲۰۱۴؛ رحمانی و دیگران، ۱۳۹۰ش؛ ابراهیمزاده و دیگران، ۱۳۸۹ش؛ موسوی و سلطانی، ۱۳۹۳ش		

ورزاک و گات، ۲۰۰۹؛ منینتر و ترین، ۲۰۱۴؛ نهاوندی و نعمتی، ۱۳۸۹ش، صفایی و محمد، ۲۰۱۷	وجود مقصدهای رقیب	سیاسی / حاکمیتی (مدیریتی)
صفایی و محمد، ۲۰۱۷؛ نوری و سرایی، ۱۳۹۵ش؛ نهاوندی و نعمتی، ۱۳۸۹ش	وجود تبلیغات منفی جهانی	
ابراهیمزاده و دیگران، ۱۳۸۹ش؛ نوری و سرایی، ۱۳۹۵ش	اجرائی نشدن برنامه‌های تدوین شده گردشگری به دلیل عدم هماهنگی سازمان‌های مرتبط	
آقاجانی و فراهانی‌فر، ۱۳۹۴ش؛ احمدی‌شاپورآبادی و سبزآبادی، ۱۳۹۰ش؛ فروزان، ۲۰۱۴؛ سولیمان و محمد، ۲۰۱۱	آلودگی محیط زیست (آبی، هوایی، صوتی و غیره)	زیست محیطی
منینتر و ترین، ۲۰۱۴؛ ابراهیمزاده و دیگران، ۱۳۸۹ش؛ شارما و جوشی، ۲۰۱۴	احتمال وقوع بلایای طبیعی و شیوع بیماری‌های واگیر	
رضایی و دیگران، ۱۳۹۳ش؛ احمدی‌شاپورآبادی و سبزآبادی، ۱۳۹۰ش؛ فروزان، ۲۰۱۴؛ پیرعلی و سیادت، ۱۳۹۷ش؛ سایمالا و کاکوتی، ۲۰۱۶	ترافیک	عدم تحقق پیش‌نیازها و زیرساخت‌های لازم
رضایی و دیگران، ۱۳۹۳ش؛ احمدی‌شاپورآبادی و سبزآبادی، ۱۳۹۰ش؛ منینتر و ترین، ۲۰۱۴؛ نوری و سرایی، ۱۳۹۵ش؛ شارما و جوشی، ۲۰۱۴	فقدان و فرسودگی زیرساخت‌ها و تاسیسات مکان	
ابراهیمزاده و دیگران، ۱۳۸۹ش	فقدان علائم و تابلوهای راهنما برای گردشگران	
احمدی‌شاپورآبادی و سبزآبادی، ۱۳۹۰ش	عدم استقرار بانک‌های بین‌المللی در محل	

کنترل کیفیت تحلیل‌ها

در این پژوهش، جهت کنترل کیفیت و یا به عبارت دیگر، پایایی مدل، از شاخص «کاپا» استفاده شده است. بدین طریق که کارشناس دیگری که متخصص حوزه گردشگری بود، بدون اطلاع از نحوه ادغام عوامل اثرگذار در توسعه گردشگری مذهبی توسط پژوهشگران، اقدام به گروه‌بندی عناصر و عوامل اثرگذار می‌کند. سپس گروه‌های ارائه شده توسط پژوهشگران با گروه‌های ارائه شده توسط کارشناس، مقایسه می‌شود. همانطور که (در جدول شماره دو) مشاهده می‌شود، پژوهشگران دوازده بُعد و مؤلفه و کارشناس دیگر یازده بُعد و مؤلفه ایجاد کرده‌اند که از این تعداد، ده بُعد و مؤلفه مشترک هستند. طبق محاسبات صورت گرفته (فرمول ۱)، مقدار شاخص کاپا برابر است با ۰/۹۱۵، که با توجه به جدول شماره سه، در سطح توافق عالی قرار می‌گیرد و در نتیجه، پایایی مدل تأیید می‌شود.

جدول ۲. نحوه محاسبه وضعیت تبدیل کدها به مفاهیم توسط پژوهشگران و کارشناس

	نظر پژوهشگر		
	بله	خیر	مجموع کدگذار اول
نظر کارشناس	بله	$10A = 0B =$	۱۲
	خیر	$1C = 0D =$	۰
	مجموع کدگذار دوم	۱۱	۱

$$\text{توافقات مشاهده شده} = \frac{A+D}{N} = \frac{10}{12} = 0.916$$

$$= \text{توافقات شانسی } 0.1061 / (1) = \frac{A+B}{N} \times \frac{A+C}{N} \times \frac{C+D}{N} \times \frac{B+D}{N}$$

مقدار شاخص کاپا =	$0.916 - 0.1061$	=	توافقات شانسی - توافقات مشاهده شده	$0.915 =$
	$1 - 0.1061$		توافقات شانسی - ۱	

جدول ۳. وضعیت شاخص کاپا

مقدار عددی شاخص کاپا	وضعیت توافق	مقدار عددی شاخص کاپا	وضعیت توافق
کمتر از ۰	ضعیف	۰/۶ - ۰/۴۱	مناسب
۰ - ۰/۲	بی اهمیت	۰/۸ - ۰/۶۱	معتبر
۰/۲۱ - ۰/۴	متوسط	۰/۸۱ - ۱	عالی

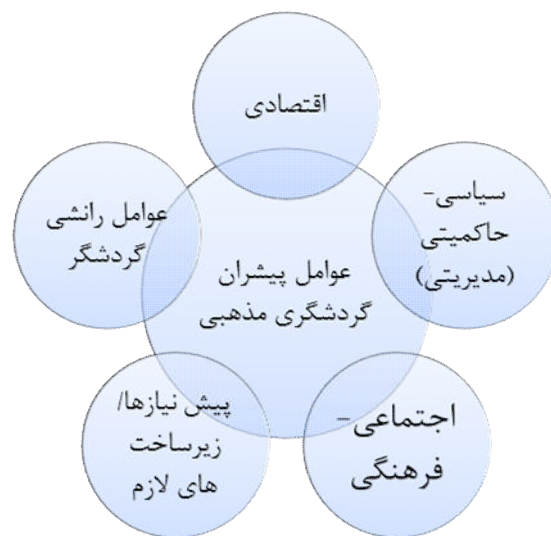
بحث و بررسی

با توجه به اهمیت گردشگری مذهبی به عنوان یکی از روبه‌رشدترین گونه‌های گردشگری در سطح جهان (کانتزینتونیو و داینیسوپالو، ۲۰۱۷، ص ۱۵) و اهمیت آن در راستای توسعه مقصدهای گردشگری (کارتلا و دیگران، ۲۰۱۵، ص ۲۱۵) پژوهش حاضر به منظور شناسایی عوامل اثرگذار بر توسعه این گونه گردشگری طراحی و اجرا گردید. همانگونه که (در شکل شماره ۳) به تصویر کشیده شده است، نتایج نشان می‌دهد عوامل مؤثر بر توسعه این گونه گردشگری می‌تواند در دو دسته کلی عوامل «پیشران» و «بازدارنده» مورد بررسی و مطالعه قرار گیرند. عوامل پیشران، نیروها و بازیگرانی مهم در ساخت آینده هستند که می‌توانند توسعه گردشگری را تسهیل و به عنوان نقش‌آفرینانی مؤثر در فرایند تحقق اهداف، مطرح باشند. (پیرداده بیرانوند و دیگران، ۱۳۹۷ش، ص ۵۶۸) منظور از عوامل بازدارنده نیز عوامل و متغیرهایی است که می‌تواند به عنوان مانعی برای توسعه گردشگری مذهبی مطرح باشد. درحالی که پژوهشگران معتقدند، یکی از مهم‌ترین مراحل در فرایند برنامه‌ریزی توسعه گردشگری توجه به عوامل بازدارنده است. (سعیدی و دیگران، ۱۳۹۱ش، ص ۳۴)



شکل ۳. عوامل مؤثر در توسعه گردشگری مذهبی (مدل پژوهش)

نتایج بدست آمده گویای این است که بعد عوامل پیشران گردشگری مذهبی پنج مؤلفه اقتصادی، سیاسی / حاکمیتی (مدیریتی)، اجتماعی - فرهنگی، پیش نیازها/ زیرساخت‌های لازم و عوامل رانشی گردشگری را شامل می‌گردد که در شکل شماره ۴ قابل مشاهده است.



شکل ۴. عوامل پیشران گردشگری مذهبی

همانگونه که در شکل شماره پنج قابل مشاهده است، مؤلفه اقتصادی اقتصادی، در برگیرنده شش عامل اصلی است که می‌توانند توسعه گردشگری مذهبی را تسهیل نمایند. رشد تقاضاهای بین‌المللی برای گردشگری مذهبی، یکی از مهم‌ترین عوامل اثرگذار بر توسعه گردشگری مذهبی است که از مجرای بیش از ۳۰۰ میلیون گردشگر سالانه (دوران - سانچز و همکاران، ۲۰۱۸، ص ۲) و توسعه صنعت و بازار ۱۸ میلیارد دلاری، فرصت‌های بسیاری برای توسعه مقصدها و مناطق گوناگون ایجاد کرده است. (کارتلا و همکاران، ۲۰۱۵، ص ۲۱۵) افزایش درآمد (ارزی و ریالی) نیز دیگر عامل اقتصادی مؤثر در توسعه گردشگری مذهبی است که در سایر مطالعات نیز مورد تأکید قرار گرفته است. (آقاجانی و فراهانی‌فر، ۱۳۹۴ش؛ رضایی و همکاران، ۱۳۹۳ش؛ فروزان، ۲۰۱۴، ص ۱). ایجاد فرصت شغلی در مقصدهای گردشگری نیز یکی دیگر از عوامل اقتصادی پیشران گردشگری مذهبی است که سایر مطالعات نیز آن را به‌عنوان عاملی مؤثر در فرایند توسعه این گونه گردشگری معرفی کرده‌اند. (عنابستانی و محمودی، ۱۳۹۵ش؛ رحمانی و همکاران، ۱۳۹۰ش؛ ابراهیم‌زاده و

همکاران، ۱۳۸۹ش). اندیشمندان نیز بر این باورند که افزایش درآمد و اشتغال از اصلی‌ترین اهداف دولت‌هاست که می‌تواند زمینه‌ساز توجه به گردشگری مذهبی و توسعه آن گردد. (ضرغام بروجنی و ترکمان، ۱۳۹۲ش، ص ۵۸) رونق صنایع دستی نیز از دیگر عوامل اقتصادی اثرگذار بر فرایند توسعه گردشگری مذهبی است که تأثیر آن در توسعه گردشگری مذهبی مورد توجه سایر پژوهشگران نیز قرار گرفته است. (نوری و سرایی، ۱۳۹۵ش؛ ضرغام بروجنی و ترکمان، ۱۳۹۲) یکی از مهم‌ترین عوامل اقتصادی اثرگذار در توسعه گردشگری مذهبی نیز افزایش اعتبارات دولتی (جهت امور اجرایی و پژوهشی) است و مطالعه حاضر از این جهت نیز با مطالعات پیشین (دهشیری، ۱۳۹۴ش؛ نهاوندی و نعمتی، ۱۳۸۹ش؛ ورزشاک و گات، ۲۰۰۹) همراستاست. هزینه سفر نیز در حالی به‌عنوان یک عامل اقتصادی توسعه گردشگری مذهبی مورد شناسایی قرار گرفته که اهمیت آن در پژوهش‌های پیشین تأیید شده است. (رک: کانتزبانتونیو و داینسوپالو، ۲۰۱۷؛ روت و دیگران، ۲۰۱۴؛ ناپینت و دیگران، ۲۰۱۳)



شکل ۵. عوامل اقتصادی مؤثر بر توسعه گردشگری مذهبی

مؤلفه سیاسی / حاکمیتی (مدیریتی) اثرگذار در توسعه گردشگری مذهبی نیز در قالب هشت شاخص مورد شناسایی و معرفی قرار گرفته‌اند (شکل شماره شش) که عبارتند از: ۱. انسجام و هماهنگی میان دولت و سازمان‌های گردشگری؛ (نایبنت و دیگران، ۲۰۱۳)

۲. برنامه‌ریزی، سیاست‌گذاری و نظارت کامل بر صنعت گردشگری؛ (دهشیری، ۱۳۹۴)

۳. تدوین و اجرای قوانین و مقررات حمایتی (دسترسی سریع و آسان به تسهیلات اداری و مالی جهت متقاضیان ایجاد مراکز آموزشی، زیرساخت‌های گردشگری (هتل و هتل آپارتمان)، و توسعه سایت‌های مختلف گردشگری مذهبی)؛ (احمدی‌شاپورآبادی و سبزآبادی، ۱۳۹۰؛ موسوی و سلطانی، ۱۳۹۳؛ ورزشاک و گات، ۲۰۰۹)

۴. اجرای اثربخش برنامه‌های بازاریابی مقصدهای گردشگری مذهبی (نایبنت و دیگران، ۲۰۱۳؛ صفایی و محمد، ۲۰۱۷)

۵. وجود روزهای مذهبی خاص در تقویم؛ (نایبنت و دیگران، ۲۰۱۳؛ منینتر و ترین، ۲۰۱۴)

۶. ثبات سیاسی (فیروزجائیان و دیگران، ۱۳۹۳؛ صفایی و محمد، ۲۰۱۷)

۷. برقراری امنیت (فیروزجائیان و دیگران، ۱۳۹۳؛ منینتر و ترین، ۲۰۱۴)

۸. خصوصی‌سازی. خصوصی‌سازی به آن معناست که دولت شرایط لازم جهت حضور و مشارکت بخش خصوصی در این بخش را فراهم آورده و پرداختن به کسب‌وکار و انجام فعالیت اقتصادی در این حوزه را به فعالان بخش خصوصی واگذار کند. به عبارتی، باید حضور دولت در این بخش حضوری حمایتی بوده و دولت می‌باید از مجرای تدوین و اجرای قوانین و مقررات حمایتی، زمینه فعالیت هرچه بهتر و بیشتر بخش خصوصی در این بخش را ایجاد نماید؛ چراکه مطالعات نشان می‌دهد که خصوصی‌سازی، نظارت بر عملکرد بخش خصوصی و در عین حال، عدم دخالت دولت در فعالیت‌های

اقتصادی می‌تواند زمینه بهتری برای توسعه گردشگری مذهبی ایجاد کند.
(دهشیری، ۱۳۹۴ش، ص ۸۷)



شکل ۶. عوامل سیاسی - حاکمیتی (مدیریتی) مؤثر بر توسعه گردشگری مذهبی

عوامل اجتماعی - فرهنگی که در شکل شماره هفت نشان داده شده، از مؤلفه‌های بُعد عوامل پیشران گردشگری مذهبی است که در این پژوهش شناسایی شده، و شش شاخص (عامل اثرگذار) در توسعه گردشگری مذهبی را شامل می‌گردد. گسترش تعاملات فرهنگی و آشنایی با آداب و رسوم سایر ملل، یکی از مهم‌ترین عوامل اثرگذار اجتماعی - فرهنگی در توسعه گردشگری مذهبی است که اهمیت آن در سایر مطالعات نیز مورد تأیید قرار گرفته است. (آقاجانی و فراهانی فر، ۱۳۹۴ش؛ احمدی شاپورآبادی و سبزابادی، ۱۳۹۰ش؛ فیروزجائیان و دیگران، ۱۳۹۳ش؛ فروزان، ۲۰۱۴) توسعه معنویت در جامعه نیز یکی از عوامل اجتماعی - فرهنگی است که سایر پژوهشگران (نوری و سرایی، ۱۳۹۵؛ موسوی و سلطانی، ۱۳۹۳؛ تقوایی و دیگران، ۱۳۸۸) نیز بر اهمیت آن در توسعه گردشگری مذهبی اذعان کرده‌اند. افزایش انسجام، حس تعلق و مشارکت شهروندان نیز یکی از عوامل فرهنگی - اجتماعی ترویج‌کننده گردشگری مذهبی

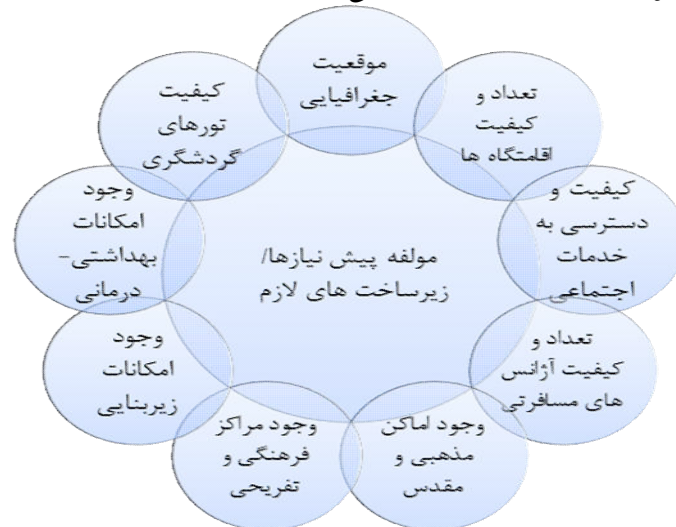
است که مطالعه حاضر از این جهت نیز با مطالعات انجام شده در این حوزه (آقاجانی و فراهانی فر، ۱۳۹۴؛ رضایی و دیگران، ۱۳۹۳؛ فروزان، ۲۰۱۴؛ زمانی فراهانی و هندرسون، ۲۰۱۰) همراستا است. همچنین نتایج نشان می‌دهد حفظ میراث فرهنگی، آئین‌ها و مراسم سنتی و مذهبی جذاب نیز از عواملی است که نقشی تسهیل‌گر در توسعه این گونه گردشگری ایفا خواهد نمود. (نوری و سرایی، ۱۳۹۵؛ ناپینیت و دیگران، ۲۰۱۳؛ موسوی و سلطانی، ۱۳۹۳؛ منبتر و ترین، ۲۰۱۴) بستر سازی و ترویج فرهنگ گردشگری نیز یکی از مهم‌ترین عوامل توسعه گردشگری مذهبی است که در سایر مطالعات (یوسفی، ۱۳۹۷؛ سلطانی و دیگران، ۱۳۹۲؛ رحمانی و دیگران، ۱۳۹۰) هم مورد شناسایی قرار گرفته است. همچنین، اهمیت دادن به رشته‌های تحصیلی مرتبط با صنعت گردشگری در حالی به‌عنوان یک عامل اجتماعی - فرهنگی اثرگذار در توسعه گردشگری مذهبی معرفی شده که اهمیت آن توسط دهشیری (۱۳۹۴) نیز مورد توجه قرار گرفته است.



شکل ۷. عوامل اجتماعی - فرهنگی مؤثر بر توسعه گردشگری مذهبی

دیگر مؤلفه شناسایی شده در بُعد پیشران‌های گردشگری مذهبی، پیش‌نیازها/ زیرساخت‌های لازم است. (شکل شماره ۸). در این راستا یکی از پیش‌نیازهای لازم، تعداد و کیفیت اقامتگاه‌های موجود در مقصدهای گردشگری است که نقش آن در توسعه گردشگری مذهبی در سایر پژوهش‌ها (وانگ و دیگران، ۲۰۲۰؛ اسماگیلوا و دیگران، ۲۰۱۵) نیز مورد تأیید قرار گرفته است. موقعیت جغرافیایی (محل قرارگیری مکان مذهبی، مناظر زیبا و آب و هوای معتدل و ملایم) نیز از دیگر عواملی است که به اعتقاد صاحب‌نظران، می‌تواند توسعه گردشگری مذهبی در مقصدهای مختلف را تسهیل کند (ابراهیم‌زاده و دیگران، ۱۳۸۹ش؛ پیرعلی و سیادت، ۱۳۹۷ش؛ کانتزینانتونیو و داینیسوپالو، ۲۰۱۷). بهبود کیفیت خدمات اجتماعی و دسترسی سریع به آنها نیز نقشی قابل توجه در توسعه گردشگری مذهبی خواهد داشت. (آقاجانی و فراهانی‌فر، ۱۳۹۴ش؛ فروزان، ۲۰۱۴؛ منیستر و ترین، ۲۰۱۴) از دیگر پیش‌نیازها/ زیرساخت‌های لازم در راستای توسعه گردشگری مذهبی، تعداد و کیفیت آژانس‌های مسافرتی است که اهمیت آن در این پژوهش و نیز سایر پژوهش‌ها (آقاجانی و فراهانی‌فر، ۱۳۹۴ش؛ احمدی‌شاپورآبادی و سبزابادی، ۱۳۹۰ش؛ ورزشاک و گات، ۲۰۰۹) مورد تأکید قرار گرفته است. از دیگر پیش‌نیازهای توسعه گردشگری مذهبی که نقش آن به‌عنوان یکی از مهم‌ترین عوامل در راستای توسعه این گونه همواره مورد توجه قرار گرفته، (ابراهیم‌زاده و دیگران، ۱۳۸۹ش؛ نوری و سرایی، ۱۳۹۵ش؛ ضرغام‌بروجنی و ترکمان، ۱۳۹۲ش؛ نایپنت و دیگران، ۲۰۱۳) وجود مکان‌های مذهبی متنوع مانند کلیساها، کنیسه‌ها، صومعه‌ها، مساجد، حوزه‌های علمیه و مراکز تحقیقات علوم اسلامی است. وجود مراکز فرهنگی، تفریحی و تجاری همجوار سایت‌های مذهبی و وجود امکانات زیربنایی (امکانات حمل و نقل، اینترنت و ...) نیز دو عامل اثرگذار در توسعه گردشگری مذهبی است که به‌عنوان پیش‌نیازهای اثرگذار در این فرایند توسط سایر پژوهشگران (پیرعلی و سیادت، ۱۳۹۷ش؛ نهایندی و

نعمتی، ۱۳۸۹ش؛ ابراهیم‌زاده و دیگران، ۱۳۸۹ش؛ ملازم‌الحسینی و دیگران، ۱۳۹۶؛ شارما و جوشی، ۲۰۱۴؛ سیامالا و کاکوتی، ۲۰۱۶) نیز مورد توجه بوده است. از دیگر پیش‌نیازهای لازم در جهت توسعه گردشگری مذهبی، کیفیت تورهای گردشگری و وجود راهنمای گردشگری مذهبی است که اهمیت آن توسط سیامالا و کاکوتی، (۲۰۱۶) نیز مورد تأیید قرار گرفته است. همچنین، وجود امکانات درمانی و بهداشتی، در حالی به‌عنوان یکی از پیش‌نیازهای توسعه گردشگری مذهبی شناسایی شده که بر نقش تسهیل‌گر آن در این فرایند توسط سایر پژوهشگران نیز تأکید شده است. (یوسفی، ۱۳۹۷ش؛ روت و دیگران، ۲۰۱۴؛ سولیمان و محمد، ۲۰۱۱؛ صفایی و محمد، ۲۰۱۷)



شکل ۸. پیش‌نیازها/ زیرساخت‌های لازم در توسعه گردشگری مذهبی

مؤلفه دیگر در بعد پیش‌نیازهای گردشگری مذهبی، عوامل رانشی گردشگر است. عوامل رانشی، توضیح‌دهنده انگیزه‌ها و عوامل مربوط به گردشگران است که زمینه سفر و آغاز فعالیت‌های گردشگری افراد را فراهم می‌آورند. به عبارت دیگر، عوامل رانشی، عوامل تحریک‌میل به سفر هستند و با تصمیم‌گیری درباره انتخاب مقصد مرتبطاند (عربشاهی و دیگران، ۱۳۹۶ش، ص ۶۴) مؤلفه عوامل

رانشی گردشگر در پژوهش حاضر، ده شاخص (عامل اثرگذار در توسعه گردشگری مذهبی) را شامل می‌گردد که در شکل شماره ۹ نشان داده شده است. بررسی‌ها نیز حاکی از همراستایی نتایج با پژوهش‌های پیشین است. شاخص‌های عوامل رانشی گردشگر، عبارتند از: آگاهی از اشاره به نام منطقه در کتب آسمانی و مقدس، (حسینی‌پور و دیگران، ۱۳۹۵ش) تحصیلات گردشگر، (ملازم‌الحسینی و دیگران، ۱۳۹۶ش) سن گردشگر مذهبی، (ملازم‌الحسینی و دیگران، ۱۳۹۶ش؛ حسینی‌پور و دیگران، ۱۳۹۵) آگاهی از توسعه‌یافتگی خدمات بهداشتی، (حسینی‌پور و دیگران، ۱۳۹۵ش) آگاهی از شهرت منطقه (همان) اطلاع از وجود امکانات شبانه‌روزی، (سلطانی و دیگران، ۱۳۹۲ش، حسینی‌پور و دیگران، ۱۳۹۵) درآمد گردشگر، (ملازم‌الحسینی و دیگران، ۱۳۹۶؛ ورزشاک و گات، ۲۰۰۹) مذهبی بودن، (تقوایی و دیگران، ۱۳۸۸؛ قنبری‌برزیان، ۱۳۹۶؛ سیامالا و کاکوتی، ۲۰۱۶) فاصله محل زندگی تا مکان مذهبی، (بدری و طیبی، ۱۳۹۱؛ سقایی، ۱۳۹۱) و تجربه سفر مذهبی، (حسینی‌پور و دیگران، ۱۳۹۵)



شکل ۹. عوامل رانشی مؤثر در توسعه گردشگری مذهبی

عوامل بازدارنده توسعه گردشگری مذهبی نیز دیگر بُعد مدل معرفی شده در این پژوهش است که از پنج مؤلفه تشکیل شده است. (شکل شماره ده)



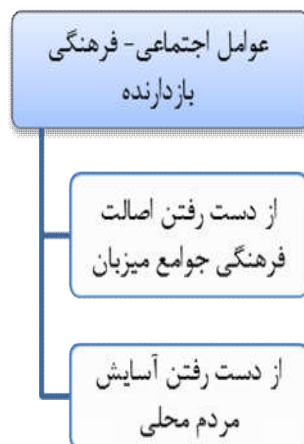
شکل ۱۰. عوامل بازدارنده گردشگری مذهبی

یکی از مؤلفه‌ها در بعد عوامل بازدارنده، عوامل اقتصادی بازدارنده گردشگری مذهبی است (شکل شماره ۱۱) که بررسی‌ها نشان می‌دهد شاخص‌های این مؤلفه در سایر مطالعات نیز به‌عنوان عوامل بازدارنده توسعه گردشگری مذهبی مورد توجه قرار گرفته‌اند. این شاخص‌ها عبارتند از: تورم (آقاجانی و فراهانی‌فر، ۱۳۹۴ش؛ فیروزجائیان و دیگران، ۱۳۹۳ش؛ موسوی و سلطانی، ۱۳۹۳ش) و ایجاد بازار سیاه. (فیروزجائیان و دیگران، ۱۳۹۳)



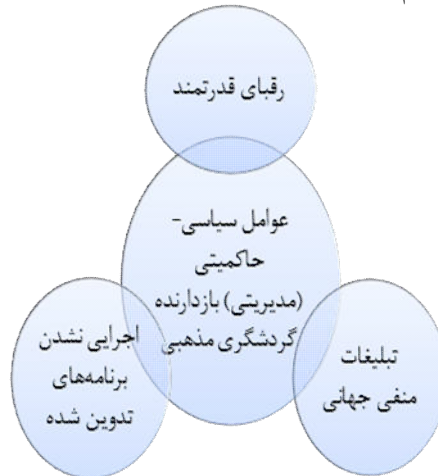
شکل ۱۱. عوامل اقتصادی بازدارنده توسعه گردشگری مذهبی

مؤلفه دیگر در بعد بازدارنده‌های گردشگری مذهبی، عوامل اجتماعی - فرهنگی است که مطابق شکل شماره ۱۲، دو شاخص اصلی را شامل می‌شود و پژوهش حاضر از این جهت نیز نتایج مطالعات پیشین را تأیید می‌کند. این شاخص‌ها عبارتند از: از دست رفتن اصالت فرهنگی جوامع محلی و تقلید از الگوهای رفتاری و پوشش گردشگران (آقاجانی و فراهانی‌فر، ۱۳۹۴ش؛ فیروزجائیان و دیگران، ۱۳۹۳ش؛ رحمانی و دیگران، ۱۳۹۰ش؛ نوری و سرایی، ۱۳۹۵ش) و از دست رفتن آسایش مردم محلی (به دلیل ورود سیل انبوه گردشگران در فصول اوج. (رضایی و دیگران، ۱۳۹۳ش؛ رحمانی و دیگران ۱۳۹۰ش؛ موسوی و سلطانی، ۱۳۹۳ش؛ فروزان، ۲۰۱۴).

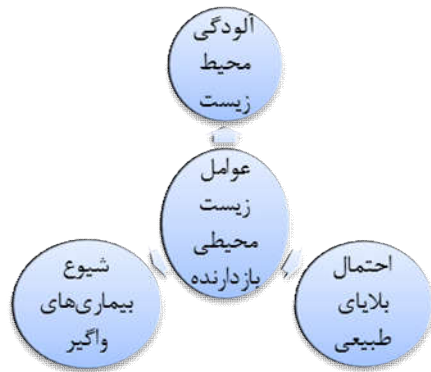


شکل ۱۲. عوامل اجتماعی - فرهنگی بازدارنده توسعه گردشگری مذهبی عوامل سیاسی / حاکمیتی (مدیریتی) نیز یکی دیگر از مؤلفه‌های بُعد بازدارنده‌های گردشگری مذهبی است و از سه شاخص برخوردار است: (شکل شماره ۱۳) یکی از عوامل بازدارنده در این مؤلفه، وجود رقبای قدرتمند است. سایر پژوهش‌ها (نهادی و نعمتی، ۱۳۸۹ش) نیز از رقبا به‌عنوان یکی از مهم‌ترین عوامل اثرگذار بر توسعه گردشگری مذهبی در مقصدهای مختلف نام برده‌اند. وجود تبلیغات منفی جهانی نیز از دیگر عوامل شناسایی شده در این

پژوهش است که با توجه به نتایج حاصل از سایر مطالعات نیز (نوری و سرایی، ۱۳۹۵ش؛ نهایندی و نعمتی، ۱۳۸۹ش) توسعه گردشگری را با چالش‌هایی جدی مواجه ساخته است. اجرایی نشدن برنامه‌های تدوین‌شده گردشگری به دلیل عدم هماهنگی سازمان‌های مرتبط نیز به‌عنوان عاملی مورد شناسایی قرار گرفته است که می‌توانند توسعه گردشگری مذهبی را به صورتی منفی تحت تأثیر قرار دهد. (ابراهیم‌زاده و دیگران، ۱۳۸۹ش؛ نوری و سرایی، ۱۳۹۵ش).

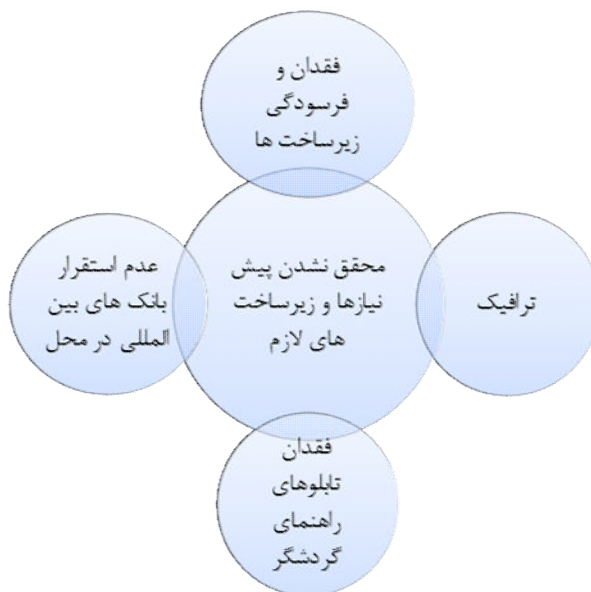


شکل ۱۳. عوامل سیاسی - حاکمیتی (مدیریتی) بازدارنده توسعه گردشگری مذهبی
عوامل بازدارنده زیست محیطی نیز، یکی از دیگر مؤلفه‌ها در بعد عوامل بازدارنده گردشگری مذهبی است که دو عامل (شاخص) را شامل می‌گردد. (شکل شماره ۱۴) بررسی‌ها نشان می‌دهد این عوامل، توسط سایر پژوهشگران نیز به‌عنوان عوامل بازدارنده توسعه گردشگری مذهبی مورد توجه قرار گرفته‌اند: آلودگی محیط زیست (آبی، هوایی، صوتی و غیره) (آقاجانی و فراهانی‌فر، ۱۳۹۴ش؛ رضایی و دیگران، ۱۳۹۳ش؛ فروزان، ۲۰۱۴؛ سولیمان و محمد، ۲۰۱۱) و احتمال وقوع بلایای طبیعی و شیوع بیماری‌های واگیر (ابراهیم‌زاده و دیگران، ۱۳۸۹ش؛ منبتر و ترین، ۲۰۱۴؛ شارما و جوشی، ۲۰۱۴)



شکل ۱۴. عوامل زیست محیطی بازدارنده توسعه گردشگری مذهبی

مؤلفه دیگر در بُعد عوامل بازدارنده توسعه گردشگری مذهبی، محقق نشدن پیش نیازها و زیرساخت‌های لازم است که مطابق شکل شماره ۱۵ در پژوهش حاضر در قالب چهار شاخص شناسایی شده است. یک شاخص در این مؤلفه، فقدان و فرسودگی زیرساخت‌ها و تأسیسات مکان‌های گردشگری است که محدودکنندگی این عامل در سایر پژوهش‌ها نیز مورد تأیید قرار گرفته است. (رضایی و دیگران، ۱۳۹۳ش؛ احمدی شاپورآبادی و سبزآبادی، ۱۳۹۰ش؛ نوری و سرایی، ۱۳۹۵ش؛ شارما و جوشی، ۲۰۱۴) شاخص دیگر و مرتبط با مؤلفه عدم تحقق زیرساخت‌های لازم، ترافیک است که می‌تواند به‌عنوان مانعی در برابر توسعه گردشگری مذهبی مطرح باشد. (احمدی شاپورآبادی و سبزآبادی، ۱۳۹۰ش؛ پیرعلی و سیادت، ۱۳۹۷ش؛ فروزان، ۲۰۱۴؛ سیامالا و کاکوتی، ۲۰۱۶) از دیگر عوامل زیرساختی بازدارنده توسعه گردشگری مذهبی در این پژوهش، فقدان علائم و تابلوهای راهنما برای گردشگران است که اثرات منفی این عامل بر توسعه گردشگری مذهبی در مطالعه انجام شده توسط ابراهیم‌زاده و دیگران (۱۳۸۹) نیز به‌عنوان یک عامل بازدارنده شناسایی شده است. عدم استقرار بانک‌های بین‌المللی در محل نیز یکی دیگر از عوامل بازدارنده توسعه گردشگری مذهبی شناسایی شده است و پژوهش فعلی از این جهت نیز با مطالعات پیشین (احمدی شاپورآبادی و سبزآبادی، ۱۳۹۰) همراستا می‌باشد.



شکل ۱۵. عوامل مرتبط با محقق نشدن پیش نیازها و زیرساخت های لازم در توسعه گردشگری مذهبی

نتیجه گیری و پیشنهادات

با توجه به جایگاه و نقش گردشگری مذهبی به عنوان یکی از مهم ترین ابزارهای توسعه اقتصادی در مقصدهای مستعد، و اهمیت و ضرورت شناسایی عوامل و عناصر اثرگذار در توسعه این گونه گردشگری و از سوی دیگر، عدم توجه به طراحی و اجرای مطالعه ای جامع به منظور شناسایی عوامل و عناصر اثرگذار در توسعه گردشگری مذهبی در ادبیات پژوهشی این حوزه، پژوهش حاضر به منظور پوشش گوشه ای از این خلاء مطالعاتی، طراحی و اجرا گردید. نتایج حاصل از تحلیل داده ها در این مطالعه نشان می دهد که عوامل مؤثر بر توسعه گردشگری مذهبی می تواند در دو بُعد اصلی عوامل «پیشران» و عوامل «بازدارنده» مورد دسته بندی، مطالعه و بررسی قرار گیرد. همچنین نتایج حاکی است، عوامل پیشران توسعه گردشگری مذهبی مؤلفه های اقتصادی، سیاسی /

حاکمیتی (مدیریتی)، اجتماعی - فرهنگی، پیش‌نیازها/ زیرساخت‌های لازم و عوامل رانشی گردشگر را شامل می‌گردد. درحالی که بازدارنده‌های توسعه گردشگری مذهبی نیز می‌توانند در قالب پنج مؤلفه اقتصادی، سیاسی/ حاکمیتی (مدیریتی)، اجتماعی - فرهنگی، زیست محیطی و محقق نشدن پیش‌نیازها و زیرساخت‌های لازم دسته‌بندی و مورد بررسی و مطالعه قرار گیرند.

نتایج حاصل از این پژوهش، می‌تواند برای مدیران و سیاست‌گذاران صنعت گردشگری، به ویژه گردشگری مذهبی، رهنمودهایی کاربردی فراهم آورد؛ زیرا این مطالعه از طریق بررسی گسترده پژوهش‌های انجام شده در ارتباط با توسعه گردشگری مذهبی، عوامل و عناصر بی‌شمار ذکر شده در پژوهش‌های پیشین را در ابعاد و مؤلفه‌هایی مناسب دسته‌بندی کرده و مدیران و سیاست‌گذاران توسعه گردشگری مذهبی قادر خواهند بود با مراجعه به نتایج، عوامل پیشران و نیز عوامل بازدارنده توسعه گردشگری مذهبی را شناسایی و اقدام‌های لازم در ارتباط با هر کدام از عوامل را طراحی و اجرا نمایند.

همچنین نتایج می‌تواند رهنمودهایی مؤثر به منظور طراحی مطالعات آینده ارائه نماید. در این ارتباط، به سایر پژوهشگران پیشنهاد می‌گردد چگونگی کاهش اثرات منفی گردشگری مذهبی از جهات مختلف، مانند ابعاد اقتصادی، اجتماعی و زیست‌محیطی را در پژوهش‌های خود مورد بررسی و مطالعه قرار دهند. پژوهشگران همچنین می‌توانند بررسی عوامل مؤثر بر توسعه گردشگری مذهبی یا عوامل بازدارنده توسعه گردشگری را با سایر روش‌ها و فنون مورد شناسایی قرار دهند. برای مثال می‌توانند از طریق طراحی و اجرای مطالعاتی اکتشافی و مصاحبه با کارشناسان و فعالان صنعت گردشگری نسبت به شناسایی راهکارهای توسعه گردشگری مذهبی در کشور اقدام نمایند.

منابع

۱. آقاجانی، معصومه و فراهانی فرد، سعید، (۱۳۹۳ش) «گردشگری مذهبی و عوامل مؤثر بر آن (مطالعه موردی: ایران)»، فصلنامه سیاست‌های راهبردی و کلان، ش ۳، ۴۳-۶۶.
۲. ابراهیم‌زاده، عیسی؛ کاظمی‌زاد، شمس‌الله و اسکندری‌ثانی، محمد (۱۳۸۹) «برنامه‌ریزی استراتژیک توسعه گردشگری، با تأکید بر گردشگری مذهبی (مطالعه موردی: شهر قم)»، پژوهش‌های جغرافیای انسانی، ش ۷۶، ص ۱۱۵-۱۴۱.
۳. احمدی‌شاپورآبادی، محمدعلی و سبزابادی، احمد (۱۳۹۰)، «تحلیلی بر ظرفیت‌های توسعه گردشگری مذهبی - فرهنگی کلان‌شهر قم»، فصلنامه مطالعات ملی، ش ۴۶، سال دوازدهم، ص ۸۳-۱۱۲.
۴. بدری، سیدعلی و طیبی، صدراله (۱۳۹۱). «بررسی عوامل مؤثر بر هزینه‌های گردشگری مذهبی: مطالعه موردی شهر مقدس مشهد»، مجله برنامه‌ریزی و توسعه گردشگری، ش ۱، سال اول، ۱۵۳-۱۷۷.
۵. پیرداده بیرانوند، کبری؛ احمدوند، مصطفی و شرفی سرابی، وحید (۱۳۹۷)، «پیشران‌های انسانی توسعه کارآفرینی در حوزه گردشگری (مورد مطالعه: روستای ایستگاه بیشه در شهرستان خرم‌آباد)»، فصلنامه پژوهش‌های روستایی، ش ۹، سال چهارم، ۵۷۹-۵۶۴.
۶. پیرعلی، علیرضا و سیادت، سعید (۱۳۹۷)، «راهبردهای توسعه گردشگری مذهبی در کلان‌شهر شیراز»، فصلنامه علمی تخصصی رهیافت فرهنگ دینی، ش ۱، سال دوم، ص ۱۱۵-۱۳۰.
۷. تقوایی، مسعود؛ موسوی، سیدعلی و غلامی‌بیم‌غ، یونس (۱۳۸۸)، «تحلیلی بر توسعه گردشگری مذهبی (مطالعه موردی: شهرستان نورآباد ممسنی)»، فصلنامه علمی - پژوهشی فضای جغرافیایی، ۱۰(۳۱)، ص ۳۹-۶۴.
۸. حسینی‌پور، سید احسان؛ رضائی دولت آبادی، حسین و کاظمی، علی (۱۳۹۵)، «بررسی عوامل کشش و رانش مؤثر بر نیت سفر گردشگری مذهبی و

نحوه تأثیر آنها (شهر قم)»، فصلنامه مطالعات مدیریت گردشگری، ۱۱(۳۶)، ص ۱۰۹-۱۲۴.

۹. دهشیری، محمدرضا (۱۳۹۴)، «ارزیابی عوامل مؤثر بر توسعه گردشگری مذهبی در ایران»، مجله برنامه‌ریزی و توسعه گردشگری، ۴(۱۲)، ص ۷۲-۹۲.

۱۰. رحمانی، خلیل؛ پورطاهری، مهدی و رکن‌الدین‌افتخاری، عبدالرضا (۱۳۹۰)، «برنامه‌ریزی راهبردی توسعه گردشگری مذهبی در مناطق روستایی مطالعه موردی روستاهای دارای مکان‌های مذهبی اورامان تخت، نجار و هجیج»، مدرس علوم انسانی - برنامه‌ریزی و آمایش فضا، ۱۷(۱)، ص ۴۳-۶۶.

۱۱. رضایی، محمدرضا؛ خاوریان‌گرمسیر، امیررضا و علیان، مهدی (۱۳۹۳)، «تحلیلی بر برنامه‌ریزی راهبردی گردشگری آیین‌های شیعی با تأکید بر توان‌های بالقوه مراسم محرم (مطالعه موردی شهر تفت)»، مجله برنامه‌ریزی و توسعه گردشگری، ۳(۸)، ص ۱۶۶-۱۸۵.

۱۲. سعیدی، علی‌اصغر؛ بهشتی، سیدمحمد و رضوانی، رضا (۱۳۹۱)، «موانع اساسی سیاست‌گذاری

گردشگری از نظر نخبگان»، مجله برنامه‌ریزی و توسعه گردشگری، ۱(۲)، ص ۵۶-۳۳.

۱۳. سقایی، محسن (۱۳۹۲)، «تحلیلی بر تأثیر صنعت حمل و نقل هوایی بر توسعه گردشگری مذهبی مورد مطالعه: فرودگاه مشهد»، فصلنامه تحقیقات جغرافیایی، ۳(۱۱۰)، ص ۷۳-۸۶.

۱۴. سلطانی، علی؛ دشتی، علی؛ بابایی، احسان و قضایی، محمد (۱۳۹۲)، «ارزیابی کیفیت خدمات گردشگری مذهبی کلانشهر مشهد از دیدگاه گردشگران»، معماری و شهرسازی آرمان‌شهر، ش ۱۳، ص ۳۳۳-۳۴۲.

۱۵. ضرغام‌بروجنی، حمید و ترکمان، نسرین (۱۳۹۲)، «تحلیلی بر توسعه گردشگری مذهبی در استان همدان»، فصلنامه علوم مدیریت ایران، ۸(۳۰)، ص ۵۷-۸۱.

۱۶. عربشاهی، معصومه؛ بهبودی، امید و کشفی، سیدمحمدامین (۱۳۹۶)، «تحلیل نقش عوامل رانشی و کششی در توسعه گردشگری مذهبی در شهر مقدس قم»، فصلنامه علمی - پژوهشی گردشگری و توسعه، ۶(۳)، ص ۷۹-۵۸.

۱۷. عنابستانی، علی‌اکبر و محمودی،

- حمیده (۱۳۹۵)، «بررسی تأثیر گردشگری مذهبی بر ارتقای کیفیت زندگی روستاییان (مطالعه موردی: حوزه نفوذ گردشگاهی شهر مشهد)»، **مجله برنامه‌ریزی و توسعه گردشگری**، ۱۸(۵)، ص ۹۷-۱۱۸.
۱۸. فیروزجائیان، علی اصغر؛ یوسفی، ندا و میرمحمدتبار، سیداحمد (۱۳۹۳)، «تحلیل کارکردی گردشگری مذهبی در ایران (فرا تحلیلی از تحقیقات موجود)»، **مجله برنامه‌ریزی و توسعه گردشگری**، ۱۸(۸)، ص ۱۴۳-۱۶۵.
۱۹. قنبری‌برزیان، علی (۱۳۹۵)، «تیین ذائقه گردشگری مذهبی در جامعه ایران با تأکید بر جوانان: موانع و چالش‌ها»، **مجله برنامه‌ریزی و توسعه گردشگری**، ۲۱(۶)، ص ۱۱۶-۱۳۵.
۲۰. ملازم‌الحسینی، محمد کاظم؛ رجوعی، مرتضی و مرادی، محسن (۱۳۹۶)، «تأثیر توسعه اماکن گردشگری بر رضایت‌مندی گردشگران مذهبی (مطالعه موردی: کلانشهر مشهد)»، **فصلنامه مطالعات مدیریت گردشگری**، ش ۳۹، ص ۱۲۳-۱۴۲.
۲۱. موسوی، میرنجف و سلطانی، ناصر (۱۳۹۳)، «تحلیلی بر نقش گردشگری مذهبی در توسعه شهری (مطالعه موردی: امام‌زاده جعفر یزد)»، **مجله پژوهش و برنامه‌ریزی شهری**، ۵(۱۸)، ص ۷۷-۹۴.
۲۲. نوری، محبوبه و سرایی، محمد حسین (۱۳۹۵)، «برنامه‌ریزی راهبردی توسعه گردشگری مذهبی شهر شیراز»، **برنامه‌ریزی مطالعات نواحی شهری دانشگاه شهید باهنر کرمان**، ۳(۴)، ص ۱۴۷-۱۶۸.
۲۳. نهاوندی، مریم و نعمتی، سیده فاطمه (۱۳۸۹)، «تهدیدها و فرصت‌های گردشگری زیارت در ایران»، **فصلنامه انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات**، ۶(۲۰)، ص ۱۷۱-۱۹۸.
۲۴. یوسفی، جواد (۱۳۹۷)، «تحلیل اهمیت - عملکرد خدمات گردشگری مذهبی (مورد مطالعه شهرستان بیرجند)»، **مجله برنامه‌ریزی و توسعه گردشگری**، ۷(۲۴)، ص ۳۸-۵۸.
25. Alvarado-Sizzo, I., Frejomil, E. P., Crispin, A. S (2017). "Religious tourism in southern Mexico: Regional scopes of the festival of the Immaculate Conception", *Geo forum*. 83, p. 14-25.
26. Chadha, H., Onkar, P (2016) "Changing Cities in the Perspective of Religious Tourism - A case of Allahabad", *Procedia*

- “Cultural and religious tourism development in Iran: prospects and challenges”, *Anatolia: An International Journal of Tourism and Hospitality Research*, 29 (2), p. 204-214.
34. Indrawati, N., Soetomo, S., Setioko, B., Murtini, T. W (2016). “Edu- Religious Tourism Based on Islamic Architectur Approach, a Preliminary Research in Majasto Cemetery- Sukoharjo Regency Central Java”, *Procedia- Social and Behavioral Sciences*, 227, p. 656-663.
35. Irimias, A., Mitev, A., Michalko, G (2016). “Demographic Characteristics Influencing Religious Tourism Behaviour: Evidence form a Central-Eastern-European country”, *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, 4 (4), p. 19-32.
36. Ismagilova, G., Safiullin, L., Gafurov, I (2015). “Using historical heritage as a factor in tourism development”, *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 188, p. 157 – 162.
37. Jensen, L., Allen, M (1996). “Meta- synthesis of qualitative findings”, *Qualitative Health Research*, 6(4): pp. 553-560.
38. Kartal, B., Tepeci, M., Atlı, H (2015). “Examining the religious tourism potential of Manisa, Turkey with a marketing perspective”, *Tourism Review*, 70 (3), p. 214 – 231.
39. Maneenetr, T., Tran, T. H (2014). SWOT Analysis of Religious Tourism in Nong Khai Province, Thailand Proposed Guidelines to Incorporate Temple Stay Program”, *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 5 (23), p. 696-701.
- Technology*, 24, p. 1706 – 1713.
27. Chantziantoniou, A., Dionysopoulou, P (2017). “The religious tourism in Greece: Case study of Saint John Russian in N. Evia”, *Journal of Tourism, Heritage & Services Marketing*, 3 (2), p. 15-24.
28. Cohen, E. H (2006). “Religious tourism as an educational experience”. In S. J. Timothy, & D. H. Olsen (Eds.), *Tourism, religion and spiritual journeys*, New York: Routledge, p. 78-93.
29. Durán-Sánchez, A., Álvarez-García, J., del Río-Rama, M., Oliveira. C (2018). “Religious Tourism and Pilgrimage: Bibliometric Overview”, *Religions*, 9 (249), p. 1-15.
30. Fabio, C., Gian, C., Anahita, M (2016). “New Trends of Pilgrimage: Religion and Tourism, Authenticity and Innovation, Development and Intercultural Dialogue: Notes from the Diary of a Pilgrim of Santiago”, *AIMS Geosciences*, 2 (2), p. 152-165.
31. Fatima, U., Naeem, S., Rasool, F (2016). “The Relationship between Religious Tourism and Individuals’ Perceptions: A case study of Hazrat Data Ghanj Bakhsh’s shrine”, *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, 4 (1), p. 59-69.
32. Foruzan, I (2014). “The role of religious tourism in the development and growth of Urban Metropolis:(In the case of Mashhad, Iran), Doctoral dissertation, Eastern Mediterranean University (EMU)-Doğu Akdeniz Üniversitesi (DAÜ).
33. Heydari Chianeh, R., Chiappa, G. D., Ghasemi, V (2018).

- Tourism in India”, *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, 6 (1), p. 58-71.
49. Stausberg, M (2011). *Religion and tourism: Crossroads, destinations and encounters*. New York: NY: Routledge.
 50. Suleiman, J. S. H., Mohamed, B (2011). “Factors Impact on Religious Tourism Market: The Case of the Palestinian Territories”, *International Journal of Business and Management*, 6 (7), p. 254-260.
 51. Syamala, G., Kakoti, S (2016). “A study on religious tourism-potential and possibilities with reference to Shirdi a place of religious tourism”, *Online International Interdisciplinary Research Journal*, VI, p. 115-124.
 52. Tkaczynski, A., Arli, D (2018). “Religious tourism and spiritual leadership development: Christian leadership conferences”, *Journal of Hospitality and Tourism Management*, 35, p. 75-85.
 53. Tkaczynski, A., Rundle-Thiele, S (2013). “Understanding what really motivates attendance: A music festival segmentation study”, *Journal of Travel & Tourism Marketing*, 30(6), p. 610-623.
 54. Tong, A., Sainsbury, P., and Craig, J. (2007). “Consolidated criteria for reporting qualitative research (COREQ): a 32-item checklist for interviews and focus groups”, *International Journal for Quality in Health Care*, 19 (6), p. 349–357.
 55. UNWTO (2014). Tourism can protect and promote religious heritage. Retrieved from <http://media.unwto.org/press-release/>
 40. Naipinit, A., Maneenetr, T., Sakolnakorn, T. P. N., Churngchow, C., Kroeksakul, P (2013). “SWOT analysis of religious tourism in the Roi Kaen Sarn Sin cluster of northeastern Thailand”, *Asian Social Science*, 9(13), p. 262.
 41. Paterson, B. L., Thorne, S. E., Calnan, C., Jillings, C (2001). meta-study of qualitative health research: a practical guide to Meta – Analysis and meta synthesis , California, Sage.
 42. Pulido-Fernandez, J. I., Casado-Montilla, J., Carrillo-Hidalgo, I (2019). “Introducing olive-oil tourism as a special interest tourism”, *Heliyon*, 5 (12), p. 1-8.
 43. Rashid, A (2018). “Religious tourism – a review of the literature”, *Journal of Hospitality and Tourism Insights*, 1 (2), p. 150-167.
 44. Rot, E., Mikanac, K., Bogdan, S (2014). “General Characteristics of religious tourism in Croatia”, *UTMS Journal of Economics*, 5 (1), p. 79–87.
 45. Sandelowski, M., Barroso, J (2007). *Handbook for Synthesizing Qualitative Research*, New York: Springer.
 46. Shafaei, F., Mohamed, B (2017). “Malaysia’s branding as an Islamic tourism hub: An assessment”, *Geografia-Malaysian Journal of Society and Space*, 11(1).
 47. Sharma, V., Joshi, B. D (2014). “A Swot Analysis Of Pilgrimage Tourism In Haridwar City With Special Reference To Kanwar Mela”, *N Y Sci J*, 7 (10), p. 1-3.
 48. Shinde, S (2018). “Governance and Management of Religious

- Cao, K (2020). "Dynamic assessment of tourism carrying capacity and its impacts on tourism economic growth in urban tourism destinations in China", *Journal of Destination Marketing & Management*, 15 (100383), p. 1- 15.
61. World Travel and Tourism Council (2020). "Iran: 2019 Annual Research: Key Highlights", available at <https://www.wttc.org/economic-impact/country-analysis/country-data/>.
62. Zamani-Farahani, H., Henderson, J. C (2010). "Islamic tourism and managing tourism development in Islamic societies: the cases of Iran and Saudi Arabia", *International journal of tourism research*, 12(1), p. 79-89.
63. Zouni, G., Digkas, D (2019). "Marketing suggestions for multi-religious tourism development: The case of Thessaloniki", *Journal of Tourism, Heritage & Services Marketing*, 5 (2), p. 27-35.
- 2014-12-10/tourism-canprotect-and-promote-religious-heritage.
56. UNWTO (2017). International congress on religious tourism and pilgrimage. Retrieved from <http://europe.unwto.org/event/international-congress-religious-tourism-and-pilgrimage>.
57. Vorzsak, M., Gut, C. M (2009). "A strategic diagnosis of religious tourism in Romania", In *WSEAS International Conference. Proceedings. Mathematics and Computers in Science and Engineering* (No. 2). WSEAS.
58. Vorzsák, M., Gut, C. M (2009). "The place of religious tourism in Romania's tourist industry", *WSEAS Transactions on Business and Economics*, 6(8), 425-434.
59. Wang, E., Little, B., DelHomme, B (2012). "Factors contributing to tourists' length of stay in Dalian northeastern China - A survival model analysis", *Management Perspectives*, 4, p. 67-72.
60. Wang, J., Huang, X., Gong, Z.,

آینده پژوهی تأثیر سند چشم‌انداز ۲۰۳۰ عربستان بر مدیریت حج

علی اکبر فهیمی^۱

چکیده

مطالعه رفتارهای دولت عربستان سعودی، به عنوان دولت میزبان حرمین شریفین و پیش‌بینی کنش‌های دولتمردان این کشور، همواره موضوعی مهم در حوزه مطالعات علمی پژوهشگران حوزه سیاست بوده است. در این نوشتار تلاش شده تا به کمک روش سناریونویسی، آینده کوتاه مدت سیاست‌های کلان رژیم سعودی مبتنی بر چشم‌انداز ۲۰۳۰ که بر مدیریت حج نیز تأثیرگذار است مورد بحث قرار گیرد. پرسش اصلی مقاله این است که هر یک از سناریوهای محتمل در مورد چشم‌انداز ۲۰۳۰ بر حج چه تأثیری دارد؟ سناریونویسی یکی از روش‌های تحقیق در آینده‌پژوهی است که در آن، مانند دیگر روش‌های آینده‌پژوهی فرضیه‌ای در نظر گرفته نمی‌شود. سناریوها بر اساس روش «جیمز دیتور» صورت‌بندی شده و مبنای آن موفقیت، شکست و یا اجرای ناقص برنامه‌ها و طرح‌های دولت آل سعود می‌باشد. هدف این مقاله، تصویرسازی کامل از آینده به‌گونه‌ای است که تمامی ابعاد آن مورد توجه باشد. سناریوها به گونه‌ای طراحی شد که گستره اتفاقات پیش‌رو را مورد پوشش قرار دهد و می‌توان گفت هر اتفاقی در سال‌های پیش رو رخ دهد در چارچوب این سناریوها خواهد گنجید. این اتفاقات سال‌های آینده است که نشان خواهد داد کدام سناریو به واقعیت نزدیک‌تر است؛ اما سناریوپردازی برای این صورت می‌گیرد که سیاستگذاران خود را برای شرایط مختلف آماده کنند.

کلیدواژه‌ها: عربستان سعودی، حج، آینده‌پژوهی، سناریونویسی، سیاست‌های کلان آل

سعود، چشم‌انداز ۲۰۳۰.

۱. دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه تهران (aliakbar7091@gmail.com)

بررسی رفتارها و سیاست‌های آل سعود به عنوان دولت حاکم بر سرزمین وحی و خادم الحرمين الشريفین برای مسلمانان بسیار با اهمیت است. آل سعود پس از به قدرت رسیدن ملک سلمان و تغییر در موازنه قدرت توسط او در حال پوست‌اندازی است. مجری تغییرات ساختاری و اجرای برنامه‌های جدید آل سعود نیز کسی جز محمد بن سلمان نیست که پس از محمد بن نایف و با کنار زدن او به عنوان نخستین ولیعهد از نسل دوم فرزندان ملک عبدالعزیز - پادشاه فقید سعودی - به دنبال سوارشدن بر مسند قدرت است. پس از عبدالعزیز ۶ فرزند او یعنی سعود، فیصل، خالد، فهد، عبدالله و سلمان روی تخت سلطنت نشستند؛ ولی از آنجایی که بیشتر فرزندان عبدالعزیز یا از دنیا رفته‌اند و یا توانایی حکومت‌کردن ندارند، نوبت به نسل دوم فرزندانش رسیده است. از میان نسل دوم نیز این محمد بن سلمان بود که توانست با پشتیبانی پدرش مدعیان را از سر راه برداشته و به ولیعهدی برسد.

هدف از پژوهش حاضر، بررسی چشم‌انداز ۲۰۳۰ به عنوان مهم‌ترین عامل دگرگونی‌های عربستان سعودی در آینده نزدیک و تأثیر آن بر موضوع حج می‌باشد. عربستان سعودی به عنوان یکی از تأثیرگذارترین کشورهای منطقه غرب آسیا، در معادلات و مناسبات منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای نقش قابل توجهی دارد. این کشور سالیانی است که به عنوان یکی از متحدین امریکا در این منطقه شناخته می‌شود و نمی‌توان تحولات را بدون در نظر گرفتن نقش‌آفرینی این کشور تحلیل کرد. از این رو برای نیل بدین مقصود، از روش سناریونویسی استفاده شده و تلاش می‌گردد تحولات جاری دولت سعودی مورد سناریوپردازی قرار گیرد تا ابعاد مختلف حوادث پیش رو مشخص شود.

بر این اساس، پرسش اصلی مقاله این است که: سناریوهای محتمل در مورد

آینده سیاست‌های کلان آل سعود در چشم‌انداز ۲۰۳۰ چیست و تأثیر آن بر موضوع حج چه خواهد بود؟

در بخش اول این مقاله روش سناریونویسی معرفی شده و نقاط ضعف و قوت آن مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. در بخش دوم، وضعیت فعلی آل سعود، مشخصه‌ها و ویژگی‌های نظام حکومتی آن بررسی خواهد شد. در بخش سوم تحولات تأثیرگذار بر سیاست‌های کلان عربستان سعودی به کمک روش سناریونویسی، آینده‌پژوهی خواهد شد. سپس به پیشران‌ها و موانع اجرای هر سناریو اشاره شده و عوامل شگفتی‌ساز که ممکن است روند سناریوها را به حاشیه ببرند بررسی می‌شوند.

۱- روش سناریونویسی

سناریو توصیفی داستانی از آینده است که بر فرآیندهای علت و معلولی مؤثر بر امر تصمیم‌گیری تمرکز دارد. وقوع سناریو نه تنها حتمی نیست بلکه احتمال آن نیز اندک است. به همین دلیل، میزان دقت و درستی از ویژگی‌های یک سناریوی خوب به شمار نمی‌رود.

از نظر «هرمان هاکن»^۱، روش سناریو عموماً آینده را قابل پیش‌بینی نمی‌داند و بر این اساس یک استراتژی یا تصمیم را در صورتی خوب می‌داند که از زاویه چندین حالت محتمل به مسئله نگاه کند. (حاجیان، ۱۳۹۱ش، ص ۲۶۴) وضعیت مطلوب این است که تمام سناریوها احتمال وقوع داشته باشند؛ به طوری که مجموعه سناریوها طیف وسیعی از عدم قطعیت‌های ممکن را پوشش دهند. علاوه بر این، هر سناریو باید انسجام درونی داشته باشد؛ زیرا بدون انسجام درونی، سناریوها فاقد اعتبارند. منطق سناریو، اهمیت حیاتی و مهم دارد. (لیندگرن و باند هولد، ۱۳۹۰ش، ص ۴۵).

از این روش برای شناخت اتفاقات غیرقطعی و خطرهای در کمین استفاده

1. Hermann Haken

می‌کنند تا به کمک پی بردن به آینده‌های محتمل بتوانند به راهبردها و برنامه‌های پیش‌رو شکل ببخشند. این کار باعث سرعت‌گیری در تصمیم‌سازی، خروج از انفعال در شرایط بحرانی، انعطاف‌پذیری در تصمیم‌گیری، مبنا قراردادن اولویت‌ها برای اتخاذ راهبرد، برقراری ارتباط میان بخش‌های مختلف تصمیم‌گیری، تغییر نگرش مردم نسبت به مسائل و جلوگیری از حرکت‌های احساسی خواهد شد. (رسولی‌فر، ۱۳۸۴، ص ۱۰۲)

با بررسی نظرات اندیشمندان آینده‌پژوه، می‌توان مراحل زیر را برای سناریونویسی در نظر گرفت:

گام اول در طراحی سناریو، بررسی وضع موجود در رابطه با موضوع، مورد مطالعه است. گذشته، چراغ راه آینده است پس شناخت کامل آن ضروری و لازم می‌باشد. دقت در عوامل تأثیرگذار بر آینده دومین گام در طراحی سناریو می‌باشد. در این گام باید عوامل مؤثر بر برنامه‌ها تفکیک شده و مورد بررسی دقیق قرار می‌گیرد. سومین گام شناخت برنامه‌های کلان است که به موجب آن آینده مطلوب شناسایی می‌شود و برنامه‌های کلان برای ساخت آینده مطلوب نوشته می‌شوند. گام چهارم نوشتن سناریوهاست. در این گام، سناریوهای پیرامون یک اتفاق نوشته می‌شود. سناریوها باید باورپذیر باشد و در چارچوب مشخص طراحی شود. تعداد استاندارد آنها بین ۳ تا ۵ عدد بوده و بهتر است توسط یک نفر نوشته شود و ابعاد مختلف اتفاقات را پوشش دهد.

«جیمز دیتور»^۱، الگوی تدوین سناریوها را به صورت بسته و در قالب چهار سناریو طراحی می‌کند. با پیروی از این الگو می‌توان تصویری از بهترین حالت ممکن، بدترین حالت ممکن، حالت بدون تغییر و حالت خارج از چارچوب به دست آورد: (جاویدی و بهروزی لک، ۱۳۹۶ش، ص ۹)

۱. بهترین حالت ممکن، زمانی است که سازمان به سمتی که مایل است حرکت می‌کند.

1. James Dator

۲. بدترین حالت ممکن، زمانی است که همه چیز بد پیش می‌رود.
 ۳. حالت بدون تغییر از ادامه خطی روندهای حاکم حاصل می‌شود.
 ۴. حالت خارج از چارچوب نیز زمانی است که پدیده‌ای حیرت‌آور مادی یا معنوی، ظاهر می‌شود که سبب تغییرات می‌شود.
- پنجمین گام بررسی پیشران‌ها و موانع مربوط به هر سناریوست. پیشران‌ها و موانع، رویدادهای بالقوه‌ای هستند که حوادث و اتفاقات آینده را شکل می‌دهند. (جاویدی و بهروزی لک، ص ۱۳)
- گام نهایی بررسی عوامل شگفتی‌ساز هستند؛ عوامل شگفتی‌ساز عبارت است از: رویدادهای نامحتمل آینده که در صورت وقوع، تأثیر زیادی بر آینده خواهند داشت. عوامل شگفتی‌ساز ناپیوستگی‌ها و ناپایداری‌هایی در منحنی رشد ایجاد می‌کنند. سناریوها می‌توانند پیرامون عوامل شگفتی‌ساز تولید شوند، ولی معمولاً در فرایندها سناریویی جدا می‌شوند و به طور مجزا مورد بررسی قرار می‌گیرند. (لیندگرن و باند هولد، ۱۳۹۰، ص ۱۸۸)

۲- محورها و عوامل کلیدی

الف) چشم‌انداز ۲۰۳۰

برنامه چشم‌انداز ۲۰۳۰ حرکتی بود که باید از مدت‌ها قبل در عربستان آغاز می‌شد. از نگاه صاحب‌نظران این چشم‌انداز برای این کشور انتخابی نبود، بلکه اجباری بود که سیستم غلط اقتصادی به این کشور تحمیل کرده است. عربستان تقریباً آخرین کشور عرب حاشیه خلیج فارس بود که به سوی پیشرفت در قالب سند چشم‌انداز حرکت خود را آغاز کرد. امارات و قطر که از مدت‌ها قبل این حرکت را آغاز کرده‌اند اکنون تقریباً به شکوفایی اقتصادی رسیده‌اند. این دو کشور توانستند با جذب گسترده توریست، مسیر بین‌المللی شدن و پیشرفت اقتصادی را طی کنند، اما عربستان به دلایل مختلف از اجرای تمام و کمال آن عاجز بوده است. (فهیمی، ۱۳۹۶ش، ص ۱۰۶)

محمد بن سلمان به دنبال آن است که با اجرای این سند، علاوه بر آنکه برای خود کسب شهرت و محبوبیت کند، در سیاست داخلی و خارجی عربستان نیز تحول ایجاد کند. این سند اهداف گسترده‌ای را مدنظر قرار داده است؛ از جمله افزایش مشارکت زنان، حرکت به سمت اقتصاد برتر، خصوصی‌سازی و

اما این سند در بخش‌های مختلف آشفتگی درونی دارد؛ برای مثال از طرفی اجرای چشم‌انداز ۲۰۳۰ تماماً بر سرمایه‌گذاری نفتی متکی است، اما قرار است وابستگی به ذخایر نفتی را کاهش دهد که این امر خود به نوعی تناقض درونی است. به علاوه این چشم‌انداز چندان با واقعیت منطبق نیست و برای جامعه عربستان پیامدی همچون مدرنیزاسیون آمرانه در ایران دوران پهلوی را خواهد داشت؛ زیرا بندهای مختلف آن با ویژگی‌های فرهنگی و مذهبی جامعه عربستان در تضاد است. به همین منظور تحلیل‌گران برای اجرای آن موانع فراوانی بر شمرده‌اند؛ از جمله: تشتت نخبگان و جنگ قدرت میان آنها، محدودیت منابع، انتظارات فزاینده در سطح اجتماعی، وابستگی گسترده عربستان به نفت، مقاومت احتمالی لایه‌های به‌شدت محافظه‌کار به دلیل حذف وهابیت و محورهای فرهنگی.

محمد بن سلمان به دنبال آن است که کمک این چشم‌انداز شکل حکومت قبیله‌ای و سنتی عربستان را به شیوه مدرن تبدیل کند؛ به علاوه امیدوار باشد که با ایجاد دولتی کارا و استفاده از نیروی بومی، هزینه‌کرد اجرای سند را پایین بیاورد تا با وجود کسری بودجه چند ساله قادر به اجرای آن باشد. (خبرگزاری تسنیم)

البته در این میان باید به بزرگ‌ترین مانع عربستان برای اجرای این سند نیز به‌طور کوتاه اشاره کرد. عربستان برای کاهش هزینه‌های خود باید از ماجراجویی‌های منطقه‌ای دست بردارد و هزینه‌های نظامی خود را کاهش دهد. اجرای چشم‌انداز ۲۰۳۰ به نگاهی نهادگرا و کثرت‌گرا نیاز دارد؛ اما کشورهایی مانند عربستان که تحت تأثیر اراده شخصی یا علایق قبیله‌ای هستند،

قادر به اجرای سازوکارهای چشم‌انداز توسعه اقتصادی نخواهند بود. بسیاری از اهداف چشم‌انداز ۲۰۳۰ شبیه برنامه ششم توسعه محمدرضا پهلوی است. بسیاری از این اهداف نیز اساساً برنامه-محور نیست، بلکه اهدافی بسیار بلندمدت است. عربستان در شرایط تقابلهای هیستریک و جنگ‌های نیابتی قادر به اجرای چشم‌انداز نخواهد بود. (مصلی نژاد، ۱۳۹۶ش، ص ۱۲۲)

با توجه به نگاه ویژه این مقاله به مقوله حج، تلاش می‌شود برنامه‌های عربستان سعودی در راستای چشم‌انداز ۲۰۳۰ در حوزه حج بررسی شود. عربستان سعودی برنامه‌ای ویژه و استراتژیک برای گسترش خدمات و افزایش زائران در بخش حج تمتع و عمره دارد. پادشاهی عربستان سعی دارد میزان عمره‌گزاران را در سال‌های آینده به ۳۰ میلیون نفر در سال برساند؛ در این راستا می‌خواهد خدماتی از قبیل توسعه شبکه مترو، هتل‌سازی، افزایش خدمات امنیتی، گسترش خدمات حمل و نقل هوایی، گسترش خدمات بهداشتی - درمانی و افزایش ناوگان اتوبوسرانی به زائران ارائه کند. همچنین برای سرعت‌بخشیدن به مراحل صدور ویزا و کاهش زمان انتظار در ورودی‌ها برنامه‌هایی دارد.

یکی از برنامه‌های جدی این سند چشم‌انداز، توسعه فضاهای تجاری و فروشگاه‌های مکه است. بر اساس گزارش عرب‌نیوز، تعداد بازارهای خرده‌فروشی مکه تا سال ۲۰۳۰ میلادی ۲۰۰ درصد بیشتر می‌شود. فضاهای تجاری این شهر از ۲۸۰ هزار مترمربع به ۳۳۸ هزار متر مربع در سال ۲۰۲۰ می‌رسد و تا سال ۲۰۲۵، این عدد به ۸۰۴ هزار مترمربع خواهد رسید. ۵۱ درصد از فضاهای تجاری مکه در حوزه مد و پوشاک، ۸ درصد در حوزه سلامت و زیبایی و ۱۲ درصد در حوزه سرگرمی است. (باشگاه خبرنگاران جوان)

دستبند الکترونیکی نیز یکی از برنامه‌های مهم عربستان در ارائه خدمات به حجاج است. این دستبند علاوه بر افزایش سرعت شناسایی و امنیت، اطلاعات مرتبط با حج و انجام فرایض را به صورت الکترونیکی در اختیار حجاج قرار می‌دهد. (پایگاه خبری عرب نیوز)

دستبندهای الکترونیکی متصل به GPS بوده و حاوی شناسنامه شخصی، سوابق پزشکی، شماره گذرنامه، آدرس هتل و ... هستند و روند خدمات‌رسانی از ویزا و هتل گرفته تا حمل و نقل را تسهیل می‌کند. دولت سعودی در راستای هر چه بیشتر هوشمند کردن حج به دنبال آن است از طریق ارائه اطلاعاتی همچون هشدار وقت نماز، قبله‌نما، راهنمایی برای مراحل زیارت، انجام مناسک، آشنایی با آیین‌ها و ... به زبان‌های مختلف، زائران را در مورد احتیاجات روزمره خودکفا گرداند. (Jeremy Hsu, 2016)

«چشم‌انداز ۲۰۳۰»^۱ نگاه ویژه‌ای به حج داشته است. در متن آن چنین آمده است:

ما در پادشاهی عربستان سعودی اخیراً اقدام به اجرای بخش سوم توسعه حرمین شریفین نموده‌ایم. فرودگاه‌های خود را پیشرفته ساخته‌ایم تا بتوانیم حجم بیشتری از مسافران را پذیرا باشیم. همچنین به این منظور پروژه احداث متروی مکه مکرمه را آغاز کردیم. این پروژه در تکمیل پروژه قطار المشاعر المقدسه و قطار الحرمین است.

مضاف بر این، اقدام به توانمندسازی سامانه شبکه حمل و نقل کردیم تا به این منظور امر انتقال به حرمین شریفین و مشاعر مقدسه را تسهیل بخشیم و از این طریق میهمانان بتوانند فریضه حج و عمره را راحت‌تر برگزار کنند و زیارت با این امکانات به صورت بسیار سهل و آسان صورت گیرد. از این رو به فضل پروردگار شمار عمره‌گزاران از خارج از پادشاهی عربستان سعودی در طول یک دهه گذشته ۳ برابر شد و به ۸ میلیون عمره‌گزار رسید.

ما تا سال ۲۰۲۰ از طریق افزایش ظرفیت و نیز ارتقای کیفیت خدمات ارائه‌شده به زائران حج عمره، این امکان را فراهم خواهیم کرد تا سالانه ۱۵ میلیون مسلمان مراسم حج عمره را انجام دهند و از تجربه سفر زیارتی خود نیز کاملاً

1. Vision 2030.

راضی باشند. ما برای نیل به این مقصود، فرایندهای مربوط به اخذ روادید را بهبود خواهیم بخشید تا در نهایت بتوانیم تمامی مراحل اخذ روادید را بدون نیاز به مراجعه حضوری متقاضیان انجام دهیم. همچنین خدمات الکترونیکی به زائران جهت انجام سفر حج را افزایش خواهیم داد و این مسئله تجربه زیارتی و فرهنگی زائران را غنا خواهد بخشید. هم بخش دولتی و هم بخش خصوصی در به روزرسانی امکانات اسکان، بهبود شرایط پذیرایی از زوار و ارائه خدمات جدید به آنها نقشی کلیدی ایفا خواهند کرد. (مرکز بررسی‌های استراتژیک ریاست جمهوری، ۱۳۹۵ش)

ب) وابستگی به نفت

طبق برآوردها عربستان در صورت پایین باقی ماندن قیمت نفت در همین سطح، قادر به اجرای چشم‌انداز ۲۰۳۰ نخواهد بود. عربستان از سال ۲۰۱۴ که قیمت نفت به شدت کاهش پیدا کرد، هر ساله دچار کسری بودجه شده است. (رنجکش، ۱۳۹۶ش، ص ۷) محمد الجدعان - وزیر دارایی عربستان - در مصاحبه‌ای در بهمن ۱۳۹۵ اعلام کرده این کسری بودجه و بحران مالی حداقل تا پایان سال ۲۰۲۰ ادامه دارد. این کشور سالیانه حدود ۱۰۰ میلیارد دلار کسری بودجه دارد که این عدد در پایان سال ۲۰۲۰ به ۱۷۰ میلیارد دلار خواهد رسید. (خبرگزاری تابناک)

در مقابل، عربستان به دلایل مختلف از جمله فشار به رقبای منطقه‌ای و همراهی با سیاست‌های آمریکا خود را ملزم به پایین نگه داشتن قیمت نفت می‌داند.

به علاوه عربستان به علت پایبندی به توافق پاریس^۱ ملزم شده استفاده خود از گازهای گلخانه‌ای را کاهش دهد. به همین دلیل باید گاز را جایگزین نفت کند؛ زیرا گاز آلاینده‌گی کمتری دارد. با توجه به اینکه برداشت گاز در

۱. پیمان‌نامه سازمان ملل در زمینه تغییرات اقلیمی (UNFCCC)

عربستان هزینه‌های بسیار بیشتری از استخراج نفت دارد،^۱ احتمالاً هزینه‌های دولت آل سعود در این بخش افزایش خواهد یافت.

عربستان سعودی سعی دارد از طریق افزایش تعداد حج‌گزاران و توریسم مذهبی از وابستگی خود به درآمد نفتی بکاهد. در این راستا در چشم‌انداز ۲۰۳۰ پیش‌بینی شده تعداد زائران به ۳۰ میلیون برسد و بزرگ‌ترین موزه اسلامی جهان در عربستان آغاز به کار کند. (مرکز بررسی‌های استراتژیک ریاست جمهوری، ۱۳۹۵ش، ص ۱۶) افزایش تعداد حج‌گزاران و به خصوص عمره‌گزاران الزاماتی دارد که یکی از مهم‌ترین آنها کاهش تنش‌های سیاسی با دولت‌های مسلمان از جمله ایران، قطر، سوریه، ترکیه، عراق، یمن و ... است.

ج) مشروعیت آل سعود و روند اصلاحات

تمامی ابعاد بحران در عربستان وجود دارد؛ از بحران مشروعیت گرفته تا بحران توزیع و نفوذ. شکاف‌های متعدد مذهبی، بیکاری، بحران شیخوخیت، مهاجرت فزاینده، تغییر سبک زندگی، مواجهه با مطالبات حداکثری از سوی جریان‌های تندرو به خصوص تکفیری‌ها، درخواست اصلاحات روزافزون از سوی صحوی‌ها، فشارهای جریان‌های لیبرال و بخشی از مردم برای گسترش آزادی‌های سیاسی و فرهنگی از جمله موانع متعدد در برابر مشروعیت آل سعود است. (حسینی متین، ۱۳۸۲ش، ص ۱۵۷-۱۶۴).

آل سعود وضعیت اجتماعی متکثری دارد. گاهی حمایت مستقیم آمریکا برای عربستان چالش‌زاست؛ زیرا بخشی از مردم عربستان نسبت به آمریکا دیدگاه بسیار بدی دارند که آن را می‌توان از عکس‌العمل‌ها به حضور آمریکا در جنگ اول خلیج فارس متوجه شد. پایین‌بودن قیمت نفت نیز یکی از چالش‌ها بر سر مشروعیت آل سعود است. زیرا این رژیم با استفاده از پشتوانه اقتصادی توانسته

۱. هزینه تولید نفت در عربستان برای هر بشکه، کمتر از ۱۰ دلار است که این ارزان‌ترین نرخ تولید نفت در جهان است. این در حالی است که منابع گازی این کشور اغلب از نوع نامتعارف است که هزینه تولید آن از نفت بیشتر است.

بود نارضایتی مردم را به نوعی بخرد؛ اما اکنون با بحران‌های به وجود آمده، مجبور شده یارانه برخی اقشار را قطع کند و حتی از بعضی طبقات مالیات بگیرد. در این راستا نیز طبقه متوسط بیشترین آسیب را دیده است.

بی‌تردید حکومت عربستان برای بقا نیاز به اصلاحات دارد؛ این در حالی است که اجرا و گسترش اصلاحات واقعی در این کشور وابسته به وقوع پیش‌شرط‌هایی است، از جمله: (سردارنیا، ۱۳۹۳ش، ص ۱۳۳-۱۳۴)

یک - کاهش حمایت قدرت‌های خارجی از حکومت سعودی؛
دو- ایجاد شکاف بین هیئت حاکمه؛

سه - ایجاد گسترش شکاف بین حکومت و دستگاه وهابیت؛
چهار- گسترش همکاری‌های کنش‌گران فراملی؛

پنج - گسترش انسجام بین کنش‌گران طبقه متوسط جدید؛
شش - استمرار بحران‌های اقتصادی؛

هفت - افزایش اطلاع‌رسانی به عموم و افشاگری‌های سیاسی؛
هشت - افشاگری در مورد فساد و تبعیض موجود؛

نه - شکل‌گیری اقتصاد بازار.

عربستان سعودی به دلیل میزبانی از حرمین شریفین علاوه بر مشروعیت داخلی به مشروعیت بین‌المللی به خصوص مشروعیت در جهان اسلام نیازمند است. دولت عربستان همواره سعی داشته خود را به عنوان ام‌القرای جهان اسلام معرفی کرده و با ایفای نقش محوری در سازمان‌های بین‌المللی نقشی راهبردی در مسائل جهان اسلام ایفا کند؛ اما اتفاقات سال‌های اخیر - از ناامنی‌ها در حرمین گرفته تا قتل مخالفان و سرکوب منتقدان - ضربه‌ای مهلک به مشروعیت آل سعود در عرصه بین‌المللی وارد کرده است. گرچه سعودی‌ها می‌کوشند با پول و شانتاژ رسانه‌ای همه چیز را پنهان کنند، اما به نظر می‌رسد دیگر نمی‌توانند مدت زیادی به این وضعیت ادامه دهند و ناچار خواهند بود بسیاری از رویه‌های گذشته خود را تغییر دهند.

د) سیاست خارجی

رژیم آل سعود از سال ۲۰۰۱ و پس از اتفاقات ۱۱ سپتامبر نسبت به تکیه تام و تمام بر آمریکا دچار تردیدهایی شد؛ اما در چند سال اخیر نشانه‌های روشن‌تری از این تردیدها نمایان شده است. به این ترتیب ملک سلمان تمام تلاش خود را می‌کند تا چهره عربستان را از یک متحد قدیمی و استراتژیک غرب به یک قدرت منطقه‌ای با منافع سیاسی متنوع و وابستگی به قدرت‌های مختلف جهانی تبدیل کند. (همیانی، ۱۳۹۴ش، ص ۶۹)

در این راستا آل سعود در اولین گام با کشورهای مختلفی مانند چین، روسیه و انگلستان قراردادهای نظامی و تجاری امضا کرده است. دلیل دیگر برای این رفتار عربستان در سیاست خارجی این است که این کشور می‌خواهد با نزدیک شدن به متحدان ایران، این کشورها را از رقیب منطقه‌ای خود دور کند و با تأمین نفت این قدرت‌ها و اعطای امتیازات دیگر، راه را برای فشار بیشتر بر ایران باز کند.

علاوه بر موارد فوق، برای تحلیل سیاست خارجی عربستان باید موقعیت ژئوپلیتیکی این کشور را نیز در نظر گرفت. قرار گرفتن عربستان سعودی در منطقه خاورمیانه که سرشار از رقابت‌های استراتژیک است بر اهمیت سیاست خارجی این کشور برای جهان اسلام افزوده است؛ رقابت‌هایی که گاهی از سطح منطقه فراتر می‌رود و پای قدرت‌های جهانی را به آن باز می‌کند. اما در هر حال، بازیگران اصلی منطقه خاورمیانه در این منطقه حضور دارند و بدون توجه به آنها تحلیل مسائل، ناقص باقی خواهد ماند.

در دکترین سیاست خارجی آل سعود، «امنیت» اولی‌تر از «هویت» است. هویت تا آنجا در سیاست خارجی عربستان کارایی دارد که مخاطرات امنیتی در پی نداشته باشد. «گرگوری گاوس» معتقد است امنیت داخلی رژیم، هدف اصلی و دائمی حکومت عربستان است و اگر قدرتی منطقه‌ای، مشروعیت حکومت سعودی را تهدید کند، حاکمان عربستان علی‌رغم اختلافات زیاد مقابل تهدیدها می‌ایستند. سیاست خارجی عربستان سعودی بسته به نوع و منبع تهدیدات، عملکرد متفاوت دارد. (Gause, 2002, p. 208)

هـ) مدیریت حج

آل سعود از ۹۰ سال پیش با تسلط نسبی بر حجاز و سپس شبه جزیره عربستان، تصمیم گرفت مدیریت حج را بر عهده بگیرد. در اولین گام، محدودیت‌های بسیاری برای حجاج وضع کرد. هر چند در طول این سال‌ها طبق آمار رسمی منتشر شده از سوی آل سعود بیش از ۴۰۰۰ و طبق آمار غیر رسمی حدود ۹۰۰۰ حاجی کشته شدند؛ اما مدیریت حج، مورد حمایت سازمان‌های اسلامی و اکثریت دولت‌های مسلمان بوده است. گرچه جمهوری اسلامی ایران، ترکیه و قطر و برخی گروه‌های بین‌المللی همچون «هیئت بین‌المللی نظارت بر مدیریت عربستان سعودی در حرمین شریفین» به مدیریت آل سعود بر حرمین شریفین انتقاد دارند. (فهیمی، ۱۳۹۹ش، ص ۱۴-۱۵)

از جمله نقاط قوت مدیریت آل سعود می‌توان به اقدامات عمرانی برای توسعه مسجدالحرام و حرم نبوی و همچنین توسعه زیرساخت‌های بهداشتی، حمل و نقل، اسکان و... اشاره کرد.

رهبران آل سعود تلاش دارند طوری وانمود کنند که باشکوه برگزارشدن حج به مدیریت آل سعود گره خورده و اگر آل سعود نباشد حج مختل می‌شود. از طرفی آل سعود توسعه حج و عمره را از اولویت‌های استراتژیک خود می‌داند و از آن به عنوان اهرم گسترش‌دهنده نقش رهبری سعودی بر جهان اسلام استفاده می‌کند.

پادشاه عربستان در سخنرانی‌های هر ساله خود به مناسبت برگزاری حج، توسعه حج و عمره و خدمت‌رسانی به ضیوف الرحمان را از اولویت‌های اصلی خود می‌داند و بر میهمان‌نوازی به وسیله ابزارهای پیشرفته و مدرن تأکید می‌کند.

طبق سند چشم‌انداز ۲۰۳۰، آل سعود در تلاش است تا با یک استراتژی جامع فضای حج را دگرگون کند. این استراتژی از اقدامات مثبتی چون گسترش زیرساخت‌های حرمین شریفین از جمله وسعت‌دادن به پل جمارات، تکمیل شبکه متروی شهری، گسترش فضای اسکان حجاج، تأسیس

فرودگاه‌های بزرگ و درختکاری گرفته تا مسائلی خلاف روح حج از جمله امنیتی کردن حج و تلاش برای سیاست‌زدایی از مناسک را در بر می‌گیرد.^۱

۳. سناریوها

در این بخش به کمک روش سناریونویسی تلاش شده است تا آینده حج و رژیم آل سعود بر محور چشم‌انداز ۲۰۳۰ و سه نکته کلیدی یعنی مشروعیت آل سعود، مسئله نفت و سیاست خارجی عربستان مورد آینده‌پژوهی قرار گیرد. بر این اساس حج و چشم‌انداز ۲۰۳۰ دو متغیر اصلی سناریوپردازی است. سناریوها بر اساس روش «جیمز دیتور» که در بخش روش‌شناسی مقاله به طور کامل توضیح داده شد در چهار حالت صورت‌بندی می‌شوند:

۱. بهترین حالت ممکن
 ۲. بدترین حالت ممکن
 ۳. حالت بدون تغییر
 ۴. حالت خارج از چارچوب
- سپس پیشران‌ها و موانع مورد بررسی قرار می‌گیرد. سرانجام نیز عوامل شگفتی‌ساز که ممکن است تأثیر زیادی بر نتایج بگذارد مشخص می‌گردد.

الف) سناریوی نخست: موفقیت برنامه‌ها و اجرای کامل و دقیق چشم‌انداز ۲۰۳۰

این سناریو بهترین حالت ممکن برای رژیم آل سعود است. بر این اساس چشم‌انداز ۲۰۳۰ به‌طور کامل و در زمان مقرر اجرایی و عربستان از لحاظ اقتصادی و صنعتی به کشوری پیشرفته بدل می‌شود. گرچه این سناریو اقتصادمحور است اما در نتیجه آن آل سعود وابستگی به نفت را کاهش داده و با انجام اصلاحات مدنظر بر مشروعیت خویش می‌افزاید و در سیاست خارجی نیز تعدیل ایجاد می‌کند.

بر این اساس آل سعود در رابطه با حج و عمره به خواسته خود رسیده و سالیانه از ۳۰ میلیون نفر پذیرایی خواهد کرد و به کمک افزایش درآمد خود از

1. <https://www.haj.gov.sa/ar/News/Details/1863>.

طریق توریسم مذهبی، چرخه اقتصادی خود را پررونق‌تر از قبل ادامه می‌دهد. در این راستا عربستان با جایگزینی درآمد نفت به وسیله جذب توریست، برنامه‌های توسعه خود را پیگیری می‌کند. علاوه بر اینها آل سعود با هوشمندسازی و الکترونیکی کردن روند خدمات‌رسانی در حج، علاوه بر افزایش سطح خدمت‌رسانی، ارتباط حجاج با مسئولان کشورهای مبدأ خود را کمرنگ کرده و می‌تواند بیش از پیش بر زائران اعمال سلیقه کند. گرچه - از طرفی برای افزایش تعداد حجاج، آل سعود باید بر بسیاری اعتقادات تند و خشک وهابیت چشم پوشد. با توجه به برنامه‌های چشم‌انداز ۲۰۳۰ در پرتو ساختار نوین شهر مکه، مناسک حج به کارناوالی نیمه مذهبی - نیمه تفریحی تبدیل شده و ابعاد سیاسی حج به شدت محدود خواهد شد. از طرفی دیگر شاهد تکرار اتفاقاتی چون تعطیلی حج عمره ایرانیان یا کم کردن ظرفیت حجاج یمن، سوریه، قطر و ... نخواهیم بود؛ زیرا سیاست‌های آل سعود اقتصادمحور می‌شود و ایدئولوژی در درجه چندم اهمیت قرار می‌گیرد.

پیشران‌ها

یک - مبنای چشم‌انداز ۲۰۳۰ بر فروش ۵ درصد سهام شرکت نفتی آرامکو گذاشته شده است. عربستان امیدوار است این سهام بین ۱۰۰ تا ۱۲۰ میلیارد دلار به فروش برسد. بنابر نظر کارشناسان این سهام خریدار دارد و چین به دنبال آن است تا با خرید این سهام، منابع نفتی خود را تأمین کند. (پایگاه خبری ایران انرژی) در عرضه اولیه سهام آرامکو در بورس عربستان در اواخر سال ۲۰۱۹ میلادی ۱/۵ درصد از سهام این شرکت نزدیک به ۲۵ میلیارد دلار عاید دولت آل سعود کرد. (یورو نیوز) با توجه به نمودارهای موجود در بورس سعودی^۱ که در تصویر زیر آمده است ارزش سهام آرامکو در ماه‌های اخیر رشد قابل توجهی داشته است.

۱. تداول.

تصویر ۱) نمودار ارزش سهام آرامکو از زمان عرضه اولیه در بورس عربستان



دو- عربستان ظرفیت بالایی در افزایش توریست دارد. این امر می تواند در دو بخش توریسم «زیارتی» و «سیاحتی» به انجام برسد و کمک بزرگی در کاهش وابستگی اقتصاد عربستان به نفت باشد که یکی از اهداف چشم انداز ۲۰۳۰ است. در این راستا عربستان ۵۰ مرکز تفریحی - توریستی ساخته است (پایگاه خبری الف) دعوت از فعالان شبکه های اجتماعی بانفوذ^۱ (اینفلوئنسرها) برای بازدید از عربستان و معرفی جاذبه های گردشگری این کشور از طریق فعالان فضای مجازی از نمونه های دیگر تلاش عربستان برای گسترش توریسم است.^۲

سه - موفقیت چشم انداز ۲۰۳۰ باعث رونق اقتصادی و در نتیجه افزایش خدمات رفاهی به گردشگران به خصوص گردشگران مذهبی خواهد شد. افزایش گردشگری خود یکی از عوامل ایجاد چرخه ثروت شده و باعث رونق اقتصادی مضاعف می گردد. در نتیجه هر ساله، هم بر تعداد حجاج و هم بر کیفیت خدمات رسانی به حجاج اضافه می شود.

چهار- به فرمان الهی حج تعطیلی ناپذیر است. مسلمانان بر موانع حج به دیده اغماض می نگرند. گرچه شاید تکرار حوادثی چون فاجعه منا به کم

۱. اگی لام، جی آوارز، مت دیسیک و.. از این جمله اند.

2. <https://www.insider.com/saudi-arabia-lavish-trips-instagrammers-8-2019>

رونق‌تر شدن حج بیانجامد اما مسلمانان حاضر نیستند سفر حج را به کلی تعطیل کنند.

موانع

یک - فروش سهام آرامکو به افرادی به عنوان سهام‌دار اجازه خواهد داد در سیاست‌گذاری‌های نفتی این کشور دخالت کرده و در برنامه‌های آل سعود خلل ایجاد کنند؛ به خصوص اگر سهام این مجموعه به دست هلدینگ‌های بزرگ اقتصادی اروپا، آمریکا، چین و یا روسیه بیفتد.

دو- عربستان برای شروع و ادامه مراحل اجرای چشم‌انداز ۲۰۳۰ نیاز به رفع کسری بودجه از طریق فروش بیشتر نفت یا افزایش بهای آن دارد. ولی سیاست‌های آمریکا، روسیه و اوپک در این میان مانعی برای اجرای سیاست‌های نفتی آل سعود است. مؤسسه برنشتاین رقم کسری بودجه عربستان را ۸۰ میلیارد دلار تخمین زده و از کاهش ۱۳ درصدی ذخایر ارزی این کشور خبر داده است. (ایلغمی و دیگران، ۱۳۹۸ش، ص ۵۶) مؤسسه اقتصادی الراجحی که یک هلدینگ ارائه پیش‌بینی و خدمات اقتصادی در عربستان است، پیش‌بینی کرده برای جبران کسری بودجه سعودی قیمت نفت باید به ۷۱ دلار برسد.^۱

سه - اختلافات میان خاندان پادشاهی آل سعود مانع بسیار مهمی برای تغییرات گسترده اقتصادی در این کشور است. در صورت تشدید بروز این اختلاف‌نظرهای عمیق در سیاست‌ها، اهداف و سازوکارهای اجرای برنامه چشم‌انداز در میان نخبگان اجرایی و علمی عربستان، در طول سال‌های پیش رو، پیشرفت اجرای این برنامه به سختی ممکن است.

چهار- سیاست خارجی تنش‌زای آل سعود مانعی مهم برای اجرای چشم‌انداز ۲۰۳۰ است. مواجهه‌جویی با ایران و قطر، دخالت سیاسی در لبنان، عراق و سوریه و جنگ یمن همگی برای عربستان هزینه دارد. افزایش

1. <http://www.alrajhi-capital.com/> و <http://khaleej.online/x8YrxK>

هزینه‌های اقتصادی و سیاسی موجب خلل در روند چشم‌انداز است. عربستان در سال‌های اخیر دوباره به صدر خریداران جنگ‌افزارها و تسلیحات نظامی بازگشته است. این کشور پس از آمریکا و چین، سومین کشور جهان در رده هزینه‌کرد در بخش نظامی است و حدود ۱۰٪ از تولید ناخالص ملی خود را صرف نظامی‌گری کرده است. (همان، ص ۳۹)

پنج - اعتبار آل سعود و حامیان مذهبی این خاندان در یک دهه گذشته - به خصوص پس از گسترش استفاده از اینترنت و فضای مجازی - در میان مردم بسیار کاهش یافته است. میزان اطمینان مردم به حاکمان از ۹۸ درصد در یک دهه قبل به ۶۳ درصد در سال‌های اخیر رسیده است. (الیوت هاوس، ۱۳۹۶ش، ص ۲۶۹)

شش - تکرار اتفاقاتی همچون حادثه منا می‌تواند به حیثیت آل سعود ضربه جدی وارد کند. گرچه شاید حج تعطیلی‌ناپذیر باشد، اما عربستان برای اجرای چشم‌انداز ۲۰۳۰ به گسترش روزافزون تعداد زائران و توریسم مذهبی نیازمند است.

هفت - گرچه چشم‌انداز ۲۰۳۰ از لحاظ اقتصادی عربستان را به کشوری توسعه‌یافته تبدیل خواهد کرد؛ اما این توسعه شتابان باعث خواهد شد جامعه از لحاظ سیاسی - فرهنگی دچار شکاف‌های عمیق گردد؛ به علاوه آنکه علمای وهابی و جامعه عربستان در برابر هرگونه نوآوری مقاومت می‌کنند. (بزرگمهری، ۱۳۸۴ش، ص ۵۲)

هشت - گسترش بیماری‌های همه‌گیر همچون کرونا مانعی بزرگ بر بلندپروازی‌های آل سعود است؛ زیرا این‌گونه بیماری‌ها بزرگ‌ترین عامل اختلال در صنعت توریسم جهانی است.

ب) سناریوی دوم: شکست کامل برنامه‌ها و عدم تحقق آرمان‌های چشم‌انداز ۲۰۳۰ و به هم ریختن شرایط اقتصادی عربستان

برنامه‌های اجرایی چشم‌انداز ۲۰۳۰ شکست می‌خورد و علاوه بر تعمیق شکاف‌ها، اقتصاد این کشور به شدت آسیب‌پذیر خواهد شد. شکست

برنامه‌های آل سعود در چشم‌انداز، این کشور را در شرایطی مشابه رژیم پهلوی در ایران قرار خواهد داد و نتیجه آن علاوه بر اقتصادی ویران، جدایی حکومت از بدنه مردمی پشتیبان سیاست‌هایش خواهد بود. آل سعود با شکست سیاست‌های جایگزینی درآمد نفت بیش از پیش وابسته به نفت خواهد شد و به همین دلیل ممکن است بر اثر تلاطم‌های بازار نفت و یا کاهش ذخایر انرژی به بحران‌های سختی گرفتار شود.

تأثیر این شرایط بر مدیریت حج، آن است که دولت آل سعود به دلیل مشکلات متعدد قادر به خدمت‌رسانی مناسب به حجاج نخواهد بود. به دلیل میل به افزایش تعداد حجاج به منظور کاهش کسری بودجه و وجود زیرساخت‌های نامناسب، امکان تکرار فجایعی چون حادثه منا افزایش پیدا خواهد کرد. کاهش کیفیت خدمات‌رسانی به کاهش تعداد حجاج و کاهش درآمد ناشی از توریسم مذهبی منجر می‌شود. بدین ترتیب چرخه سقوط اقتصاد سعودی تکمیل می‌شود. عربستان در این شرایط حتی از ایدئولوژی‌های خود دست می‌کشد؛ اما این اتفاق نتیجه چندانی جز بی‌حیثیتی آل سعود در سیاست خارجی نخواهد داشت.

پیشران‌ها

یک - مردم عربستان تکیه بالایی بر یارانه‌های پرداختی توسط دولت دارند. حذف و یا هدفمند کردن یارانه‌ها به اضافه اخذ مالیات از شهروندان، بزرگ‌ترین ضربه را به طبقه متوسط خواهد زد و احتمالاً باعث بروز نارضایتی‌هایی در مردم خواهد شد که خود مانعی برای اجرای چشم‌انداز است.

دو- مواجهه جویی‌های عربستان در منطقه نیازمند هزینه‌کرد در بخش‌های نظامی است. از زمان آغاز جنگ یمن واردات اسلحه در عربستان ۸ درصد افزایش پیدا کرده و به ۲۳/۵ درصد از بودجه دولت رسیده است. (خبرگزاری آنا تولی) هزینه‌هایی که به نظر می‌رسد در شرایط اقتصادی سختی که عربستان

در آن واقع است، ضرورتی نخواهد داشت و تنها باعث شکست یا کندی برنامه‌های اصلاح اقتصادی می‌شود.

سه - راندمان پایین دولت، کم‌تحرکی مردم و بخش خصوصی، عدم وجود جامعه مدنی فعال موانعی عظیم بر سر راه پیشرفت عربستان است. (داوند و موسوی شفقانی، ۱۳۹۸ش، ص ۱۸۹)

چهار- عربستان مطابق فشارهای بین‌المللی (مانند توافقنامه پاریس) ناگزیر است مصرف نفت خود را کاهش داده و گاز را جایگزین آن کند. برخلاف استخراج نفت در این کشور بسیار بالاست^۱، به احتمال زیاد این کشور ناچار به هزینه‌کرد مضاعفی در این بخش به منظور رعایت کنوانسیون‌های بین‌المللی خواهد بود. این هزینه‌کرد اضافه، به علاوه فشارهای اقتصادی ناشی از کاهش وابستگی به نفت، می‌تواند منجر به فروپاشی کامل اقتصاد عربستان شود.

پنج - عربستان با چالش‌های سیاسی متعددی از جمله بحران جانشینی و اختلاف در رأس قدرت روبروست (قادری و کریمی پور، ۱۳۹۱ش، ص ۱۷۹) که می‌تواند یکی از مهم‌ترین پیشران‌های شکست برنامه‌های چشم‌انداز آل سعود باشد.

شش - مقتضیات اقتصاد سیاسی عربستان سعودی مانع از تحقق توسعه اقتصادی عربستان می‌شود. ساختارهای قدرت در عربستان از فعالیت‌های بخش خصوصی به میزانی گسترده‌ای جلوگیری می‌کند. بخش زیادی از درآمدهای نفتی عربستان صرف پشتیبانی از جنبش‌ها، احزاب و گروه‌های نظامی در کشورهای رقیب نظیر سوریه می‌شود. آل سعود همچنین هزینه‌های زیادی در جنگ یمن متقبل شده است. (داوند و موسوی، ۱۳۹۸ش، ص ۱۸۳) جنگ یمن در همین چند سال، علاوه بر اینکه هزینه‌های هنگفت بر اقتصاد عربستان تحمیل کرده سبب

۱. رجوع شود به مقاله وضعیت قیمت‌گذاری گاز طبیعی در عربستان در وب سایت مرکز مطالعات زنجیره

شده است برخی زیرساخت‌های عربستان به خصوص در صنعت نفت در نتیجه پاسخ‌های نظامی حوثی‌ها دچار آسیب جدی شود. مواجهه با ایران یا ادامه بحران آفرینی یمن برای عربستان مانعی مهم برای تحقق چشم‌انداز ۲۰۳۰ است.

هفت - سیاست‌های متناقض در عرصه داخلی و بین‌المللی، اقدامات ضد حقوق بشری و قتل مخالفان از جمله جمال خاشقچی موجب از دست رفتن حیثیت عربستان در عرصه بین‌المللی شده است. موضع‌گیری دولت‌های غربی در قبال عربستان به خوبی مشخص می‌کند روند اتفاقات در یک دهه گذشته اصلاً به سود آل سعود نبوده و از زمان فوت ملک عبدالله چیزی به آبروی عربستان در عرصه بین‌المللی اضافه نشده و غرب از بن سلمان کاملاً ناامید شده است.^۱

موانع

یک - آل سعود تبحر ویژه‌ای در مدیریت بحران‌ها دارد که احتمال شکست برنامه‌ها را کاهش می‌دهد. آنها توانستند تلاطم‌های پس از انقلاب اسلامی ایران، حملات تروریستی گروه‌های افراطی در سال‌های ۲۰۰۳ تا ۲۰۰۵ و بهار عربی در سال ۲۰۱۱ را با شگردهای خاص پشت سر بگذارند. (الیوت هاوس، ۱۳۹۶ش، ص ۲۳)

دو- پشتیبانی غرب از اصلاحات و همکاری‌های جدید نفتی روسیه و چین با آل سعود باعث شده اعتماد به نفس محمد بن سلمان در اجرای چشم‌انداز افزایش یابد. (میرفخرایی، ۱۳۹۷ش، ص ۱۵۹) این پشتیبانی باعث خواهد شد که رسیدن به آرمان‌های چشم‌انداز در دسترس باشد.

۱. مراجعه کنید به مقاله واشنگتن پست به قلم فرد هیت و مقاله مضاوی الرشید در مجله میدل ایست آی:

https://www.washingtonpost.com/outlook/mohammed-bin-salman-is-a-mystery-but-his-impact-on-saudi-arabia-is-brutally-obvious/2020/03/12/44a7db3e-5d79-11ea-b29b-9db42f7803a7_story.html

<https://www.middleeasteye.net/opinion/eve-2020-bin-salman-has-let-down-world>

سه - حج ظرفیت بزرگ و مغفول مانده‌ای در اقتصاد عربستان است. توجه به توریسم مذهبی حتی بدون هزینه گزاف و تنها به شرط عبور از قید و بندهای دست و پاگیری که وهابیون ایجاد می‌کنند، درآمد سرشاری را نصیب آل سعود خواهد کرد.

بنا بر ادعای عبدالله المرزوق - استاد حج دانشگاه ام القری - عربستان در سال ۲۰۱۷، ۷۰ میلیارد ریال سعودی از حج درآمد داشته است. عبدالخالق کاشف - رئیس مرکز تحقیقات حج عربستان - نیز درآمد آل سعود از فروش سوغاتی به حجاج را سالانه بین ۵۰۰ تا ۸۰۰ میلیون ریال سعودی تخمین زده است.^۱

ج) سناریوی سوم: اجرای ناقص برنامه‌ها و ادامه روند فعلی

از آنجا که چشم‌انداز، برنامه‌ای جامع است که ابعاد مختلف اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی را در برمی‌گیرد اجرای آن تمام شالوده‌های نظام آل سعود را تحت تأثیر قرار خواهد داد. در این سناریو برنامه‌های اجرایی چشم‌انداز ۲۰۳۰ با فشارهای نهادهای سستی و مذهبی به‌طور ناقص اجرا شده، در بخش‌هایی موفقیت‌آمیز خواهد بود و در بخش‌هایی نیز شکست خواهد خورد. در این صورت گرچه شکاف‌ها میان مردم و حکومت بیش از آنچه هست تعمیق نخواهد شد اما در عوض در ابعاد مختلف، تغییر خاصی در وضعیت عربستان مشاهده نخواهیم کرد. در این حالت با اینکه عربستان درگیر معایب توسعه شتابان نیست؛ اما به مقدار زیادی از رقیبان منطقه‌ای خود عقب خواهد ماند.

در صورتی که اجرای چشم‌انداز، تغییری شگرف در سیاست‌های آل سعود ایجاد نکند در مورد حج نیز تغییرات خاصی صورت نمی‌گیرد. فراز و فرودهای برگزاری حج هر ساله وجود خواهد داشت. چند سال یکبار باید منتظر حوادث خون‌بار ناشی از سوءمدیریت آل سعود باشیم. در این صورت، در سال‌های آینده نیز شاهد سوءاستفاده از ظرفیت حج برای نیل به اهداف ایدئولوژیک در

1. <https://www.isna.ir/news/96042614799/>

سیاست خارجی و تکرار موانعی که برای حجاج ایرانی، قطری، عراقی، مصری، سوریه‌ای و... توسط عربستان ایجاد شد، خواهیم بود.

پیشران‌ها

یک - در بخش‌هایی از چشم‌انداز بر افزایش سرگرمی و فعالیت‌های ورزشی، بهبود شاخص‌های اجتماعی و افزایش گردشگر غیرمذهبی تأکید شده (مرکز بررسی‌های استراتژیک ریاست جمهوری، ۱۳۹۵ش، ص ۲۰) که این اهداف گسل سنت و مدرنیته در عربستان را فعال می‌کند. وجود مخالفت‌های احتمالی می‌تواند منجر به توقف برنامه‌ها و یا تأخیر در اجرای آنها شود.

دو- چشم‌اندازها در عربستان هیچ‌گاه به طور کامل اجرایی نشده‌اند. از طرح پنج ساله ملک فیصل در سال ۱۹۷۰ تا چشم‌انداز ۲۰۲۰، هیچ‌یک به طور کامل عملیاتی نشد.

سه - واقعیت و چالش‌ها به سمتی می‌رود که شکاف‌های خفته بین وهابیت و حکومت سعودی، فعال شود؛ بنابراین بن‌سلمان ناگزیر است اقدامات اصلاحی را با احتیاط انجام دهد. به وضوح می‌توان گفت که سیاست اصلاحات بن سلمان که با دیدی عمل‌گرایانه و در راستای شناخت نیاز جامعه عربستان صورت می‌گیرد، به نحوی نقش پررنگ علمای وهابی را در دستگاه سیاسی کمرنگ می‌کند و اسلام در عربستان را به صورت معتدل‌تر و به دور از افراط‌گرایی نمایش دهد. با وجود اقدام‌ها برای تضعیف علمای وهابی، آنها همچنان به عنوان وزنه مشروعیت‌بخش پادشاه عمل کرده و نمی‌توان به راحتی آنها را تضعیف یا از عرصه سیاست داخلی و خارجی عربستان حذف کرد؛ علمای وهابی تمایل بن سلمان برای انجام اصلاحات لیبرال را نقض پیمان بین آل سعود و آل شیخ می‌بینند. با انجام سریع و همه‌جانبه اصلاحات اجتماعی این خطر وجود دارد که برخی علمای مذهبی وهابی با جهادی‌ها و اخوانی‌ها هماهنگ و متحد شوند. این امر می‌تواند به ناآرامی‌های اجتماعی و حتی خشونت منجر شود. (سردارنیا و محسنی، ۱۳۹۷، ۳۴۹-۳۵۰)

موانع

یک - به نظر می‌رسد ادامه روند فعلی برای عربستان ممکن نباشد. آل سعود در پرتگاه اقتصادی قرار گرفته بود برای عبور از بحران می‌بایست تغییر را در دستور کار خود قرار دهد و به سمت اجرای چشم‌انداز برود.

دو- اقتصاد عربستان به دلیل بیکاری گسترده جوانان و عدم پایداری مدل اقتصادی خطی متکی به نفت نیازمند تغییر است.

سه - در طول تاریخ، آل سعود فقط وقتی از بنیان حکومتش مطمئن بوده دست به اصلاحات زده و خطر خشم مذهبی‌ها را به جان خریده است. برای مثال می‌توان به دفاع از حقوق زنان در دوران ملک عبدالله یا مجوز استفاده از تلویزیون در زمان ملک فیصل اشاره کرد که هر دوی این اصلاحات موفقیت آمیز بود. (الیوت هاوس، ۱۳۶۹، ص ۲۶۹) این امر نشان می‌دهد که رهبران آل سعود برای انجام اصلاحات از به خطر نیفتادن حکومت و توانایی کنترل خشم طبقه سنتی و مذهبی مطمئن هستند.

د) سناریو چهارم، تغییر در برنامه چشم‌انداز ۲۰۳۰

به دلیل ایرادات وارده بر چشم‌انداز، اهداف تغییر کرده و برنامه چشم‌انداز فعلی با برنامه‌ای دیگر جایگزین می‌شود. با توجه به اینکه زمان چندانی برای اجرای طرح جدید نمانده عربستان به سمت برنامه جایگزین سریع خواهد رفت و چشم‌انداز جدید متناسب با شرایط فرهنگی و اجتماعی عربستان طراحی خواهد شد تا حساسیت‌زا نباشد. افزایش مالیات، فروش اوراق مالی و مالیاتی، کاهش هزینه‌های دولت، کاهش میزان یارانه و کمک‌های بلاعوض دولتی و ... از جمله مقدماتی‌ترین کارها برای حرکت به سمت چشم‌انداز جدید است. در این چشم‌انداز جدید باز هم حج جایگاه ویژه‌ای خواهد داشت و هوشمند کردن روند برگزاری حج و افزایش تعداد حج‌اج مدنظر برنامه‌نویسان قرار خواهد گرفت.

پیشران‌ها

یک- کنار گذاشتن و یا تغییر طرح‌ها و برنامه‌ها در عربستان امری بسیار رایج است؛ همانطور که چشم‌انداز ۲۰۲۰ با چشم‌انداز ۲۰۲۵ و سپس چشم‌انداز ۲۰۳۰ جایگزین شد این احتمال وجود دارد در سال‌های آتی برنامه‌ای دیگر جایگزین چشم‌انداز ۲۰۳۰ شود؛ کما اینکه اکنون هم صحبت از تدوین چشم‌انداز ۲۰۵۰ است.

دو- تغییر سیاست‌های آمریکا در خاورمیانه بر تغییر سیاست‌های چشم‌انداز عربستان اثرگذار است. تغییرات مهم به وجود آمده در ابتدای سال ۲۰۲۰، احتمال خروج آمریکا از عراق و بالا گرفتن تنش‌های آمریکا با ایران عناصری هستند که ممکن است در روند تغییر چشم‌انداز در عربستان اثرگذار باشند.

سه - چشم‌انداز ۲۰۳۰ بر مبنای فروش سهام آرامکو برنامه‌ریزی شده است. با توجه به اتفاقاتی همچون حملات نیروهای یمنی به زیر ساخت‌های آل سعود و تأسیسات نفتی آرامکو به نظر می‌رسد برای یافتن راه پیشرفت باید به دنبال مبنایی جدید، راهبردی تازه و چشم‌اندازی متفاوت بود.

موانع

یک- محمد بن سلمان اجرای چشم‌انداز ۲۰۳۰ را به حیثیت خود گره زده و به راحتی حاضر نخواهد بود از اجرای آن دست بردارد. در نتیجه او یکی از جدی‌ترین موانع تغییر چشم‌انداز در عربستان است.

دو- تغییر چشم‌انداز یعنی نادیده گرفتن طرح‌های تدوین شده و انجام طرح‌های جدید که این کار به هدررفت سرمایه منجر می‌شود و با توجه به کسری بودجه چندساله آل سعود اصلاً مطلوب نیست.

۴- عوامل شگفتی‌ساز

عوامل شگفتی‌ساز، وقایع پیش‌بینی نشده‌ای هستند که در صورت وقوع،

تمامی تحولات را تحت تأثیر قرار داده و سناریوها را به سمت‌های دیگری منحرف خواهند کرد. در واقع شگفتی‌سازها مخل روندیابی هستند. عوامل شگفتی‌ساز، آینده‌هایی هستند که بدون اعلان قبلی و به سرعت ظاهر می‌شوند؛ گرچه احتمال وقوع این اتفاقات کم است، ولی در صورت وقوع تأثیر بسیار زیادی بر آینده می‌گذارند. این عوامل در مورد سناریوهای مورد بحث عبارتند از:

الف) ظهور گروه‌های افراطی و قدرت‌گیری آنها در عربستان

عربستان، کانون بسیاری از گروه‌های افراطی در طول تاریخ بوده است. در دوره معاصر تعداد زیادی از اعضای گروه‌های افراطی همچون القاعده، داعش و ... را مردم سرزمین عربستان تشکیل داده‌اند. سیاست آمریکا و آل سعود، دور نگه داشتن افراطیون از مرزهای متحدان خود به وسیله حمایت از گروه‌هایی مانند داعش و النصره بوده است؛ (اندرسون، ۱۳۹۵ش، ص ۹۲) اما با توجه به اضمحلال این گروه‌ها احتمال مهاجرت معکوس افراطیون به عربستان وجود دارد. در صورت ظهور این گروه‌ها این کشور مسیری متفاوت در پیش خواهد گرفت و تمامی سناریوها تحت تأثیر قرار خواهند گرفت.

در صورت قدرت‌گیری گروه‌های افراطی در عربستان، چالشی اساسی برای مسئله حج به وجود خواهد آمد که در این صورت حتی امکان تعطیلی حج وجود دارد. تکرار حادثه‌ای چون اشغال کعبه مکرمه در سال ۱۹۷۹ توسط جهیمان العتیبی در شرایط کنونی و به خصوص پس از اصلاحاتی که برای بسیاری از سنتی‌های عربستان سنگین تمام شده، می‌تواند آغازگر بحران‌های اساسی برای آل سعود باشد و روند برگزاری حج را کاملاً تحت تأثیر قرار دهد.

ب) تجزیه عربستان

مسئله تجزیه عربستان همواره در محافل فکری و رسانه‌ای مطرح بوده و به‌خصوص پس از دوران نوگرایی جامعه سعودی و تردید در ظرفیت‌های ساختار سیاسی این کشور در حل بحران‌های مشارکت و مشروعیت، بیش از

پیش این موضوع مورد توجه قرار گرفته است. غلبه هویت قبیله‌ای بر هویت ملی، شکاف میان دولت و مخالفان سیاسی، اوج‌گیری اختلافات مذهبی، تقابل دولت و نهادهای رسمی وهابیت و احتمال افزایش نفوذ کلام اپوزیسیون به خصوص سلفی‌های جهادی در میان عامه مردم، مشکلات اقتصادی، تبعیض فاحش طبقاتی، ناتوانی دولت در توزیع درآمدها و وسعت بسیار زیاد و قرار گرفتن منابع انرژی در بخشی کوچک، از جمله عواملی است که برای تجزیه عربستان بر شمرده‌اند. (فهیمی، ش ۱۳۹۶، ص ۱۲۴-۱۳۲)

تجزیه عربستان موضوعی است که علاوه بر اینکه به کلی برنامه چشم‌انداز آن را به حاشیه می‌برد، در موضوع حج نیز حاشیه ایجاد می‌کند. عربستان بر اساس تحلیل‌های صورت گرفته، در صورت تجزیه، به پنج کشور و یا حتی بیشتر تقسیم خواهد شد که عربستان غربی و یا کشور حجاز میزبان حرمین شریفین خواهد بود. در آن صورت تمامی سناریوهای مورد بحث به کار نخواهد آمد.

تصویر ۲- نقشه عربستان پس از تجزیه احتمالی



ج) انقلاب یا فروپاشی رژیم سعودی

بسیاری کارشناسان، جدایی آل سعود از مردم و اصلاحات شتابانی که محمد بن سلمان در پیش گرفته را تکرار شرایط متشابه منجر به فروپاشی رژیم شاهنشاهی در ایران می‌دانند. در صورت وقوع این اتفاق و در صورتی که تغییر رژیم منجر به تجزیه نشود، رژیمی جایگزین آل سعود خواهد بود که به طور قطع سیاست‌های متفاوتی در قبال حج اتخاذ خواهد کرد.

پاول استرز^۱ و هلیا ایقانی^۲ در مقاله خود سه راه را برای از بین رفتن مشروعیت رژیم عربستان سعودی متصور شدند: شورش عمومی، کودتا و تهدید خارجی. برای عربستان تهدید جدی خارجی تنها از جانب ایران وجود دارد که آن هم به نظر می‌رسد توانایی تغییر رژیم در عربستان را ندارد؛ اما ایران می‌تواند با تحریک شیعیان در استان شرقی و همچنین کشورهای مجاور عربستان، یعنی یمن و بحرین به شورش عمومی علیه رژیم سعودی دامن بزند و یا به تحریک آشوب‌ها پردازد. (Stares & Ighani, 2017) گرچه عربستان هیچ‌گاه در معرض کودتا هم قرار نگرفته، اما کودتای نظامی نیز فرضی است که نباید در مورد آینده نظام سعودی نادیده گرفت.

۵. نتیجه‌گیری

آینده عربستان سعودی به دلیل میزبانی از حرمین شریفین برای تمامی مسلمانان جهان اهمیت ویژه‌ای دارد. این مقاله به کمک روش‌های آینده‌پژوهانه در پی آن بود که تصویری گویا از اتفاقات سال‌های آینده بر مبنای نتیجه اجرای چشم‌انداز ۲۰۳۰ عربستان سعودی ارائه کند.

سران آل سعود و بیش از همه محمد بن سلمان حیثیت و سرنوشت حکومت خود را به موفقیت این چشم‌انداز گره زده‌اند؛ بنابراین ناگزیر حج نیز

1. Powel Stares.
2. Helia Ighani.

تحت تأثیر موفقیت یا شکست این چشم‌انداز قرار خواهد گرفت. آل سعود به حج به چشم فرصتی ویژه برای نیل به پیشرفت می‌نگرد و در این راستا می‌کوشد تا تعداد حجاج را به ۳۰ میلیون نفر رسانده و به کمک فناوری‌های نوین و ابزارهای الکترونیکی و هوشمند آنها را تحت کنترل قرار دهد. در صورت موفقیت چشم‌انداز، عربستان تلاش خواهد کرد تمام ابعاد سیاسی حج را از بین برده و آن را به یک نمایش مذهبی عظیم اما بی‌هویت تبدیل کند.

در صورت شکست برنامه‌های چشم‌انداز به نظر می‌رسد روند سستی اداره حج ادامه یابد. در این صورت برای جبران ناکامی‌ها و خوش‌آمد غرب، سیاست‌زدایی از حج تشدید خواهد شد. از طرفی به دلیل مدل تاریخ‌گذشته مدیریت آل سعود باید انتظار تکرار فجایعی همچون واقعه منا را داشته باشیم. در صورت اجرای ناقص برنامه‌ها همان‌طور که در مقاله اشاره شد، عربستان حج را به میدانگاه جنگ ایدئولوژیک با مخالفان منطقه‌ای خود از جمله ایران، قطر، ترکیه و ... تبدیل خواهد کرد.

در نهایت اگر چشم‌انداز ۲۰۳۰ به بن بست رسیده و قرار باشد با چشم‌اندازی دیگر جایگزین شود، به نظر می‌رسد هوشمندسازی حج و افزایش تعداد حجاج مدنظر برنامه‌نویسان قرار خواهد گرفت.

در نهایت می‌توان گفت عربستان سعودی در موقعیتی حساس و استراتژیک قرار دارد. سرنوشت این کشور را اتفاقاتی رقم خواهد زد که در سال‌های آینده رخ خواهد داد. پوست‌اندازی در این کشور آغاز شده و باید دید با چه هزینه‌ای و چه زمانی این تغییرات تحقق می‌یابد و نتیجه آن چه خواهد بود.

منابع

۱. ابراهیم، فؤاد (۱۳۸۶)، شیعیان عربستان، ترجمه سلیمه دارمی و فیروزه میررضوی، تهران، مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر.
۲. استنسللی، استیگ (۱۳۹۳)، جامعه‌شناسی سیاسی قدرت در عربستان، ترجمه نبی‌الله ابراهیمی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۳. اندرسون، تیم (۱۳۹۵)، جنگ کثیف علیه سوریه، ترجمه خشایار بیانی‌فر، تهران، انتشارات مضمون.
۴. باشگاه خبرنگاران جوان: <https://www.yjc.ir/fa/news/6995076>
۵. برزگمهری، منوچهر (۱۳۸۴)، «روند اصلاحات در نظام سیاسی عربستان سعودی»، فصلنامه مطالعات خاورمیانه، سال دوازدهم، شماره چهارم، ص ۴۱-۶۶.
۶. پایگاه خبری الف: <http://www.alef.ir/vdcfv1dj0w6dc1a.igiw.html?48996>
۷. پایگاه خبری تحلیلی ایران انرژی: <http://www.iranenergy.news/43829>
۸. پایگاه خبری عرب نیوز، <https://www.arabnews.com/node/976506/saudi-arabia>
۹. پایگاه خبری یورو نیوز: <https://fa.euronews.com/2019/06/12/saudi-aramco-raises-25-6bn-in-world-s-biggest-share-sale>
۱۰. جاویدی، رقیه و غلامرضا بهروزی لک (۱۳۹۶). «سناریوهای دهه آینده روابط ایران و عربستان»، فصلنامه تحقیقات سیاسی بین‌المللی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرضا شماره ۳۲، ص ۱-۳۰.
۱۱. حاجیانی، ابراهیم (۱۳۹۱)، مبانی، اصول و روش‌های آینده‌پژوهی، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
۱۲. حسینی متین، سید مهدی (۱۳۸۲). «عربستان سعودی تحولات داخلی و بحران‌های فرارو»، فصلنامه مطالعات خاورمیانه، سال دهم، شماره سوم، ص ۱۴۷-۱۷۰.
۱۳. خبرگزاری آنا تولی:

- ص ۱۷۳-۱۹۳.
۲۰. ربانی، رسول و احمد پالیزدان (۱۳۸۳). «بررسی عوامل اجتماعی مؤثر بر فرهنگ پذیری مهاجرین»، پژوهشنامه علوم انسانی و اجتماعی، سال چهارم، شماره ۱۴، ص ۴۱-۶۶.
۲۱. رحیمی نسب، مهدی، (۱۳۹۵) «سند چشم‌انداز ۲۰۳۰ عربستان؛ واقعیت یا ابزاری برای قدرت؟»، فصلنامه پدافند اقتصادی، ش ۲۶، ۱۳۹۵، ص ۳۴-۳۹.
۲۲. رسولی‌فر، مسعود (۱۳۸۴)، روش‌های آینده‌نگاری تکنولوژی، تهران، بنیاد توسعه فردا.
۲۳. رنجکش، محمدجواد (۱۳۹۶). «چشم‌انداز اقتصاد سیاسی عربستان، مؤسسه آینده‌پژوهی جهان اسلام، بی‌نا، بی‌جا.
۲۴. سایت شاخص‌های اقتصادی: <http://www.fa.tradingeconomics.com/saudi-arabia/inflation-cpi>
۲۵. سردارنیا، خلیل‌الله (۱۳۹۲)، درآمدی بر جامعه‌شناسی خاورمیانه. تهران، نشر میزان.
۲۶. سردارنیا، خلیل‌الله و حسین محسنی

<https://www.aa.com.tr/fa/ /1849370>

۱۴. خبرگزاری تابناک:

<http://www.tabnak.ir/fa/news/659213>

۱۵. خبرگزاری تسنیم:

<http://www.tasnimnews.com/fa/news/1394/11/12/987458> <https://www.tasnimnews.com/fa/news/1396/04/29/1469635>

۱۶. خبرگزاری فارس:

<http://farsnews.com/newstext.php?nn=1395042000111>

۱۷. خزایی، سعید و عبدالرحیم پدرام

(۱۳۸۷)، راهنمای گام به گام

آینده‌پژوهی راهبردی: مروری بر

رویکردها و روش‌ها، تهران، مرکز

اطلاع‌رسانی و آینده‌پژوهی وزارت

دفاع و پشتیبانی نیروهای مسلح.

۱۸. خزایی، سعید، میترا دیلمقانی و

سیدعلیرضا حجازی (۱۳۸۷)، تخیل

سازمان یافته: آفرینش سناریو و

تدوین نظریه، تهران، کشف آینده.

۱۹. داوند، محمد و سیدمسعود موسوی

شفایی (۱۳۹۸). «موانع ادغام اقتصاد

عربستان سعودی در فراماسیون

انباشت سرمایه‌داری جهانی»،

فصلنامه مطالعات راهبردی

سیاستگذاری عمومی، پیاپی ۳۱،

- ۱۳۹۷). «واکاوی مشر وعیت سیاسی حکومت سعودی در بستر بهار عربی و سند ۲۰۳۰». فصلنامه مجلس و راهبرد، سال ۲۶، شماره ۹۹، ص ۳۳۱-۳۵۶.
۲۷. سردارنیا، خلیل‌الله و حسین نوروزی امیری (۱۳۹۳). «فرهنگ سیاسی در عربستان سعودی؛ تحلیل ایستایی و چالش‌های فرارو». فصلنامه سیاست، دوره ۴۴، شماره ۲، ص ۳۷۰-۳۵۱.
۲۸. صادقی، حسین و حسن احمدیان (۱۳۸۹). «عربستان سعودی از هژمونی نفتی تا رهبری منطقه‌ای»، فصلنامه روابط خارجی، سال دوم، شماره ۳، ص ۱۳۷-۱۷۰.
۲۹. عبدالله خانی، علی (۱۳۹۰)، فنون پیش‌بینی، تهران، مؤسسه ابرار معاصر.
۳۰. فوزی، یحیی و عباس هاشمی (۱۳۹۳)، جنبش‌های اسلام‌گرای معاصر: بررسی منطقه‌ای. تهران، پژوهشکده امام خمینی علیه السلام و انقلاب اسلامی.
۳۱. فهیمی، علی اکبر (۱۳۹۶)، بررسی آینده روابط ایران و عربستان؛ ارائه راهکارهایی برای برون رفت از وضع موجود، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه تهران.
۳۲. فهیمی، علی اکبر (۱۳۹۹). «بررسی کارنامه امنیتی خادم الحرمين الشريفین؛ از حج امن تا حج امنیتی، میقات حج، دوره ۲۸، شماره ۱۱۱، بهار ۱۳۹۹.
۳۳. قادری کنگاوری، روح‌الله و مهرداد کریمی پور (۱۳۹۱). «تأثیر چالش‌های جانشینی بر ثبات سیاسی نظام عربستان سعودی»، مجله علوم سیاسی، سال پانزدهم، شماره ۶۰، زمستان ۱۳۹۱، ص ۱۶۳-۱۸۶.
۳۴. قادری، طاهره و ساناز میرزایی (۱۳۹۲). «بررسی نقش نفت در توسعه سیاسی: مطالعه تطبیقی ایران، مالزی، ترکیه و عربستان»، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره چهاردهم، شماره ۱، ص ۳۸-۳.
۳۵. کامینز، دیوید (۱۳۹۳)، وهابیت و عربستان سعودی، ترجمه مجتبی فاضلی، تهران پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
۳۶. لیندگرن، ماتس و هانس باند هولند (۱۳۹۰)، طراحی سناریو: پیوند بین آینده و راهبرد، ترجمه عزیز

- ص ۵۳-۷۴.
۴۲. البیوت هاوس، کارن (۱۳۹۶)، هزار توی سعودی: روایتی از جامعه و حکومت عربستان، ترجمه نگار باغبانی و ابراهیم موسوی، تهران، نشر اسم.
43. Gause, Gregory (2002), *The Foreign policy of Saudi Arabia*, London, Lyne Rienner publishers.
44. Gause, Gregory (2014), *Beyond Sectarianism: The new middle east cold war*, Doha, Brookings Doha center.
45. Hsu, Jeremy (2016). *Hajj Pilgrims to Get Electronic Bracelets to Prevent a Repeat of 2015 Stampede*. IEEE Spectrum magazine, 13 Jul 2016.
46. Niblock, Tim (2006). *Saudi Arabia power, Legitimacy and survival*. New York: Routledge.
47. Stares, Paul B & Helia Ighani (2017). *How stable is Saudi Arabia, council on foregin relations*. 15 May 2017.
- تاتاری. تهران، مؤسسه آموزشی و تحقیقاتی صنایع دفاعی، مرکز آینده پژوهی علوم و فناوری دفاعی.
۳۷. مرکز بررسی های استراتژیک ریاست جمهوری (۱۳۹۵)، *چشم انداز عربستان سعودی برای سال ۲۰۳۰*، تهران، مرکز بررسی های استراتژیک ریاست جمهوری.
۳۸. مصلی نژاد، عباس (۱۳۹۶). «توسعه در تعلیق»، *همشهری دیپلماتیک*، شماره ۹۹، تیر و مرداد، ص ۱۲۱.
۳۹. میرفخرایی، مجید (۱۳۹۷). «رفتار موازنه گرانه روسیه در خاورمیانه: مطالعه موردی ایران و عربستان»، *فصلنامه مطالعات روابط بین الملل*، سال یازدهم، شماره ۴۴، زمستان ۱۳۵۷، ص ۱۴۵-۱۶۴.
۴۰. نادری، عباس (۱۳۸۸). «بررسی جامعه شناختی نظام سیاسی عربستان سعودی»، *سیاست خارجی*، شماره ۸۹، صص ۸۰۳-۸۱۸.
۴۱. همیانی، مسعود (۱۳۹۴). «تغییر جهت در سیاست خارجی عربستان سعودی: از استراتژی موازنه تا رهبری ائتلاف»، *فصلنامه سیاست خارجی*، سال ۲۹. شماره اول،

المخلصات العربية

استعمال المنظفات المعطرة في الإحرام^١

مهدي ساجدي^٢ و محمد رسول آهانگران^٣

الملخص

يتناول البحث الحالي الحكم التكليفي والوضعي لاستعمال المنظفات المعطرة في حال الإحرام. فإجماع فقهاء الإمامية فإنّ على المُحْرِم أن يتجنّب استعمال الطيب (العطور) لتعطير اللباس والبدن وكذلك الابتعاد عن استشام العطور، وفي هذه الحالة - وكما صرح الفقهاء المعاصرين أيضاً - فإنّ لا يجوز استعمال المنظفات المعطرة لغسل الجسم في حال الإحرام، وبإمكان المُحْرِم استعمال تلك المنظفات لغسل لباسه. كما يرى فقهاء الإمامية أنّه إذا استعمل المُحْرِم الطيب فيجب عليه حينئذ ذبح قربان. وتشير النتائج الحاصلة من هذا البحث الذي استند إلى الأسلوب المكتبي والبرامج الخاصة وتحليل الأدلة المتوفرة، تشير إلى صعوبة التوافق مع آراء الفقهاء المعاصرين وأنّ ما يُستفاد من الروايات في هذا المجال هو ضرورة أن يتجنّب المُحْرِم في الأساس كلّ شيء يُستعمل للتعطير (كالعطور وماء القولونيا والأعشاب العطرة)، مع جواز استشام الزهور والفواكه والخضروات العطرة، كما يجوز استعمال أيّ شيء لا يُستعمل أساساً للتعطير. وفي هذه الحالة لا بدّ من القول إنّ يجوز استعمال المواد الصحية المنظفة العطرة التي تحتوي على نكهة أو طعم الفواكه والزهور لغسل البدن، ويكره استعمالها إذا كانت رائحتها قوية لأنّ الغرض الأصلي من استعمال هذه المواد هو الغسل والاستحمام وليس تعطير الجسم. يُضاف إلى ذلك فإنّ النكهة الموجودة في تلك المواد مُستخرجة من الزهور التي يجوز استشامها وفقاً للروايات.

الكلمات المفتاحية: المواد المنظفة العطرة؛ الرائحة الزكية؛ الإحرام؛ الزهور؛ الطيب.

١. مقتبس من رسالة الدكتوراه للمؤلف.

٢. طالب دكتوراه في الفقه ومبادئ الحقوق الإسلامية في جامعة طهران پردیس فارابی (الكاتب المسؤول)

(mehdisajedi85@yahoo.com)

٣. أستاذ في كلية الإلهيات في جامعة طهران پردیس فارابی (ahangaran@ut.ac.ir).

نظرة على تصوّر سريان حكم الحرم المكيّ على المساجد الأخرى

فيما يتعلّق بعدم تطبيق الحدود الشرعية

علي محمدیان^١ و سيف الله أحدي^٢

الملخّص

بالاستناد إلى آراء فقهاء الإمامية لا يجوز تطبيق الحدّ والقصاص بحقّ المجرم اللاتذ بالحرم المكيّ، بل لا بدّ من العمل ببعض القيود وإجباره على الخروج من الحرم ثمّ تطبيق العقوبة اللازمة بحقّه. وبصرف النظر عن الحكم المذكور الذي يظهر إجماع الفقهاء ووجود الكثير من الوثائق النقلية التي تؤيّد فإننا لا نرى مثل هذا الإجماع التعبديّ المُعتَبَر حول سائر الأماكن المقدّسة الأخرى، فمن الأماكن الأخرى التي يرى بعض الفقهاء حرمة إقامة الحدّ فيها أو كراهته هي مساجد المسلمين. تسلّط هذه المقالة الضوء على الأدلّة التي قدّمها بعض الفقهاء في هذا المجال بالنظر إلى أهمية تطبيق الحدود الشرعية في تعاليم الشريعة وبناء على عدم خلوّ مثل تلك الوثائق من موضوع المناقشة، وذلك بالاستناد إلى محور المسألة وفي إطار بحثيّ تحليليّ، ثمّ في الختام تردّ هذه المقالة جميع تلك الأدلّة وتشير إلى أنّ جواز إقامة الحدود ضمن إطلاقات وعموميّات الأدلّة الخاصّة بإقامة الحدّ هو أقرب إلى الحقيقة. وقد أوضح الكاتب بالتفصيل أيضاً هذه المسألة في ضوء عناوين ثانوية أخرى، مشيراً إلى صلاحية حاكم الشرع في إيقاف تطبيق الحدود في حال وجود عناوين أخرى مُعتَرضة مثل وهن الدين والمذهب. الكلمات المفتاحية: الحدود؛ إقامة الحدود؛ الحرم المكيّ؛ المساجد؛ وهن الدين.

١. أستاذ مساعد في قسم الفقه و الحقوق في جامعة بزرگمهر فائانات (mohamadian@buqaen.ac.ir)

٢. أستاذ مساعد في قسم الفقه و الحقوق في جامعة شهيد مدنی آذربيجان (ahadi@azaruniv.ac.ir).

حكم عُمرَة التمتع في حال الخروج من مكّة قبل انتهاء مراسم الحجّ

حسام الدين رباني^١

الملخص

يتناول هذا البحث حكم عُمرَة التمتع على فرض خروج المتمتع من مكّة قبل انتهائه من مراسم الحجّ، وفي هذه الحالة إذا عاد المتمتع إلى مكّة في نفس الشهر القمريّ لإكمال العُمرة، فوفق رأي الفقهاء فإنّ عُمرَة تمتعه تُعتبر صحيحة. ويُذكر أنّ بعض الفقهاء المعاصرين يرون أنّ عُمرَة التمتع الفرديّ تبطل إذا خرج المتمتع من مكّة بدون أيّ عُذر، أمّا حكم عُمرَة التمتع في حالة العودة في غير الشهر الذي تُقام فيه العُمرة فالآراء مختلفة، رغم أنّ المشهور بين الفقهاء بشأن هذه المسألة هو لزوم تجديد العُمرة بنية التمتع، إلا أنّ فقهاء مُعاصرين آخرين لم يروا ضرورة في إجراء الإحرام والعُمرة لأجل الورد ثانياً ولزوم ذلك إذا فاتت الميقاتُ المكلف.

ويعتقد بعضهم أنّه إذا انقضى ثلاثون يوماً من العُمرة الأولى فإنّه لا بدّ من تجديدها ولزوم أداء عُمرَة التمتع ثانية - من باب الاحتياط - في حال ورود المتمتع إلى مكّة في غير الشهر الذي خرج فيه ومضيّ أقلّ من شهر على ذلك.

وأما النتائج الحاصلة من هذه المقالة المكتوبة وفق الأسلوب المكتبيّ والبرامج مع تحليل الأدلّة فتشير إلى تأثر المسألة موضوعة البحث بحكم الخروج من مكّة بعد عُمرَة التمتع والمعيّار في جواز الورد إلى مكّة بدون إحرام. وعلى أيّ حال، فإنّه يبدو أنّ القول بتجديد العُمرة بنية التمتع بسبب الورد إلى مكّة في غير الشهر القمريّ هو أقرب إلى الصواب.

الكلمات المفتاحية: التمتع؛ الخروج من مكّة؛ العُمرة؛ الشهر القمريّ والنّهي الإرشاديّ.

١. أستاذ مساعد في قسم الفقه و الحقوق في كلية الإلهيات بجامعة قرآن و حديث (hesamrabbani921@yahoo.com).

فاعلية سبب صدور أخبار باب الاستطاعة وتحليله

حميد مؤذني بيستگاني^١

الملخص

وجوب الحجّ مرهون بتحقق الاستطاعة، وهناك بعض الأخبار والأحاديث التي وردت بشأن ماهية الاستطاعة وكيفية تحقّقها، حيث يمكن دراسة تلك الأخبار من جهتين: الجهة الأولى، فاعلية تلك الأخبار، وثمة احتمالان حول ذلك، الاحتمال الأوّل هو أنّ تلك الأخبار صادرة في إطار التفسير وأنّ هدف الشارع هو وضع المصطلح الشرعيّ؛ والاحتمال الثاني هو أنّها صادرة في إطار التطبيق وأنّ هدف الشارع هو بيان المفهوم العرفيّ للموضوعات وأنّ العناصر المذكورة في الأخبار هي مجرد أمثلة لذلك المفهوم. وأمّا الجهة الثانية وهي جديرة بالتأمّل وتستند إلى اعتبار المفهوم عرفياً فتتمثّل في كون سبب صدور الأخبار والأحاديث هو لغرض التفسير وبيان الاستطاعة، والنظر إلى مسألة الاستطاعة كموضوع بحدّ ذاته في إطار معناها العرفيّ. يحاول كاتب المقالة بالأسلوب الوصفيّ والتحليليّ إثبات أنّ فاعلية الأخبار المذكورة تتمثّل في بيان المعنى العرفيّ المعروف، مع عدم وجود أيّ مسوّغ لاعتبار هذا البيان لغطاً ولغوياً بل هو بيان حكيم للعديد من الأدلّة والأسباب.

الكلمات المفتاحية: الحجّ؛ الاستطاعة العرفية؛ الاستطاعة الشرعية؛ ماهية التفسير؛ ماهية التطبيق.

١. طالب في المستوى الرابع في الحوزة العلمية ودكتور في الفقه و الحقوق الإسلامية في جامعة زاهدان.

(Moazzeni62@gmail.com)

حديث الشبلي حول أسرار الحجّ، رواية الشيعة أم حكاية الصوفية؟

أحمد خامهيار^١

الملخص

نقلت لنا بعض النصوص الشيعية المتأخرة حديثاً جرى بين الإمام زين العابدين (عليه السلام) وشخص يُدعى (الشبلي) حيث تضمّن الحديث تأويل الإمام (عليه السلام) لمناسك الحجّ وبيان أسرار المعنوية في إطار عرفانيّ. وقد حظيت هذه الرواية باهتمام الكتاب المعاصرين واستنادهم إليها منذ أن نقلها المحدث النوري من كتاب (مستدرك الوسائل)، ومع ذلك فإنّ الرواية المذكورة تتضمّن الكثير من الإبهامات من حيث مصدر السند وماهية الشخص الذي تحدّث إليه الإمام السجّاد (عليه السلام) لكنّ المؤلفين الشيعة لم يتوصّلوا إلى أيّ نتيجة قاطعة وواضحة بهذا الشأن.

وتشير نتائج هذا البحث إلى وجود نصوص متفاوته وقديمة نسبياً للصوفية وبعض مصادر أبناء العامة الأخرى للحديث المذكور مع وجود تشابه كبير بينها حيث تضمّن معظمها التأويل العرفانيّ لمناسك الحجّ على لسان أحد مشايخ الصوفية بشكل حديث بين الجُنيد البغدادي وأحد أتباعه ويسمّى (أبو بكر الشبليّ) وهما صوفيّان معروفان في مذهب التصوّف البغداديّ في القرنين الثالث والرابع الهجريّين، أو بين الشبليّ وصوفيّ آخر كما جاء في بعض الأخبار. وثمة تقرير شيعيّ أكثر تفصيلاً يُحتمل أنّه حرّر في وقت متأخر بهيئة حديث جرى بين الشبليّ والإمام زين العابدين (عليه السلام) وتسرّب إلى النصوص الشيعية.

الكلمات المفتاحية: أسرار الحجّ؛ الروايات المرسلّة؛ الإمام زين العابدين (عليه السلام)؛ الشبليّ؛ الجُنيد البغداديّ؛ التصوّف؛ التشيع.

١. دكتور في التاريخ والحضارة الإسلامية في جامعة طهران (ahmad.khamehyar@gmail.com).

التحليل الفقهي حول تأثير عقد الزواج أثناء الإحرام والحرمة الأبدية

أبو الفضل علي شاهي قلعه جوق¹

الملخص

يُعتبر (عقد الزواج) من العقود المهمة في الشرع الإسلامي ويتضمن كغيره من العقود الأخرى عدداً من الشروط والموانع بحيث أنّ الشارع المقدّس لم يُجزِ إبرام هذا العقد في أيّ زمان ومناسبة. فمن الأزمنة والأوقات التي يبطل فيها إبرام عقد الزواج بل وإلى جانب الحكم الوضعي قد تنشأ حرمة تكليفية مُعيّنة بسبب ذلك، زمن الإحرام، فالفقهاء يرون أنّ إبرام عقد الزواج في حال الإحرام مع علم الأطراف بحرمة ذلك، فإنّ هذا العقد يتسبّب في حرمة الأزواج الأبدية فضلاً عن الحكم الوضعي الذي يقضي ببطالان مثل هذا العقد. ومعنى ذلك، أنّ كلا طرفي العقد (عقد الزواج) لن يتمكّنا من الزواج ثانية حتى بعد انتهاء الإحرام.

يتناول هذا البحث - بأسلوب وصفي وتحليلي - استعراض مختلف الآراء بشأن الحرمة الأبدية وتحليل ودراسة الأسباب والعوامل المؤدّية إلى حرمة عقد الزواج في أثناء تأدية الإحرام حرمة أبدية، ثمّ يخلص البحث إلى نتيجة مفادها أنّ تلك الأسباب والعوامل لا تتّصف بالدقّة المطلوبة، لذا، فهي لا تمتلك إثبات مثل هذه الحرمة، كما أنّ عدم حرمة عقد الزواج في حال الإحرام متطابق مع الأصل الابتدائيّ للجواز.

الكلمات المفتاحية: الإحرام؛ الحجّ؛ الحرمة الأبدية؛ الدخول؛ العقد؛ العلم بالإحرام.

1. مساعد أستاذ في قسم الإلهيات في جامعة فرهنكيان (alishahi88@gmail.com).

العوامل الاستثنائية المؤثرة في تنمية السياحة الدينية

مسلم باقري¹ و علي أصغر مباشري² و زهرا معاون³ و فاطمة شكاربي⁴

الملخص

بالنظر إلى أهمية السياحة الدينية باعتبارها نوعاً من أنواع السياحة العالمية في طور التقدّم والقدرة على الاستعانة بهذا النوع من السياحة كوسيلة مناسبة في طريق تنمية وتطوير الأماكن السياحية ذات الطابع السياحي الديني، وكذلك بالنظر إلى أهمية وضرورة التعرّف على العوامل المؤثرة في تنمية هذا المجال السياحي، تسعى هذه المقالة إلى استعراض العوامل المؤثرة في تنمية السياحة الدينية.

وأما النتائج الحاصلة عن تحليل المعلومات الخاصّة بهذا البحث والمرتبّة بأسلوب استثنائيّ فتشير إلى إمكانية تقسيم العوامل المؤثرة في السياحة الدينية إلى بُعدين أصليين: العوامل الرائدة (وتتألف من خمسة أقسام: الاقتصادية، والسياسية الإدارية، والاجتماعية الثقافية، والاحتياجات الأوليّة، والبنى التحتية اللازمة، والعوامل الطاردة للسياحة) والعوامل المعوّقة (وتتألف من خمسة أقسام: الاقتصادية، والاجتماعية الثقافية، والسياسية الإدارية، والبيئية، وعدم تحقّق الاحتياجات الأوليّة، والبنى التحتية اللازمة).

هذا، ويمكن للنتائج الحاصلة من هذا البحث أن تكون بمنزلة توصيات مفيدة للمديرين والمسؤولين عن السياحة الدينية في البلاد وكذلك مصدراً وثيقاً لسائر الباحثين.

الكلمات المفتاحية: السياحة؛ السياحة الدينية؛ تنمية السياحة الدينية والاستثنائية.

1. طالب في قسم إدارة السياحة في جامعة شيراز، (المؤلف المسؤول) (bagherimoslem@shirazu.ac.ir).

2. ماجستير في إدارة المصادر الإنسانية، جامعة شيراز، (mobasheri1728@yahoo.com).

3. أستاذ مساعد في قسم إدارة السياحة في جامعة شيراز، (z.moaven@shirazu.ac.ir).

4. أستاذ مساعد في قسم إدارة السياحة في جامعة شيراز، (f.shekari@shirazu.ac.ir).

بيان مستقبل وثيقة رؤية السعودية (٢٠٣٠م) وتأثيرها في إدارة الحجّ

علي أكبر فهمي^١

الملخص

كانت وما تزال دراسة تصرّفات الحكومة السعودية باعتبارها الدولة التي تحتضن الحرمين الشريفين والتكهن بأفعال رجال السياسة في تلك البلاد، الموضوع الأهمّ في مجال الدراسات العلمية للباحثين في العلوم السياسية. وفي هذه المقالة سعى كاتبها إلى الاستعانة بأسلوب كتابة السيناريوهات لبيان المستقبل القصير المدى للسياسة العامّة للنظام السعوديّ المتمثلة في ما يُسمّى بوثيقة رؤية السعودية لعام (٢٠٣٠م) والتي ستؤثر بلا شكّ في مسألة إدارة الحجّ كذلك.

والسؤال الأصليّ المطروح في هذه المقالة هو: "ما التأثير الذي سيخلّفه كلّ واحد من السيناريوهات المحتملّة فيما يخصّ رؤية (٢٠٣٠م) في مراسم الحجّ؟". ويُعدّ أسلوب كتابة السيناريوهات أحد الأساليب البحثية للخوض في موضوع دراسة المستقبل حيث لا تؤخذ بعين الاعتبار فرضية مُعيّنة - كما في سائر الأساليب البحثية في المجال المذكور - فتلك السيناريوهات تصنّف وفق الأسلوب المعروف بـ(جيمز ديتور) الذي يستند إلى عنصر النجاح والإخفاق أو التطبيق الناقص للبرامج والقرارات الخاصّة بأل سعود.

وتهدف هذه المقالة إلى تقديم صورة متكاملة عن المستقبل الذي تُؤخذ جميع أبعاده بنظر الاعتبار، وقد تمّ وضع السيناريو بشكل يشمل كلّ الأحداث الواسعة المحتملّة، ويمكن القول إنّ الإطار الموضوع سيتضمّن كلّ حدّث يمكن أن يحصل في السنوات القادمة. ومن شأن تلك الحوادث التي ستقع في السنوات القادمة أن تُحدّد السيناريو المناسب والأقرب إلى الواقع، وأمّا وضع السيناريوهات الأخرى فالهدف منه هو أن يستعدّ السياسيون لمواجهة الظروف الطارئة المختلفة.

الكلمات المفتاحية: المملكة العربية السعودية؛ الحجّ؛ دراسة المستقبل؛ كتابة السيناريو؛ السياسة العامّة لأل سعود؛ وثيقة الرؤية لعام (٢٠٣٠م).

١. ماجستير في العلوم السياسية، جامعة طهران (aliakbar7091@gmail.com).



English Abstracts

The Future Research of the Effects of the Saudi Arabia's Vision 2030 Document on the Hajj Management

Ali Akbar Fahimi¹

Abstract

The study of the behaviors of the Saudi government, as the host state of al-Haramayn al-Sharifayn, and the prediction of the actions of state rulers have always been important topics in the scientific studies of policy researchers. In this article, an attempt is made, using the scenario-writing method, to discuss the short-term future of the Saudi regime's macro-policies based on the Vision 2030 which also affects the management of the Hajj. The main question of the article is what effects each of the possible scenarios about the Vision 2030 has on the Hajj? Scenario writing is one of the research methods in future research in which, like other methods of future research, there is no hypothesis. The scenarios are formulated according to the James Dittor's method and are based on the success, failure, or incomplete implementation of the Saudi government's plans and programs. The purpose of this article is to fully visualize the future in such a way that all its dimensions are considered. The scenarios were designed in such a way that covered a range of upcoming events and it can be claimed that happenings in the coming years will fit within the framework of these scenarios. These are the events of the coming years that will show which scenario is closer to reality but scenario writing is done to prepare policymakers for different situations.

Keywords: Saudi Arabia, Hajj, future research, scenario writing, Al Saud's macro policies, Vision 2030.

1. Master in Political Science, University of Tehran (aliakbar7091@gmail.com).

The Meta-synthesis of Factors Affecting the Development of Religious Tourism

Moslem Bagheri¹, Ali Asghar Mobasheri², Zahra Moaven³, Fatemeh Shekari⁴

Abstract

Considering the importance of religious tourism as one of the fastest-growing types of tourism in the world and its capacity to be used as a suitable instrument for the development of destinations enjoying religious tourism and due to the importance and necessity of identifying the factors affecting the development of this type of tourism, this study was conducted to identify the factors affecting the development of religious tourism. The results of data analysis, collected by the meta-synthesis method in this qualitative study, show that the factors affecting the development of religious tourism can be divided into two main dimensions: leading factors (with five components of economic, political/governance (managerial), sociocultural, the prerequisites/necessary infrastructures, and the driving factors of the tourist) and deterrent factors (with five components of economic, sociocultural, political /governance (managerial), environmental, and failure to meet the prerequisites and necessary infrastructures). The findings can be useful guidelines for managers and policymakers of the religious tourism industry in the state and for other researchers.

Keywords: tourism, religious tourism, development of religious tourism, meta-synthesis.

-
1. Associate Professor, Department of Tourism Management, Shiraz University, (corresponding author), (bagherimoslem@shirazu.ac.ir).
 2. Master in Human Resource Management, Shiraz University, (mobasheri1728@yahoo.com).
 3. Assistant Professor, Department of Tourism Management, Shiraz University, (z.moaven@shirazu.ac.ir).
 4. Assistant Professor, Department of Tourism Management, Shiraz University, (f.shekari@shirazu.ac.ir).

jurisprudential analysis and critique of the eternal sanctity of marriage in ihram

Abolfazl Alishahi Ghalejoghi¹

One of the important contracts in sharia is marriage, for which conditions and obstacles have been considered, in the sense that the sharia has not allowed the conclusion of this contract at any time. One of these times when the marriage contract is void, and in addition to the status quo, it also has the obligatory sanctity, the marriage contract is in ihram. In this regard, the jurists believe that if this contract is concluded with the knowledge of sanctity, in addition to the obligatory sanctity and the ruling of invalidity, it also brings eternal sanctity in the sense that the parties cannot leave the ihram and relocate. Get married. In this research, with a descriptive-analytical method, after examining and proposing various views about eternal sanctity, he has examined and analyzed the reasons for sanctifying a contract in ihram and has reached the conclusion that these evidences are not convincing and They do not have the ability to prove such eternal dignity. Therefore, the non-perpetual sanctity of marriage in ihram is in accordance with the original principle of permission, which is proven.

1. Associate Professor of Theology of Farhangiyān University (alishahi88@gmail.com)

Shiblī's Hadith on the Secrets of the Hajj Shiites' Narration or Sufis' Story?

Ahmad Khomehyar¹

Abstract

Some recent Shia texts narrate a conversation taken place between Imam Zein al-Abedin (AS) and a man named "Shiblī" through which the Imam interprets the rituals of the Hajj and its spiritual secrets in a mystical way. This narration has been cited by the contemporary Shia authors since Muḥammad Nūrī narrated it in *Mustadrak al-wasā'il*. However, there are several ambiguities about the document and validity of this narration and the nature of the man addressed by the Imam (AS) about which Shia authors have not reached a definite and clear conclusion. The findings of this study show that in the ancient Sufis' texts and sometimes other popular sources, there are different versions of this dialogue, but with a similar structure, in most of which, a mystical interpretation of the Hajj rites is narrated by one of the Sufi shaykhs in the format of a dialogue between Junaid Baghdadi and his disciple, Abū Bakr al-Shiblī, two prominent Sufis of the Baghdadi school of Sufism in the 3rd and 4th centuries AH, or between Shiblī and another Sufi. Also, a more detailed Shia version, probably in the later periods, was found its way into the Shia texts as a dialogue between Shiblī and Imam Zein al-Abedin (AS).

Keywords: secrets of the Hajj, Mursal Narrations, Imam Zein al-Abedin (AS), Shiblī, Junaid Baghdadi, Sufism, Shiism.

1. Ph.D. in Islamic History and Civilization, University of Tehran, (ahmad.khomehyar@gmail.com).

The Functionality and Analysis of the Reasons for Issuing Traditions on Affordability

Hamid Moazzeni Bistagani¹

Abstract

The obligation of the Hajj depends on the realization of affordability. There are traditions and hadiths about the nature of affordability and its realization. These traditions can be considered in two ways. First, their functionality with two possibilities: the traditions were issued for interpretation and the Sharia ruler was able to forge the religious term or they were issued for compliance and the Sharia ruler was able to explain the customary concept of the subjects and the elements mentioned in the traditions are only examples of that concept. The second aspect, contemplative and related to the customary meaning of affordability, is the reason for the issuance of traditions and hadiths for interpreting and explaining affordability, while affordability is the subject in its customary sense. In this research, written in a descriptive-analytical method, it was proved that the function of this traditions is to explain the conventional customary meaning. There is also no way to reject this explanation, but for a variety of reasons, such an explanation is wise.

Keywords: Hajj, customary affordability, religious affordability, interpretation aspect, compliance aspect.

1. Level 4 of Seminary and Ph.D. in Jurisprudence and Fundamentals of Islamic law, Zahedan University, (Moazzeni62@gmail.com).

The Rule of the ‘Umra al-Tamattu in the Case of Leaving Mecca before Performing the Hajj

Hesam al-Din Rabbani¹

Abstract

This article seeks to look at the rules of the ‘Umra al-Tamattu, assuming that the pilgrim leaves Mecca before performing the Hajj al-Tamattu. In this case, if the pilgrim returns to Mecca in the same lunar month considered for performing the ‘Umra, according to Imamiyyah jurists, his ‘Umra al-Tamattu is valid. Of course, some contemporary jurists believe that the ‘Umra al-Tamattu of a pilgrim, who leaves Mecca without an excuse, is invalid. However, the rule of the ‘Umra al-Tamattu in the case of returning beyond the month of the performance of the ‘Umra is disputed; although the well-known jurists, in this assumption, focus on the necessity of re-performing the ‘Umra, with the intention of tamattu. However, some contemporary jurists do not consider ihram and performing the ‘Umra necessary for re-entry unless the obligated pilgrim passes the Mīqāt. Some others consider the necessity of re-performing the ‘Umra thirty days after performing the first ‘Umra. Assuming that the pilgrim enters Mecca beyond the month of departure and after less than a month, they find it necessary to re-perform the ‘Umra al-Tamattu as a precaution. The finding of this library-based study, conducted with software and the analysis of evidence, show that the issue in question is affected by the rule of leaving Mecca after the ‘Umra al-Tamattu and the criterion in the permission to enter Mecca without ihram. In any case, according to the necessity of re-performing the ‘Umra with the intention of tamattu, due to entering Mecca beyond the lunar month, performing the ‘Umra is closer to the right deed.

Keywords: tamattu, leaving Mecca, ‘Umra, Lunar Month, guidance forbidding.

1. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Law, Faculty of Theology, Qur’an and Hadith University, (hesamrabbani921@yahoo.com).

The Review of the Generalization of the Rules of the Shrine of Mecca to Mosques in Non-permissibility of the Implementation of the Hadd

Ali Mohammadian¹ and Saifullah Ahadi²

Abstract

According to Imamiyyah jurists, the implementation of *ḥadd* (definite punishment) and *qiṣāṣ* (blood ransom) in the case of a criminal, taken refuge to the Shrine of Mecca, is prohibited; rather, in this case, by imposing some restrictions, he should be forced to leave the Shrine and then the sentenced punishment should be implemented. Apart from this rule, confirmed by the jurists' consensus together with lots of narrated documents, there is no valid devotional consensus about other holy places. The other places, where some jurists find the implementation of the *ḥadd* haram or reprehensible, are the mosques of Muslims. Considering the importance of enforcing the legal *ḥudūd*, according to Sharia teachings and due to the controversial documents of such a view, this problem-oriented and descriptive-analytical article discussed the jurists' arguments, rejected all of them and found the permissibility of the implementation of the *ḥudūd* more compatible with the peculiarities and generalities of the reasons for the implementation. Of course, the author considered the issue in the light of the secondary titles and emphasized that in the case of titles, such as the weakness of religion, the implementation of the *ḥudūd* must be stopped with the discretion of the ruler of Sharia.

Keywords: ḥudūd, implementation of ḥudūd, the Shrine of Mecca, mosques, weakness of religion.

-
1. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Law, Bozorgmehr University, Ghaenaat, mohamadian@buqaen.ac.ir.
 2. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Law, Shahid Madani University, (Azerbaijan ahadi@azaruniv.ac.ir).

The Use of Aromatic Detergents in the State of Ihram¹

Mehdi Sajedi², Mohammad Rasool Ahangaran³

Abstract

This research investigates the imperative and positive rules of using aromatic detergents in the state of *ihram*. According to *Imamiyyah* jurists, the *muhrim* should refrain from using deodorants for his clothes and body as well as inhaling a pleasant odor. In this case, according to contemporary jurists, it is not permissible to use fragrant detergents in the state *ihram* to wash the body, but the *muhrim* is allowed to use them to wash clothes. *Imamiyyah* jurists also believe that in the case of using deodorants, sacrifice becomes obligatory on the *muhrim*. The findings of this library-based research, conducted by software and analysis of evidence, show that the contemporary jurists' opinion is difficult to be agreed with; and according to narrations, the *muhrim* should avoid perfuming the body with anything essentially used for aromatizing (such as perfumes, deodorants, and fragrant plants) but smelling fragrant flowers, fruits, and vegetables is permissible. He is also allowed to use substances not mainly applied for perfuming. In this case, the use of fragrant hygienic detergents that contain the essence of fruits and flowers is permissible to wash the body and reprehensible in the case of having a pungent odor because the main purpose of using these substances is washing and not deodorizing the body. In addition, the essence used in these substances, is taken from fruits and flowers and, according to narrations, is permissible to be smelled.

Keywords: aromatic detergents, fragrant, *ihram*, flower, deodorant.

-
1. Taken from the corresponding author's doctoral dissertation.
 2. Ph.D. student in Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, University of Tehran, Farabi Campus (corresponding author), mehdisajedi85@yahoo.com.
 3. Professor, Faculty of Theology, University of Tehran, Farabi Campus, (ahangaran@ut.ac.ir).

Hajj and Ziārah Research Journal

Quarterly, No.12, Spring 2021

- **License Holder:** Representative of the Supreme Leader in Hajj and Pilgrimage
- **Chief Director:** Sayyed Ali Ghazi Askar
- **Editor-in-Chief:** Sayyed Mahdi Alizadeh Mousawi
- **Executive Manager:** Abazar Nasr Esfahani

Editorial Board:

Rasoul Jafarian Professor, Tehran University
Reza Mokhtari Professeor and Researcher in University and Seminary of Qom
Mohammad Hadi Yousofi Qaravi Professeor and Researcher
Mohammad Ali Mahdavi rad Associate Professor, University of Tehran
Ahmad Moballeghi Associate Professor of Islamic Denominations University
Seyyed Mahdi Alizadeh Moosavi Factually Member of Hajj and Ziyarat Research Center
Reza Andalibi Director of The Department of Jurisprudence and Law
Gholamreza Rezaei Member of The Department of Theology and Sciences of Hajj
Mohammad Saeed Nejaati Member of The Department of History and Seerah of The Academy of Hajj and Pilgrimage

Address: Qom, Ammar- e - Yaser Blv., Shahid Qoddosi Ave. 11th St.

ZIP Code:3719158489, *Hajj and Ziyarat* Research Center

Website: journal.hzrc.ac.ir

Tell: 025 37186546

ISSN: 2538- 1768