

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## پژوهش‌نامه حج و زیارت

فصلنامه علمی - پژوهشی

سال هفتم، شماره سوم، پاییز ۱۴۰۱، پیاپی ۱۸

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

پژوهشکده حج و زیارت

مدیر مسئول: سیدعلی قاضی‌عسکر

سر دبیر: 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: [journal.hzrc.ac.ir](http://journal.hzrc.ac.ir)

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.

## شیوه‌نامه 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، پردازد.
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 دریافت‌شده، 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، درون‌متنی 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 می‌شود.
۳. دو اثر یک نویسنده که در یک سال منتشر شده باشد، با ذکر حروف الفبا بعد از سال انتشار، از یکدیگر متمایز می‌شود.
۴. اگر تعداد مؤلفان بیش از سه نفر باشد، تنها نام خانوادگی نویسنده اول ذکر شده، از عبارت «و دیگران» استفاده می‌شود؛ (مانند: رضایی و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۷۵)
۵. در صورتی که نام نویسنده اثر، معلوم نباشد، نام کتاب درج می‌شود و در صورتی که سال چاپ معلوم نباشد، عبارت «بی‌تا» به جای تاریخ چاپ، آورده می‌شود.

## 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 می‌شود:
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. پایان‌نامه: نام خانوادگی دانشجوی، نام (سال دفاع)، عنوان پایان‌نامه به صورت تیره (بولد)، پایان‌نامه، مقطع تحصیلی، دانشگاه، دانشکده، رشته.
  ۵. پایگاه اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، «عنوان مقاله یا موضوع»، نام وب‌سایت (آدرس اینترنتی).
  ۶. لوح فشرده: نام خانوادگی، نام، (سال انتشار)، عنوان، نام لوح فشرده، محل نشر، نام ناشر.

## فهرست

- امکان سنجی سرایت احکام اماکن مقدس به مقادیر توسعه یافته ..... ۷  
مهدی ساجدی و حسام‌الدین ربانی
- بررسی فقهی نقش مسجدالحرام در احرام حج تمتع ..... ۲۵  
مهدی درگاهی
- ارزیابی فقهی جواز اخذ اجرت در حج نیابتی مستطیع ..... ۵۱  
محمدباقر کرملاجعب و حمید مؤذنی بیستگانی
- ماهیت و هنجارهای حقوقی حاکم بر قبرستان بقیع در فقه و حقوق  
بین‌الملل؛ با تاکید بر حقوق بین‌الملل اسلامی ..... ۷۷  
سمیه آقایی‌نژاد و سیدمحسن قائمی خرق
- آستانگی در معماری زیارت ..... ۱۰۵  
زهره مقدادی، سیدابوالقاسم حسینی (ژرفا)، هادی ندیمی و سیدمحمدحسین نواب
- مطالعه رابطه سلامت معنوی با سلامت اجتماعی گردشگران مذهبی  
شرکت‌کننده در پیاده‌روی اربعین ..... ۱۴۵  
زهره معاون، مجید موحدمجد، زینب نیک‌نجات و سحر حجتی‌فر
- چکیده عربی ..... ۱۶۹
- چکیده انگلیسی ..... ۱۷۷



# امکان سنجی سرایت احکام اماکن مقدس به مقادیر توسعه یافته

مهدی ساجدی<sup>۱</sup> و حسام‌الدین ربانی<sup>۲</sup>

## چکیده

در آیات و روایات اسلامی برخی از اماکن دینی - مانند شهر مکه، مسجدالحرام و مسجدالنبی - از قداست و احکام خاصی برخوردار است؛ مثلاً مکلفی که غسل بر او واجب شده مجاز نیست بدون طهارت به این دو مسجد وارد شود یا متمتع پس از اتمام اعمال عمره تمتع، مطلقاً یا در فرض خوف فوت حج نباید از شهر مکه خارج شود. باید توجه داشت که این اماکن مقدس در طول تاریخ و گذر زمان با توسعه و تحول همراه بوده و مساحت و محدوده آنها افزایش یافته است. از این رو ترتب احکام مختص به این مکان‌ها بر محدوده افزایش یافته آنها محل تردید است. این تردید باعث شده تا برخی از فقها احکام اختصاصی این مکان‌ها را فقط بر محدوده قدیم آن جاری بدانند و برخی دیگر معتقد شوند، توسعه تأثیری بر ترتب حکم شرعی ندارد. نتایج حاصل از این تحقیق، که به صورت کتابخانه‌ای و نرم افزاری و با تحلیل ادله صورت گرفته، حاکی از این است که توسعه اماکن مقدس تأثیری بر حکم مختص به این مکان‌ها ندارد و در این باره حق به جانب فقیهانی است که معتقدند: «مادامی که عرفاً عنوان بر محل توسعه یافته از این مکان‌ها صادق است، حکم شرعی مترتب می‌شود».

**کلیدواژه‌ها:** توسعه، قدیم، جدید، مسجدالحرام، مکه.

۱. استادیار دانشکده معارف اسلامی دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران (نویسنده مسئول)

(mehdisajedi85@yahoo.com)

۲. استادیار دانشکده معارف اسلامی دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران.

(hesamrabbani921@yahoo.com)

برخی از مکان‌های مذهبی بر اساس فضیلت‌هایی که در روایات برای آنها بیان شده،<sup>۱</sup> از احترام و قداست خاصی برخوردارند. همچنین فقیهان امامیه احکام شرعی خاصی درباره این مکان‌ها بیان کرده‌اند که هر مکلفی ملزم به رعایت آنهاست؛ برای نمونه درباره مسجد الحرام در روایات و کتب فقهی چنین آمده که «داخل شدن بدون غسل در این مسجد مقدس حتی به صورت ورود از یک در و خروج از در دیگر جایز نیست» (محقق حلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۲۶؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۸۲؛ صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۵۵؛ امام خمینی، بی تا، ج ۱، ص ۵۳) و «ثواب خواندن نماز واجب در این مسجد معادل ثواب صد هزار نماز در غیر این مسجد است». (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۱۵؛ ابن براج، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۷۷؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۲۶؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۲۸)

همچنین یکی از احکام اختصاصی شهر مقدس مکه، عدم جواز ورود بدون احرام به این شهر است. (علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۱۸۲؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۷، ص ۳۸۰؛ مازندرانی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۶۲۵؛ نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۱، ص ۱۹۳؛ صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق، ج ۱۸، ص ۱۲۵؛ گلپایگانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۲۰)

مشهور فقیهان امامیه معتقدند: «متمتع نباید پس از اتمام عمره تمتع و قبل از

۱. برای نمونه در باره فضیلت مسجد کوفه در روایات چنین آمده: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ وَعَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنِ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ عُمَرُو بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْخُرَازِيِّ، عَنْ هَارُونَ بْنِ خَارِجَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «...مَا مِنْ عَبْدٍ صَالِحٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا وَقَدْ صَلَّى فِي مَسْجِدِ كَوْفَانَ حَتَّى أَنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَمَّا أَسْرَى اللَّهُ بِهِ، قَالَ لَهُ جَبْرِئِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: تَدْرِي أَيْنَ أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ السَّاعَةَ؟ أَنْتَ مُقَابِلُ مَسْجِدِ كَوْفَانَ، قَالَ: فَاسْتَأْذَنَ لِي رَبِّي حَتَّى آتَيْتُهُ، فَأَصَلَّ فِيهِ رَكَعَتَيْنِ، فَاسْتَأْذَنَ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - فَأَذِنَ لَهُ، وَإِنَّ مِمْتَنَةَ لِرُؤُوسَةٍ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ، وَإِنَّ وَسَطَهُ لِرُؤُوسَةٍ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ، وَإِنَّ مَوْخَرَهُ لِرُؤُوسَةٍ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ، وَإِنَّ الصَّلَاةَ الْمَكْتُوبَةَ فِيهِ لَتَعْدِلُ أَلْفَ صَلَاةٍ، وَإِنَّ النَّافِلَةَ فِيهِ لَتَعْدِلُ خَمْسِينَ صَلَاةً، وَإِنَّ الْجُلُوسَ فِيهِ بِغَيْرِ تَلَاوَةٍ وَلَا ذِكْرِ لِعِبَادَةٍ، وَلَوْ عَلِمَ النَّاسُ مَا فِيهِ، لَأَتَوْهُ وَلَوْ حَبْوًا. (كليني، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۶۵۹)



ادای حج، از این شهر خارج شود». (ابن حمزه، ۱۴۰۸ق، ص ۱۷۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۳۸ و ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۰۰؛ حلی (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)

مسجد شجره یکی از میقات‌هایی است که نبی مکرم اسلام ﷺ معین کرده‌اند و حاجیان نمی‌توانند بدون احرام از آن میقات بگذرند. (علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۱۸۳؛ صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق، ج ۱۸، ص ۱۰۷) مسجد کوفه و حائر حسینی (زیارتگاه عاشقان ابوالفضل علیه السلام) از دیگر مکان‌های مقدسی است که مسافر مخیر است در این مکان‌ها نماز خود را تمام یا قصر ادا کند. (علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۳۶۵؛ شهید ثانی، بی‌تا، ص ۳۹۷؛ سیستانی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۰۰)

بی تردید اماکن مقدسی که از آنها نامبرده شد، در طول تاریخ توسعه یافته‌اند و بر گستره و محدوده اولی آنها در زمان تأسیس افزوده شده است. این توسعه سبب شده تا عده‌ای از فقها در ترتب حکم خاص به این مکان‌ها، بر مقادیر توسعه‌یافته تردید کنند و به لزوم انجام دادن اعمال، ولو از باب احتیاط، در محدوده قدیم حکم کنند.

اکنون سؤال این است که احکام شرعی مربوط به اماکن مقدس، به قسمت‌های قدیم این مکان‌ها اختصاص دارد یا در تمام محدوده آنها با همه گسترش و توسعه‌ای که در آنها ایجاد شده قابل جریان است؟ به دیگر سخن آیا توسعه این مکان‌های دینی مانع از ترتب حکم شرعی آنها بر مقادیر توسعه‌یافته، ولو از باب احتیاط، است یا توسعه و افزایش محدوده، مانعی بر جریان حکم شرعی خاص این مکان‌ها در قسمت گسترش‌یافته نیست؟ قبل از پاسخ به این پرسش مناسب است آرای فقها را در برخی از مصادیق موضوع مذکور بررسی کنیم.

## ۱. آرای فقها

### الف) احرام در مسجد شجره

مراجعه به آرای فقیهان متقدم و متأخر امامیه گویای این نکته است که میقات بودن «حلیفه» (مسجد شجره) نزد آنان اختلافی نبوده و تنها مطلبی که درباره احرام از میقات ذوالحلیفه بحث شده است، لزوم احرام از منطقه‌ای که مسجد شجره در آن واقع شده یا از خود مسجد است. (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۳۱۲؛ صاحب جواهر، ۱۴۰۴، ج ۱۸، ص ۱۰۸؛ حکیم، ۱۴۱۶ق، ص ۹۸؛ آملی، ۱۳۸۰ق، ج ۱۲، ص ۳۸۸) درباره احرام از قسمت قدیم یا توسعه یافته مسجد بحثی صورت نگرفته است. اما با این وجود در آرای فقیهان معاصر، بحث از حد مسجد شجره و محدوده قدیم و جدید آن دیده می‌شود و برخی از فقها معتقد شده‌اند حج گزار از باب احتیاط در قسمت قدیم مسجد شجره محرم شود. (مظاهری، ۱۳۹۷ش، ص ۱۱۵)

### ب) استظلال در مکه

در بحث از استظلال مُحرم در حال سیر نیز عمده مباحث فقیهان متأخر بر مسئله جواز و عدم جواز استظلال در حال سیر در مکه متمرکز شده است، (آملی، ۱۳۸۰ق، ج ۱۲، ص ۵۹۱؛ خوئی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۲۴۲) اما فقیهان معاصر درباره محدوده مکه (محدوده قدیم و جدید) نیز بحث کرده‌اند. (تبریزی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۳۳۱؛ مظاهری، ۱۳۹۸ش، ص ۶۰ و ۶۱)

### ج) تخییر مسافر بین قصر و اتمام نماز در مسجد الحرام، مسجد النبی، مسجد کوفه و حائر حسینی

غالب فقیهان امامیه در بحث از اماکن مقدسی که مکلف در آنها بین قصر و اتمام منخیر است، سخنی از محدوده و قسمت جدید و قدیم مطرح نکرده‌اند، اما با این وجود، برخی از فقیهان تخییر را، ولو از باب احتیاط، به قسمت‌های قدیم و قبل از توسعه در این اماکن مقدس اختصاص داده‌اند. (کاشف الغطاء،

۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۳۴۶؛ تبریزی، ۱۴۲۷ق، ج ۵، ص ۱۴۵؛ بهجت، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۵۹۷؛ مظاهری، ۱۳۹۸ ش، ص ۲۱۷)

## ۲. ادله اقوال

عمده فقیهان امامیه در بحث از حکم شرعی مربوط به اماکن مقدس، درباره علت اختصاص این احکام به محدوده قدیم، استدلال خاصی را مطرح نکرده‌اند، اما ممکن است بتوان از طرف آنان، به ادله ذیل استناد کرد:

### الف) روایات خاص و تنقیح مناط

در برخی از روایات حکم خوابیدن در مسجدالحرام بیان شده است؛ برای مثال زراره از امام باقر علیه السلام چنین نقل می‌کند: «...هرآینه خوابیدن در مسجدالحرام در محدوده‌ای که در زمان رسول خدا بود مکروه است، اما خوابیدن در این موضع از مسجد ایرادی ندارد».<sup>۱</sup> (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۷۰) مطابق با این روایت نهی از خوابیدن در مسجدالحرام به قسمت‌های قدیمی مسجد، که در زمان رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله وجود داشته، اختصاص دارد و قسمت‌های توسعه‌یافته در زمان راوی را شامل نمی‌شود.

گرچه موضوع روایت، خوابیدن در مسجدالحرام است، اما به نظر می‌رسد خوابیدن خصوصیت ندارد و آنچه در ترتب حکم مسجدالحرام مؤثر است، تحقق عنوان «مسجدالحرام» است و این عنوان مطابق با روایت، از نظر شارع محدود به حدی است که در زمان رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله وجود داشته است. از این رو می‌توان نتیجه گرفت که ملاک در ترتب حکم شرعی بر مسجدالحرام، محدوده‌ای است که در عصر تشریح وجود داشته، و احکام شرعی فقط بر همان

۱. عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ حَرِيزِ بْنِ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: مَا تَقُولُ فِي النَّوْمِ فِي الْمَسْجِدِ؟ فَقَالَ: لَا بَأْسَ بِهِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدَيْنِ - مَسْجِدِ النَّبِيِّ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ. قَالَ: وَكَانَ يَأْخُذُ بِيَدِي فِي بَعْضِ اللَّيْلِ فَيَتَّجِعِي نَاجِيَةً ثُمَّ يَجْلِسُ فَيَتَحَدَّثُ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ قَرِيبًا نَامًا وَنَمْتُ، فَقُلْتُ لَهُ فِي ذَلِكَ فَقَالَ: إِنَّمَا يَكْرَهُ أَنْ يَنَامَ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي كَانَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ، فَأَمَّا النَّوْمُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ فَلَيْسَ بِهِ بَأْسٌ.

محدوده قابل انطباق است. همچنین ممکن است گفته شود از آنجا که توسعه مسجدالحرام خصوصیت و ویژگی ندارد، چنانچه در هر مکان مقدس دیگری توسعه و گسترشی اتفاق افتد، ملاک در ترتب حکم خاص آن مکان، بخش قدیمی آنجاست.

### ب) اصل عملی احتیاط

مسلم است که روایات احکام خاصی را نسبت به این مکان‌ها بیان کرده‌اند. در صورتی که مکلف، تکلیف خود را در محدوده قدیم، که یقین دارد عنوان بر آن صادق است، به انجام رساند، یقین به براءت ذمه پیدا می‌کند، اما یقین مزبور با ادای تکلیف در خارج از این محدوده حاصل نمی‌شود. ازاین‌رو یقین به اشتغال ذمه به تکلیف، براءت یقینی را می‌طلبد و براءت یقینی با انجام دادن تکلیف در محدوده قدیمی این اماکن مقدس حاصل می‌شود.

### ج) واقعیت خارجی بودن مکان‌های مقدس

مکان‌های مقدسی مانند شهر مکه، مسجدالحرام، مسجد کوفه و... عناوین عامی نیستند تا دارای افراد و مصادیق متعدد باشند و احکام مترتب بر آنها مانند قضایای حقیقیه، تابع اطلاق اسم و عنوان باشد. بلکه این مکان‌های مقدس به عنوان پدیده و واقعیت خارجی موجود در عصر تشریح، موضوع حکم قرار گرفته‌اند. ازاین‌رو احکام شرعی در خصوص این مکان‌ها بر محدوده‌ای که در زمان شارع وجود داشته حمل می‌شود. برخی از فقیهان معاصر نیز در ارتباط با ترتب حکم تخییر بین قصر و اتمام بر قسمت قدیم مسجدالحرام چنین نگاشته‌اند:

در صورت چشم‌پوشی از آنچه گفتیم (تخییر بین قصر و اتمام در تمام مکه و مدینه و نه خصوص مسجدالحرام و مسجدالنبی) باید چنین گفت که لازم است در اجرای این حکم، مسجدالحرام و مسجدالنبی را مطابق با حدی که در زمان ائمه علیهم‌السلام داشته‌اند در نظر گرفت و نمی‌توان حکم مزبور را از آن مقدار، به

مقادیر توسعه یافته سرایت داد؛ زیرا ضروری است که مسجدالحرام و مسجدالنبی دو واقعیت خارجی هستند که در آن زمان بوده و متعلق حکم واقع شده‌اند و این دو، عنوان عامی مثل «مسجد» ندارند تا مانند قضایای حقیقیه، تابع اطلاق آن اسم و عنوان در هر زمان باشند.<sup>۱</sup>

### ۳. نقد و بررسی و بیان قول مختار

به نظر می‌رسد ادله‌ای که ممکن است به عنوان دلیل بر ترتب احکام شرعی بر محدوده قدیم اماکن مقدس به آن استناد شود خالی از مناقشه نباشد. از این رو لازم است به ترتیبی که بیان شد بررسی شوند.

#### بررسی دلیل اول (روایات خاص و تنقیح مناط)

اولین دلیل (روایت زراره) از جهات مختلف قابل مناقشه است:

۱. به نظر می‌رسد فقره «إِنَّمَا يَكْرَهُ أَنْ يَنَامَ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي كَانَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ، فَأَمَّا النَّوْمُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ فَلَيْسَ بِهِ بَأْسٌ» در روایت زراره، کلام راوی و نتیجه‌گیری خود اوست، از این رو از حجیت و اعتبار، برخوردار نیست و در نتیجه قابل استناد نیست؛

۲. با قطع نظر از اشکال اول و پذیرش این مطلب که فقره مورد گفت‌وگو کلام امام علیه السلام باشد، احتمال دارد حکم مزبور فقط به موضوع خوابیدن در مسجدالحرام اختصاص داشته باشد و نتوان از آن الغای خصوصیت کرد؛ زیرا چه بسا خوابیدن در قسمت قدیم مسجد از این جهت که هتک حرمت کعبه محسوب شده و مانع طواف طواف‌کنندگان بوده است جایز نبوده است خصوصاً با توجه به این نکته که مسجدالحرام در زمان راوی، توسعه یافته و اطراف کعبه و محدوده اصلی طواف در آن زمان، قسمت قدیم مسجدالحرام را تشکیل می‌داده است.

۱... لو أعمضنا عما ذكرناه فاللزام هو الاقتصار على الحد الذي كان في زمن الأئمة عليهم السلام، و لا يمكن التعدى عن ذلك الى المقدار الموسع فيه، ضرورة أن مسجد الحرام و مسجد النبي صلى الله عليه وآله، إنما هو أمر خارجي، و ليس من قبيل الموضوع في القضايا الحقيقية حتى يؤخذ بإطلاقه في أي عصر و زمان. (میلانی، محاضرات فی فقه الإمامیه، ص ۳۲۰)

شاهد بر خصوصیت داشتن خوابیدن نیز روایاتی است که نماز طواف در هر نقطه از مسجدالحرام را جایز می‌شمرد؛ مثلاً اسحاق بن عمار از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که حضرت فرمودند:

پدرم پیوسته می‌فرمود: هر کس که به این خانه هفت مرتبه طواف کند و دو رکعت نماز طواف در هر جایی از مسجد که خواست بخواند خداوند متعال برای او شش هزار حسنه ثبت می‌کند...<sup>۱</sup> (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۴۱۱؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۳، ص ۳۰۳)

از طرفی گزارش‌های تاریخی (ازرقی، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۲) حاکی از این است که محدوده مسجدالحرام در زمان امام صادق علیه السلام گسترش فراوانی یافت. بنابراین طبق این روایت، جواز ادای نماز در هر جای مسجد شامل قسمت‌های توسعه یافته در زمان راوی نیز می‌شده است.

۳. با فرض پذیرش «عدم خصوصیت برای خوابیدن» هم نمی‌توان اثبات کرد که احکام مسجدالحرام مختص قسمت قدیم آن است؛ زیرا به نظر می‌رسد حکم کراهت خوابیدن در قسمت قدیم مسجد از جهت توسعه و عدم توسعه یا قدیم و جدید بودن نیست. بلکه از جهت مانعیت خوابیدن از طواف سایرین است که این مانعیت در قسمت قدیم اتفاق می‌افتد و قدیم بودن محدوده اصلی مسجد در این حکم دخیل نیست؛ به عبارت دیگر اگر خوابیدن در قسمت جدید و توسعه یافته مسجدالحرام هم مانع از طواف سایرین باشد خوابیدن در این قسمت‌ها نیز کراهت دارد.

#### بررسی دلیل دوم (اصل عملی احتیاط)

درباره اصل عملی احتیاط نیز می‌توان گفت، علت جریان این اصل این است که مکلف در شناخت موضوع حکم دچار تردید است. به دیگر سخن نمی‌داند موضوعی مانند مسجد شجره یا شهر مکه، فقط بر محدوده قدیم صادق است یا

۱. إِسْحَاقُ بْنُ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «كَانَ أَبِي يَقُولُ: مَنْ طَافَ بِهَذَا الْبَيْتِ أُسْبُوعاً وَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ فِي أَيِّ جَوَانِبِ الْمَسْجِدِ شَاءَ اللَّهُ لَهُ سِتَّةَ آلَافِ حَسَنَةٍ الْحَدِيثُ».

بر محدوده توسعه یافته نیز قابل اطلاق است؟ بنابراین اگر مکلف به موضوع حکم، علم پیدا کند، تردید او زایل شده و مجالی برای جریان اصل احتیاط باقی نمی ماند. اما نکته مهم این است که شناخت موضوع در چنین مواردی بر عهده کیست؛ فقیه، مکلف یا عرف خاص و کارشناس آگاه به موضوع؟

به نظر می رسد متولی شناخت موضوع، فقیه مجتهد است؛ چراکه موضوعاتی که متعلق حکم قرار گرفته در عین ساده بودن باید برای فهم دقیق جوانب آن و پاسخ دادن به فروعی که در ارتباط با آن مطرح می شود به ادله شرعی رجوع کرد؛ برای مثال درباره محدوده شهر مکه ممکن است فقیه بتواند با توجه به روایاتی که در موضوع قصر نماز در سفر وارد شده (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۵۰۰) ملاک در اطلاق شهر بر یک منطقه را از دید شارع کشف کند و آن را بر موضوع مورد گفت و گو تطبیق دهد؛ مثلاً در روایات ملاک قصر نماز، دور شدن مکلف از خانه های مسکونی شهر است؛ یعنی تا اندازه ای که خانه های مسکونی شهر، توسعه یافته است امکان اطلاق شهر وجود دارد و شارع نیز این اطلاق را پذیرفته است. بنابراین می توان این مفهوم را بر قسمت های توسعه یافته کنونی از شهر مکه نیز اطلاق کرد و این قسمت ها را نیز داخل در عنوان «شهر مکه» دانست.

ممکن است گفته شود این گونه کشف موضوع نوعی قیاس است؛ زیرا در این استدلال، بین نماز و حج مقایسه صورت گرفته و حکم یکی (نماز) به دیگری (حج) سرایت داده شده است.

پاسخ: بر این گونه استدلال و کشف موضوع از دید شارع، قیاس اطلاق نمی شود؛ زیرا در قیاس موضوع، در مقیس و مقیس علیه روشن و معلوم است و فقط حکم یک موضوع، از طریق قیاس به موضوع دیگر که حکمش مجهول است سرایت داده می شود، در حالی که در محل گفت و گو، بحثی از کشف حکم نیست و حکم موضوع در هر دو (نماز و حج) مشخص است و آنچه در باب حج نامعلوم است، مصداق خارجی و حدود موضوع است و از آنجا که همین

موضوع با حدی معلوم، در بابی دیگر متعلق حکم قرار گرفته، فقیه می‌تواند همان حدود را برای شناخت و تعیین موضوع در باب حج ملاک قرار دهد؛ چراکه موضوع حکم در هر دو باب یکی است.

به دیگر سخن موضوع حکم شرعی در هر دو (نماز و حج) «شهر» است، با این تفاوت که شارع در باب نماز، حد نهایی شهر را آخرین خانه‌های مسکونی دانسته، و مخفی شدن از خانه‌های شهر را ملاک قصر نماز قرار داده و در باب حج، بیرون رفتن از شهر مکه را بدون تعیین حدود شهر نهی کرده است. بنابراین با توجه به اینکه موضوع حکم، در هر دو باب یکی است و این احتمال وجود ندارد که شهر به عنوان موضوع قصر نماز با شهر به عنوان موضوع حرمت خروج متفاوت باشد، فقیه می‌تواند برای شناخت حد موضوع حکم در باب حج، از همان حد موضوع در باب نماز که شارع معلوم کرده استفاده کند؛ به عبارت دیگر شارع موضوع حکم شرعی را در یک باب فقه به صورت اجمال و در بابی دیگر به صورت تفصیلی بیان کرده است و فقیه از بیان تفصیلی شارع برای کشف حد موضوع در باب دیگر بهره می‌برد.

درباره مسجد شجره یا کوفه نیز این شبهه وجود دارد که آیا حکم این دو مسجد شامل قسمت‌های توسعه یافته هم می‌شود یا نه؟ در این فرض نیز فقیه می‌تواند با استناد به قرائنی، به عمومیت احکام شرعی نسبت به کل این مکان‌ها حکم کند؛ همان‌طور که برخی از فقها سرایت حکم مسجد به قسمت توسعه یافته مسجد الحرام را بعید ندانسته‌اند. (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۷، ص ۳۱۱) قرائنی مثل اینکه اگر صرف توسعه در محدوده این اماکن، موجب ایجاد تردید در صدق اطلاق عنوان، بر محدوده توسعه یافته شود باید این تردید، خود را در عصر ائمه علیهم‌السلام نشان دهد و به دلیل مبتلا به بودن مسئله، حداقل بخشی از سؤال روات به این مسئله اختصاص یابد که مثلاً مراد از مسجد شجره که احرام از آن لازم است، مسجد عصر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یا مسجد در حال حاضر است؟ در حالی که اثری از این گونه سؤالات در روایات دیده نمی‌شود.



اما در این باره نمی‌توان به روایاتی که توسعه مسجدالحرام را مانع از اطلاق عنوان و ترتب حکم ندانسته استناد جست؛ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۲۶)<sup>۱</sup> زیرا مفاد این روایات این است که توسعه اتفاق افتاده هنوز کمتر از محدوده واقعی و اولی مسجدالحرام است. بنابراین هرگونه توسعه که در زمان امام علیه السلام اتفاق افتاده، در واقع مسجدالحرام را به حد اولی خودش بازگشت داده و توسعه مورد گفت‌وگو محسوب نمی‌شود. مگر اینکه گفته شود مسجدالحرام در زمان حضرت ابراهیم علیه السلام دارای محدوده مشخصی نبوده است، وگرنه باید این محدوده را امام به صورت دقیق معین می‌کرد و همین تعیین اجمالی دلالت دارد بر اینکه مراد حضرت، تعیین حد شرعی برای مسجد نبوده است، بلکه ایشان درصدد بوده‌اند شبهه غصیت در محدوده توسعه‌یافته مسجدالحرام را برطرف کنند.

نتیجه: مادامی که شناخت موضوع برای فقیه ممکن باشد، رجوع به اصل عملی توجیهی ندارد.

#### بررسی دلیل سوم (واقعیت خارجی بودن مکان‌های مقدس)

اما نهایت دلیلی که قائل به اختصاص احکام شرعی به محدوده قدیمی این مکان‌ها می‌تواند ارائه دهد، استدلالی است که محقق میلانی تبیین کرده است مبنی بر اینکه مسجدالحرام یک واقعیت خارجی است که در زمان ائمه علیهم السلام وجود داشته است و نمی‌توان با آن مانند قضایای حقیقه رفتار کرد و تابع اطلاق اسم مسجدالحرام بر محدوده آن در هر زمان دانست.

به نظر می‌رسد استدلال فوق نیز اشکال دارد:

۱. واقعیت خارجی بودن مسجدالحرام و وجود در زمان ائمه علیهم السلام در صورتی مانع از ترتب احکام خاص این مسجد بر قسمت‌های جدید می‌شود که در

۱. عِلِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَبْرِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ: قَالَ لَهُ الطَّبَّارُ وَأَنَا حَاضِرٌ هَذَا الَّذِي زِيدَ هُوَ مِنَ الْمَسْجِدِ؟ فَقَالَ: «نَعَمْ إِنَّهُمْ لَمْ يَتْلُغُوا بَعْدُ مَسْجِدَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ».

همان زمان، محدوده‌ای شرعی برای مسجد تعریف شده باشد، درحالی که هیچ محدوده خاصی برای مسجدالحرام تعریف نشده است.

۲. مطابق گزارش‌های روایی تاریخی، توسعه‌هایی در زمان امام صادق علیه السلام در محدوده مسجدالحرام صورت گرفته که آن حضرت موافق بوده یا لا اقل نهی از حضرت گزارش نشده است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۲۶) این توسعه به همراه تأیید یا عدم ردع ایشان حاکی از این است که مسجدالحرام، محدوده خاص شرعی نداشته است؛ چراکه اگر می‌داشت باید نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله بیان می‌کرد و امام صادق علیه السلام نیز از افزودن بر آن محدوده، نهی می‌کرد.

گذشته از اینکه مطابق با برخی روایات، که پیش‌تر گذشت، امام علیه السلام محدوده اصلی مسجدالحرام را محدوده زمان حضرت ابراهیم علیه السلام بیان کرده‌اند که بیشتر از توسعه مسجدالحرام در زمان ایشان بوده است. (همان)

ممکن است گفته شود: محدوده‌ای که امام صادق علیه السلام برای مسجدالحرام مشخص کردند، همان محدوده‌ای است که در زمان حضرت ابراهیم علیه السلام به عنوان محدوده اصلی مسجد محسوب می‌شد؛ و با وجود اعلام چنین محدوده‌ای برای مسجدالحرام، شرعاً امکان افزودن بر آن وجود ندارد.

اما در پاسخ می‌توان گفت:

اولاً: مطابق با گزارش‌های تاریخی، در زمان حضرت ابراهیم علیه السلام تا زمان قُصی بن کلاب، خانه‌ای در اطراف کعبه نبوده و مسجدالحرام، دیوار یا علامت و نشانه خاصی که محدوده آن را مشخص کند نداشته است؛

ثانیاً: بر فرض بپذیریم مسجدالحرام در زمان حضرت ابراهیم علیه السلام دارای محدوده مشخصی بوده و این محدوده خصوصیت داشته است، باید امام علیه السلام به صورت دقیق تعیین می‌کرد و همین تعیین اجمالی دلالت دارد بر اینکه مد نظر حضرت، تعیین حد شرعی برای مسجد نبوده است، بلکه ایشان درصدد بوده‌اند شبهه غصبیت درباره محدوده توسعه یافته مسجدالحرام را برطرف کنند.

۳. ملاحظه دیگری که بر استدلال محقق میلانی وارد است، واقعیت

خارجی دانستن مسجدالحرام است، در حالی که مسجدالحرام عنوانی کلی است که تنها یک مصداق دارد و انحصار مصداق موجب نمی‌شود احکامی که بر کلی این عنوان مترتب است، فقط بر مصداق آن در عصر تشریح و زمان ائمه علیهم‌السلام مترتب شود.

علاوه بر اینکه واقعیت خارجی بودن مسجدالحرام مانع توسعه آن در هر زمان نیست؛ زیرا این واقعیت در همان زمان تشریح و تبیین شریعت نیز دستخوش تغییر و توسعه شده و منع و نهی از ناحیه شارع صورت نگرفته است.

#### ۴. نتیجه بحث

نتایج حاصل از این پژوهش را می‌توان در موارد ذیل خلاصه کرد:  
الف) عمده فقیهان امامیه در بحث از حکم شرعی مربوط به مکان‌های مقدس، درباره علت اختصاص این احکام به محدوده قدیم، استدلال خاصی را مطرح نکرده‌اند، اما ممکن است بتوان گفت علت این اختصاص، استناد به روایات خاص و تنقیح مناط از آنها و سرایت حکم به همه احکام شرعی است. همچنین ترتب حکم شرعی بر محدوده قدیم، به احتیاط نزدیک‌تر است. برخی نیز معتقداند مکان‌های مقدسی مانند شهر مکه، مسجدالحرام و مسجد کوفه عناوین عامی نیستند تا دارای افراد و مصادیق متعدد باشند و احکام مترتب بر آنها مانند قضایای حقیقیه، تابع اطلاق اسم و عنوان باشند. بلکه این مکان‌های مقدس به عنوان پدیده و واقعیت خارجی موجود در عصر تشریح، موضوع حکم قرار گرفته‌اند. از این رو احکامی که شارع مقدس در خصوص این مکان‌ها بیان کرده است، بر محدوده‌ای که در زمان شارع وجود داشته حمل می‌شود؛

ب) در بررسی ادله‌ای که به آن استناد شده است یا ممکن است بدان تمسک شود معلوم شد که روایات از نظر دلالت دارای اشکالات فراوان است و امکان سرایت حکم موارد خاص در این ادله به عموم احکام شرعی وجود

ندارد. همچنین با فرض امکان علم پیدا کردن فقیه به موضوع حکم در محل بحث، مجالی برای تمسک به اصول عملیه نیست و واقعیت خارجی دانستن اماکن مقدس نیز ناصحیح است؛ زیرا این مکان‌ها دارای عنوانی کلی است که تنها یک مصداق دارد و انحصار مصداق موجب نمی‌شود احکامی که بر کلی این عنوان مترتب است، فقط بر مصداق آن در عصر تشریح و زمان ائمه علیهم‌السلام مترتب شود. علاوه بر اینکه واقعیت خارجی بودن این مکان‌ها، مانع توسعه آنها در هر زمان نیست؛ زیرا این واقعیت خارجی در همان عصر تشریح و تبیین شریعت نیز دستخوش تغییر و توسعه شده و منع و نهی از ناحیه شارع صورت نگرفته است.

نتیجه اینکه منعی از اطلاق نام و عنوان اماکن مقدس دارای احکام شرعی بر قسمت‌های توسعه‌یافته آن نیست و هراندازه که بر محدوده این اماکن مقدس افزوده شود، احکام خاص این مکان‌ها بر آن مترتب می‌شود.

## منابع

- الشهيدة، چاپ اول.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۳ق). **التهذيب**  
في مناسك العمرة و الحج، قم،  
دارالتفسير، چاپ اول.
۹. حر عاملي، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)،  
**تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل**  
**مسائل الشريعة**، قم، مؤسسة  
آل البيت (عليه السلام)، چاپ اول.
۱۰. حكيم، سيد محسن (۱۴۱۶ق)، **دليل**  
**الناسك تعليقة وجيزة على مناسك**  
**الحج**، نجف، مدرسه دارالحكمة، چاپ  
سوم.
۱۱. خميني، سيدروح الله (بي تا)، **تحرير**  
**الوسيلة**، قم، مؤسسه مطبوعات  
دارالعلم، چاپ اول.
۱۲. خوئي، سيدابوالقاسم (۱۴۱۰ق)،  
**المعتمد في شرح المناسك**، قم،  
منشورات مدرسه دارالعلم - لطفی،  
چاپ اول.
۱۳. سيستاني، سيدعلي (۱۴۲۲ق)،  
**المسائل المنتخبه**، قم، دفتر آيت الله  
سيستاني، چاپ نهم.
۱۴. شيخ صدوق، محمد بن علي  
(۱۴۱۳ق)، **من لا يحضره الفقيه**، قم:  
دفتر انتشارات اسلامي وابسته به
۱. آملی، محمدتقی (۱۳۸۰ق)، **مصباح**  
**الهدی فی شرح عروة الوثقی**، تهران،  
نشر مؤلف، چاپ اول.
۲. ازرقی، محمد بن عبدالله (بی تا)،  
**اخبار مكة و ما جاء فيها من الآثار**،  
مکه، مكتبة ثقافه.
۳. ابن براج، قاضي عبدالعزيز بن تحرير  
(۱۴۰۶ق)، **المهذب**، قم، دفتر  
انتشارات اسلامي وابسته به جامعه  
مدرسين حوزة علميه قم، چاپ اول.
۴. ابن حمزه، محمد بن علي (۱۴۰۸ق)،  
**الوسيلة إلى نيل الفضيلة**، قم،  
کتابخانه آيت الله مرعشي نجفی، چاپ  
اول.
۵. بهجت، محمدتقی (۱۴۲۶ق)، **جامع**  
**المسائل**، قم، دفتر معظم له، چاپ دوم.
۶. بحرانی، يوسف بن احمد (۱۴۰۵ق)،  
**الحدائق الناضرة في احكام العترة**  
**الطاهرة**، قم، دفتر انتشارات اسلامي  
وابسته به جامعه مدرسين حوزة  
علميه قم، چاپ اول.
۷. تبریزی، جواد بن علي (۱۴۲۷ق)،  
**صراط النجاة**، قم، دارالصدیقة

- جامعه مدرسين حوزه علميه قم، چاپ دوم.
۱۵. شهيد اول، محمد بن مكي (۱۴۱۷ق). **الدروس الشرعية في فقه الامامية**، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، چاپ دوم.
۱۶. شهيد ثاني، زين الدين بن علي (۱۴۱۹ق). **فوائد القواعد**، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، چاپ اول.
۱۷. \_\_\_\_\_ (بي تا). **روض الجنان في شرح ارشاد الأذهان**، قم، موسسه آل البيت عليه السلام، چاپ اول.
۱۸. صاحب جواهر، محمدحسن بن باقر (۱۴۰۴ق). **جواهر الكلام في شرح شرايع الاسلام**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، چاپ هفتم.
۱۹. طوسي، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق). **تهذيب الاحكام**، تهران، دارالكتب الإسلامية، چاپ چهارم.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ق). **المبسوط في فقه الامامية**، تهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، چاپ سوم.
۲۱. علامه حلي، حسن بن يوسف (۱۴۱۰ق)، **إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان**، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم، چاپ اول.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق). **قواعد الاحكام**، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، چاپ اول.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۲ق). **متهي المطلب**، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، چاپ اول.
۲۴. فخر المحققين، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق). **ايضاح الفوائد**، قم، مؤسسه اسماعيليان، چاپ اول.
۲۵. كاشف الغطاء، جعفر بن خضر (۱۴۲۲ق). **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء**، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم، چاپ اول.
۲۶. كليني، محمد بن يعقوب (۱۴۰۷ق). **الكافي**، تهران، دارالكتب الإسلامية، چاپ چهارم.
۲۷. گلپايگاني، محمدرضا (۱۴۰۳ق). **كتاب الحج**، قم، دارالقرآن الكريم، چاپ اول.
۲۸. مازندراني، محمدهادي (۱۴۲۹ق). **شرح فروع الكافي**، قم، دارالحديث، چاپ اول.

۲۹. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۱۸ق)، **المختصر النافع فی فقه الامامیه**، قم، مؤسسه المطبوعات الدینیة، چاپ ششم.
۳۰. محقق سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن (۱۲۴۷ق)، **ذخیره المعاد فی شرح الارشاد**، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول.
۳۱. محقق کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۴ق)، **جامع المقاصد فی شرح القواعد**، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ دوم.
۳۲. مظاہری، منصور (۱۳۹۷ش)، **مناسک حج مطابق با فتوای امام خمینی و مراجع تقلید**، تهران، نشر مشعر، چاپ سیزدهم.
۳۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۸ش)، **مناسک همراه، گزیده‌ای از مناسک عمره و حج**، تهران، نشر مشعر، چاپ اول.
۳۴. موسوی عاملی، محمد بن علی (۱۴۱۱ق)، **مدارک الاحکام فی شرح عبادات شرایع الاسلام**، بیروت، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول.
۳۵. میلانی، سیدمحمدهادی (۱۳۹۵ق)، **محاضرات فی فقه الإمامیه - صلاة المسافر و قاعدتی الصحة و البد**
- مشهد، مؤسسه چاپ و نشر دانشگاه فردوسی، چاپ اول.
۳۶. نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۴۱۵ق)، **مستند الشیعة فی احکام الشریعه**، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.





# بررسی فقهی نقش مسجدالحرام در احرام حج تمتع

مهدی درگاهی<sup>۱</sup>

## چکیده

تعیین محل احرام یکی از مسائل مهم حج تمتع است و هر چند کتاب‌های فقهی، شهر مکه مکرمه را محل احرام حج تمتع معرفی کرده‌اند؛ اما تعابیر متفاوت فقها در «افضلیت مسجدالحرام»، «استحباب احرام از مسجدالحرام» یا «افضلیت برخی اماکن داخل مسجدالحرام» حاکی از روشن نبودن جایگاه مسجدالحرام در مسئله احرام حج تمتع است! از این رو پرسش از نقش مسجدالحرام در احرام حج تمتع، مسئله‌ای است که نیازمند تحقیق و بررسی است.

با تکیه بر تحلیل بر آمده از صناعت اصولی حمل مطلق بر مقید مثبت و موافق - البته با احراز وحدت حکم - جمع عرفی در روایات باب حاکمی از تعیین مسجدالحرام در احرام حج تمتع است. از آنجایی که اتفاق علما و سیره مسلمانان بر جواز احرام حج در خارج از مسجدالحرام است، علما از این صناعت در جمع‌بندی تقابلی بدوی روایات استفاده نکرده‌اند و به جمع تبرعی افضلیت یا استحباب روی آورده‌اند.

این تحقیق با هدف شناخت حدود و ثغور ادله و تبیین فقهی نقش مسجدالحرام در احرام حج تمتع انجام شده و نیل به این مقصد در سایه توصیف و تحلیل گزاره‌های فقهی با گردآوری داده‌های کتابخانه‌ای میسر است که نتیجه آن، تعیین نقش مسجدالحرام به عنوان ظرف ادای احرام حج تمتع است.

**کلیدواژه‌ها:** مسجدالحرام، احرام حج، حجر اسماعیل.

۱. استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم؛ استادیار گروه فقه و اصول جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران (نویسنده مسئول) (Aghigh\_573@yahoo.com)

حج بر سه نوع است: تمتع، قران و افراد. در حج تمتع، بر خلاف دو گونه دیگر، باید عمره تمتع پیش از حج و در ماه‌های حج (شوال، ذی‌قعدة و ذی‌حجه) انجام شود. برخلاف حج قران، در تمتع بین احرام به عمره و احرام به حج فاصله انداخته می‌شود و زائر با تقصیر در عمره از محرمات، به جز صید، خارج می‌شود. (طوسی؛ ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۵۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۱۸۶؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۴، ص ۳۵۲-۳۵۳؛ نجفی، بی تا، ج ۱۸، ص ۱۲۳)

اگرچه گونه‌های مذکور حج از نظر شرایط وجوب و نحوه ادای مناسک تفاوت‌هایی دارند،<sup>۱</sup> اما از حیث واجبات و ارکان اختلاف چندانی ندارند. بر پایه فقه جعفری، حج گزاران بر دو دسته‌اند: ۱. ساکنان شهر مکه مکرمه و اطراف آن؛ ۲. ساکنان سرزمین‌های دیگر. وظیفه گروه اول به نحو واجب تخییری، حج قران یا افراد و وظیفه گروه دوم حج تمتع<sup>۲</sup> است. (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۸۹؛ طوسی، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۳۰۶)

۱. افتراق گونه‌های حج، عمدتاً محدود به مواردی مانند چگونگی ادای عمره و نحوه اجرای واجبات و سنن حج است. در حج افراد، برخلاف حج تمتع، لازم نیست عمره پیش از حج و در ماه‌های حج انجام شده باشد، بلکه حج گزار می‌تواند آن را پیش یا پس از حج به جا آورد. در حج افراد قربانی کردن مستحب است. احرام حج افراد باید از یکی از میقات‌ها (شجره، جحفه، ذات عرق، یلملم، قرن‌المنازل) باشد نه از خود شهر مکه. همچنین می‌توان طواف و سعی را به اختیار خود بر وقوف در عرفات مقدم کرد. (ر.ک: ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۲۲؛ حر عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۷، ص ۱۸۵-۱۸۸) به نظر مشهور فقیهان امامی، حج قران با حج افراد در تمام جهات یکسان است، جز آنکه در حج قران باید قربانی هنگام احرام همراه حاجی باشد و احرام، علاوه بر تلبیه، با اِشعار (علامت گذاردن بر بدن شتر) یا تقلید (آویختن چیزی به گردن قربانی) نیز صورت می‌گیرد. وجه نام‌گذاری این نوع حج را به قران، همراه داشتن قربانی هنگام احرام دانسته‌اند. (ر.ک: ابن براج، المهدب، ج ۱، ص ۲۰۹-۲۱۰)

۲. واژه تَمَتُّع به معنای برخوردار شدن و بهره بردن است (لسان العرب، ذیل «تمتع»). درباره وجه نام‌گذاری حج تمتع سه دیدگاه مطرح شده است: ۱. حلال شدن کارهایی که در زمان احرام عمره تمتع ممنوع است، در فاصله میان اتمام عمره تا احرام بستن مجدد برای حج؛ ۲. مقرر شدن احرام از مکه برای حج تمتع به جای احرام از میقات و بدون نیاز به سفر کردن به محل میقات؛ ۳. بهره بردن از ثواب عمره در ماه‌های حج که پیش از اسلام در عصر جاهلیت امری ناپسند به شمار می‌رفت. (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۹۱)

در حج تمتع، پس از ادای عمره، حج گزار باید پیش از نهم ذی حجه (عرفه)<sup>۱</sup> به قصد حج تمتع احرام<sup>۲</sup> ببندد و این احرام بر خلاف حج افراد و قرآن - که از یکی از میقاتها (ذوالحلیفه، جحفه، ذات عرق، یلملم، قرن المنازل) محقق می شود - در شهر مکه مکرمه انجام می شود (طوسی، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۳۶۴؛ شهید اول، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۳۹-۳۴۰؛ محقق ثانی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۱۲) منتها تعابیر مختلف فقهای مذهب جعفری در تبیین جایگاه مسجدالحرام و همچنین اماکن داخل مسجد در احرام حج، نویسنده را بر آن داشت تا ضمن بازخوانی اقوال و خویش مجدد ادله، با بهره گیری از صناعت اصولی صحیح در جمع بین روایات، محوریت و عدم محوریت مسجدالحرام در ادای احرام حج تمتع را نوآورانه تحلیل و تبیین کند؛ به دیگر سخن

۱. بهترین زمان احرام، روز ترویبه پیش از نماز ظهر (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۴۰۷-۴۰۸؛ کاشانی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۱۵۰؛ شهید اول، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱۵) یا پس از نماز ظهر و عصر است. (علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۷۱۴؛ ۱۴۱۳ق (ب)، ج ۴، ص ۲۲۳) مستند این سخن، سیره پیامبر گرامی (مسلم بن حجاج، بی تا، ج ۴، ص ۳۹؛ ابن ماجه، بی تا، ج ۲، ص ۱۰۲۴) و روایات صادره از حضرات معصومان (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۷۳؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۴۸۹) است.

۲. واژه احرام از ریشه «ح، ر، م» به معنای «منع کردن و بازداشتن» (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۱۸۹۷؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۱۲۲) و «درآمدن به حریمی که هتک حرمت آن روا نیست» (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۱۸۹۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۶، ص ۱۳۴) آمده است. در منابع فقهی، برخی آن را از نوع اعمال بیرونی دانسته و به معنای ورود در اعمال حج و عمره با پوشیدن لباس احرام و تلبیه شمرده اند. (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۱، ص ۲۵۶؛ صاحب جواهر، بی تا، ج ۱۸، ص ۱۹۷-۱۹۹) بعضی آن را عملی قلبی به شمار آورده و به معنای نیت (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۲۴؛ حکیم، ۱۴۱۶ق، ج ۱۱، ص ۳۵۸) یا به تعبیر دیگر قصد یا التزام به ترک محرّمات خاص (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۷۸؛ خوبی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۴۷۸) یا آماده ساختن خود برای ترک محرّمات تا پایان مناسک دانسته اند (عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۷، ص ۲۳۹؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۴، ص ۴۷۶). شماری آن را ترکیبی از نیت و تلبیه یا هر دو و پوشیدن لباس احرام شمرده اند (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۲۴؛ صاحب جواهر، بی تا، ج ۱۸، ص ۱۹۸). برخی نیز آن را امری اعتباری دانسته اند که پس از نیت حج یا عمره و تلبیه (خوبی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۴۸۳) یا پس از التزام یا قصد ترک محرّمات خود به خود حاصل می شود؛ (حکیم، ۱۴۱۶ق، ج ۱۱، ص ۳۵۹) چنان که طهارت پس از وضو یا غسل خود به خود فراهم می شود.

نوآوری این تحقیق در خِلال طرح مجدد اقوال و مبانی، اشاره به وجه جمع عرفی در تبیین و تحلیل صحیح از جایگاه مسجدالحرام و اماکن داخل آن در ادای احرام حج تمتع است؛ نقشی که با تعابیر مختلف در کتاب‌های فقهی نفی یا اثبات شده است.

در ادامه ضمن ارائه اقوال و دیدگاه فقها و نقد آن، روایات این بحث نیز از حیث سندی و دلالتی ارزیابی و جمع‌بندی می‌شود.

### اقوال و دیدگاه‌های فقها درباره جایگاه مسجدالحرام برای ادای احرام حج تمتع

در اینکه محل احرام حج تمتع شهر مکه مکرمه است تردیدی نیست. اما در جزئیات آن، میان فقها همسویی وجود ندارد. برخی ضمن تصریح به شهر مکه مکرمه به «افضلیت احرام در مسجدالحرام» فتوا داده‌اند، بدون اینکه به نقطه خاصی از مسجدالحرام اشاره کنند؛ سید مرتضی (علامه حلی، ۴۱۳ق، (ب)، ج ۴، ص ۲۲۳) و فاضل هندی (فاضل هندی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۳۸) از گذشتگان و ناصر مکارم شیرازی (پژوهشکده حج، ۱۳۹۳ش، ص ۵۲۳) از معاصرین بر این عقیده‌اند.

برخی علاوه بر اینکه احرام از هر جای مسجدالحرام را نسبت به شهر مکه مکرمه افضل می‌دانند، بر افضل بودن نقاطی از صحن مسجدالحرام نسبت به جاهای دیگر فتوا داده‌اند. از میان این فقیهان:

بعضی به افضلیت خَلَف یا جَنْب «مقام ابراهیم» نسبت به اماکن دیگر مسجدالحرام حکم کرده‌اند؛ شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۶۸۵ و ۱۴۰۰ق، ص ۲۴۸)، ابن حمزه (ابن حمزه، ۱۴۰۸ق، ص ۱۷۷) و ابن ادریس (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۸۳) از این دسته‌اند. برخی دیگر نیز به افضلیت احرام جَنْب «مقام ابراهیم» یا «تحت میزاب» حکم کرده‌اند؛ از میان آنها می‌توان به علامه حلی (علامه حلی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۰۱ و ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۳۳ و ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۲۸ و ۱۴۱۱ق، ص ۸۰)، محقق حلی (حلی، ۱۴۰۵،

ص ۲۰۴)، ابن زهره (ابن زهره، ۱۴۱۸ق، ص ۱۷۹)، قطب الدین کیدری (بیهقی نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ص ۱۵۷)، شهید اول (شهید اول، ۱۴۱۰ق، ص ۶۶)، علی مؤمن قمی سبزواری (سبزواری، ۱۴۲۱ق، ص ۲۰۷)، محقق ثانی (محقق ثانی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۱۳) و صاحب وسائل (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۳۹) اشاره کرد.

شهید اول با تأکید بر اینکه: «محل احرام حج تمتع در حال اختیار شهر مکه است، با فضیلت‌ترین نقطه را مسجدالحرام و در مسجد، مقام یا زیر ناودان [را] افضل» می‌داند. (شهید اول، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۴۱).

بعضی دیگر احرام کنار «مقام ابراهیم» و «حجر اسماعیل» را از احرام در سایر قسمت‌های مسجدالحرام افضل می‌دانند؛ از جمله قائلان به این نظریه می‌توان به شهیدثانی (شهید ثانی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۳۴۹)، صاحب حدائق (بحرانی، بی‌تا، ص ۶)، صاحب مدارک (موسوی عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۷، ص ۱۶۹)، صاحب ریاض (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۵۱)، صاحب جواهر (صاحب جواهر، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۱۸)، سیدمحمدکاظم یزدی (یزدی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۶۱۵) و محقق داماد (محقق داماد، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۲۶۳) اشاره کرد. ممکن است گفته شود «تحت میزاب» کنایه از داخل حجر اسماعیل است و این قول با قول قبلی فرقی ندارد، منتها به نظر می‌رسد مرادشان از تحت میزاب تنها بخشی از حجر اسماعیل است، که زیر ناودان قرار دارد و بنا بر برخی روایات محل استجابت دعاست و نه همه آن.

محقق خویی (خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۸، ص ۲۲۸ و ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۹۷) و شیخ جواد تبریزی (تبریزی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۵۴) تنها به استحباب احرام از مسجدالحرام - و نه فضیلت آن - و همچنین اماکن داخلی آن تعبیر کرده‌اند. امام خمینی علیه السلام می‌گوید: «محل احرام حج، شهر مکه است هر موضع که باشد، گرچه در محله‌های تازه‌ساز، ولی مستحب است در مقام ابراهیم یا حجر اسماعیل واقع شود». (پژوهشکده حج، ۱۳۹۳ش، ص ۵۲۳) در ذیل این فتوا در

مناسک حج محشی گزارش شده است که آیات عظام اراکی، گلپایگانی، فاضل و نوری معتقدند که در خود مسجدالحرام یا در مقام ابراهیم یا در حجر اسماعیل مستحب است. (همان) تصریح به مسجدالحرام در ذیل فتوای امام خمینی به این خاطر است که در فتوای ایشان، استحباب مسجدالحرام ذکر نشده است.

در مقابل این دیدگاه‌ها برخی احرام از مسجدالحرام را افضل از مناطق دیگر شهر مکه مکرمه نمی‌دانند و معتقدند دلیلی وجود ندارد تا افضلیت و استحبابی برای احرام در مسجد الحرام و اماکن مقدّس آن اثبات شود. شیخ محمداسحاق فیاض (فیاض، بی تا، ص ۴۲۴) بر این عقیده است.

### واکاوی مدلول و مفاد روایاتِ باب

شکی نیست که عبادت در مسجد فضیلت بسیاری دارد و اصولاً عبادت در مساجد شهر مکه مکرمه با دیگر مکان‌های آن شهر قابل قیاس نیست؛ همچنین عبادت در مسجدالحرام - که مطابق برخی روایات، محل نزول یکصد و بیست رحمت الهی است - (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۳، ص ۲۶۴-۲۶۵) از همه مساجد شهر مکه مکرمه، حتی از تمام مساجد عالم، افضل است. شکی نیست که «تحت میزاب»، که در روایات جزو بهترین موضع استجابت دعا شمرده شده (همان، ج ۱۴، ص ۳۴۶)، والاترین نقطه مسجدالحرام برای دعا و عبادت است و احرام حج نیز نوعی عبادت است، اما باید افضلیت و استحباب احرام در مسجدالحرام یا برخی نقاط آن - مثل مقام ابراهیم یا حجر اسماعیل - نسبت به دیگر مکان‌های شهر مکه مکرمه یا خود مسجدالحرام با روایت یا نص خاصی ثابت شود؛ وگرنه واضح است که مسجدالحرام و اطراف کعبه معظمه - مخصوصاً مستجار، ملتزم و تحت میزاب - از بهترین مکان‌ها برای عبادت مکلفان و احرام حج تمتع به شمار می‌رود. (ر.ک: محقق داماد، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۲۶۲) بنابراین، تعبیری همچون «لِکُونِهِ [مسجدالحرام] أَشْرَفُ أَمَاکنِ مَکةَ»

که در کلمات برخی فقها به عنوان دلیل آمده، (فاضل هندی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۳۸) خروج از بحث این مقاله است.

البته چه بسا تفاوت اقوال و دیدگاه‌هایی که اشاره شد، ناشی از برداشت‌های مختلف از روایات است که صاحب وسائل تحت عنوان «بَابُ وَجُوبِ الْإِحْرَامِ بِحَجِّ التَّمَتُّعِ مِنْ مَكَّةَ وَ أَفْضَلُهُ الْمُسْجِدُ وَ أَفْضَلُهُ عِنْدَ الْمَقَامِ أَوْ تَحْتَ الْمِيزَابِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۳۳۹) به صورت تقطیع شده، آن را ذکر می‌کند. جست‌وجوی نویسنده حاکی از آن است که علاوه بر چهار روایتی که صاحب وسائل بیان کرده، حدیث دیگری نیز در این بحث مطرح می‌شود. هر چند در مقالات پژوهشی ارائه متن کامل روایات به تفکیک و تفصیل در ترجمه و مفاد آن مرسوم نیست منتها برای آگاهی از قرائن داخلی این پنج روایت، آنها را از منابع اصلی و به صورت کامل ذکر می‌کنیم تا بعد از ارزیابی دیدگاه‌های مذکور قول حق روشن شود.

روایت اول:

[مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ] عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الصَّلْتِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تُحْرِمَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ فَاصْنَعْ كَمَا صَنَعْتُ حِينَ أَرَدْتُ أَنْ تُحْرِمَ وَخُذْ مِنْ شَارِبِكَ وَ مِنْ أَطْفَارِكَ، وَاطْلُ عَاتِكَ إِنْ كَانَ لَكَ شَعْرٌ، وَانْتِفِ بِإِطْنِكَ اغْتَسِلْ وَ الْبَسْ ثَوْبَيْكَ ثُمَّ أَنْتِ الْمُسْجِدَ الْحَرَامَ فَصَلِّ فِيهِ بَسَّتْ رَكَعَاتٍ قَبْلَ أَنْ تُحْرِمَ وَ تَدْعُو اللَّهَ وَ تَسْأَلُهُ الْعُونَ وَ تَقُولُ اللَّهُمَّ إِنِّي أُرِيدُ الْحَجَّ، فَيَسِّرْهُ لِي، وَ حُلْنِي حَيْثُ حَبَسْتَنِي لِقَدْرِكَ الَّذِي قَدَّرْتَ عَلَيَّ، وَ تَقُولُ: أَحْرَمَ لَكَ شَعْرِي وَ بَشْرِي وَ لَحْمِي وَ دَمِي مِنَ النَّسَاءِ وَ الطَّيِّبِ وَ الثِّيَابِ أُرِيدُ بِذَلِكَ وَجْهَكَ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَ حُلْنِي حَيْثُ حَبَسْتَنِي لِقَدْرِكَ الَّذِي قَدَّرْتَ عَلَيَّ، ثُمَّ ثَلَبَّ مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، كَمَا لَبَّيْتُ حِينَ أَحْرَمْتُ، وَ تَقُولُ: لَبَّيْكَ بِحَجَّةٍ تَمَامُهَا وَ بِلَاغِهَا عَلَيْكَ، وَ إِنْ قَدَّرْتَ أَنْ يَكُونَ رَوْاحُكَ إِلَى مِنَى رَوَّالَ الشَّمْسِ، وَ إِلَّا فَمَتَى مَا تَبَسَّرَ لَكَ مِنْ يَوْمِ التَّرْوِيَةِ. (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۶۸)

از امام صادق نقل شده که فرمودند: اگر خواستی روز ترویبه مُحرم شوی، پس همان کارهایی که برای احرام عمره انجام دادی انجام بده؛ محاسن و ناخن‌هایت را کوتاه کن ... غسل کن و حوله‌های احرام را بپوش و به مسجدالحرام بپیا، و قبل از احرام شش رکعت نماز بگزار و دعا کن و از خدا استعانت بخواه و بگو... سپس از مسجدالحرام تلبیه بگو همان‌گونه که وقتی مُحرم شدی تلبیه گفتی و بگو... .

در این حدیث امام کیفیت محرم شدن برای حج را به اصحاب خود آموزش می‌دهد و به کوتاه کردن محاسن و ناخن، ... و به غسل کردن، پوشیدن لباس احرام و آمدن به مسجدالحرام و شش رکعت نماز خواندن امر می‌کند. ظاهر صیغه امر بر وجوب دلالت دارد مگر قرینه‌ای باشد تا بر استحباب حمل شود. درباره کوتاه کردن محاسن و ناخن علم به عدم وجوب داریم؛ زیرا قرینه حمل بر استحباب وجود دارد، ولی نسبت به اوامر دیگر دلیلی بر حمل بر استحباب وجود ندارد. بنابراین باید برای احرام حج به مسجدالحرام آمد و از آنجا به حج محرم شد.

در خصوص عبارت «ثُمَّ تَلَبَّ مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، كَمَا لَبَّيْتَ حِينَ أُحْرِمْتَ» مراد امام این است که «از مسجد الحرام تلبیه بگو و مُحرم شو؛ همان‌طور که پیش‌تر در میقات محرم شده بودی» و گرنه وجهی ندارد که شخص در بیرون مسجدالحرام مُحرم شود، به مسجدالحرام بیاید و ناخن بگیرد و بعد دوباره تلبیه بگوید و محرم شود! پس مراد از «كَمَا لَبَّيْتَ حِينَ أُحْرِمْتَ» این است که «همان‌گونه که در احرام عمره تلبیه گفتی».

با این وجود، برخی فقها برای اثبات افضلیت احرام از مسجدالحرام نسبت به احرام در اماکن دیگر شهر مکه، به همین روایت استناد کرده‌اند (صاحب جواهر، بی تا، ج ۱۸، ص ۱۷؛ حکیم، ۱۴۱۶ق، ج ۱۱، ص ۳۵۲؛ مدنی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۵۵) و به نظر می‌رسد، امر به آمدن به مسجد الحرام و امر به تلبیه را به قرینه امر به کوتاه کردن ناخن و غسل بر استحباب حمل کردند و حال آنکه



اگر سیاق چنین باشد، امر به پوشیدن لباس احرام در این میان نیز بر استحباب حمل می‌شود و حال آنکه کسی به آن حکم نمی‌کند. پس امر ظهور در وجوب دارد، مگر آنکه دلیل و قرینه‌ای باشد تا بر استحباب حمل شود. گذشته از آنکه سند روایت به دلیل عدم توثیق «عَلِيُّ بْنِ الصَّلْتِ» فاقد اعتبار فقهی است. روایت دوم:

[محمد بن الحسن باسناده] عن مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُدَّافِرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِذَا كَانَ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ فَاصْنَعْ كَمَا صَنَعْتَ بِالشَّجَرَةِ ثُمَّ صَلِّ رَكَعَتَيْنِ خَلْفَ الْمَقَامِ ثُمَّ أَهْلِ بِالْحُجِّ.

از امام صادق نقل شده که فرمودند: وقتی روز ترویبه فرا رسید همان کارهایی که در مسجد شجره [برای عمره] انجام دادی، انجام بده و دو رکعت پشت مقام ابراهیم به جا بیاور و به حج مُحَرَّم شو. (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۶۹)

گروهی از فقها برای اثبات افضلیت احرام کنار مقام ابراهیم عليه السلام، نسبت به احرام در اماکن دیگر مسجدالحرام، به این روایت - که سند آن معتبر است - استناد کرده‌اند. (فاضل هندی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۳۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۶، ص ۱۱۰؛ نجفی، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۱۸؛ محقق داماد، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۲۶۳؛ خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۳۳) با توجه به اعتبار سندی حدیث فوق، مفهومی که ارائه می‌دهد این است که عبارت «فَاصْنَعْ كَمَا صَنَعْتَ بِالشَّجَرَةِ» به کنایه، بر جنبه مقدماتی داشتن نظافت، غسل و پوشیدن لباس احرام برای وجوب اقامه نماز پشت مقام ابراهیم و احرام از کنار آن دلالت دارد؛ چنان‌که احرام از مسجد شجره در عمره نیز حکم وجوبی داشت.

به نظر می‌رسد وجوب احرام پشت مقام ابراهیم پذیرفته نباشد؛ چون لزوم ترتب احرام بر نماز پشت مقام ابراهیم ثابت نمی‌کند که بلافاصله بعد از نماز باید احرام انجام شود تا احرام از کنار مقام ابراهیم صدق کند؛ به دیگر سخن مطابق مدلول مطابقی روایت، امام عليه السلام امر می‌کند که: «پشت مقام ابراهیم و پیش از احرام حج نماز بخوان و بعد از آن مُحَرَّم شو»؛ دیگر فرمانی مبنی بر احرام

نزد مقام ابراهیم ندارد و اصولاً ممکن است شخص نزد مقام ابراهیم نماز بخواند و در غیر مقام (در جای دیگر از مسجدالحرام) محرم شود، در این صورت عرف او را مزمت نمی‌کند که به امر امام علیه السلام بی‌اعتنا بوده‌ای؛ چون معتقد است که امر امام علیه السلام امتثال شده است و این یعنی خلف یا نزد مقام ابراهیم را متعلق امر به نماز می‌داند و نه امر به احرام.

پس روایت بر تعیین مسجدالحرام در ادای احرام حج تمتع دلالت می‌کند و به قرینه «صَلَّ رَكَعَتَيْنِ خَلْفَ الْمَقَامِ»، مراد از مسجدالحرام معنای معهود و متعارف آن است و نه شهر مکه مکرمه.

روایت سوم:

[محمد بن یعقوب عن] عَلِيُّ بْنِ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عَمْرٍو وَ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنِ ابْنِ أَبِي عَمْرٍو وَ صَفْوَانَ عَنِ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِذَا كَانَ يَوْمُ التَّرْوِيَةِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَاعْتَسِلْ وَ الْبَسْ ثَوْبَيْكَ وَ ادْخُلِ الْمَسْجِدَ حَافِيًا وَ عَلَيْكَ السَّكِينَةُ وَ الْوَقَارُ ثُمَّ صَلِّ رَكَعَتَيْنِ عِنْدَ مَقَامِ إِبرَاهِيمَ أَوْ فِي الْحِجْرِ ثُمَّ اقْعُدْ حَتَّى تَزُولَ الشَّمْسُ فَصَلِّ الْمَكْتُوبَةَ ثُمَّ قُلْ فِي دُبُرِ صَلَاتِكَ كَمَا قُلْتَ حِينَ أَحْرَمْتَ مِنَ الشَّجَرَةِ وَ أَحْرَمِ بِالْحِجِّ ثُمَّ امْضِ وَ عَلَيْكَ السَّكِينَةُ وَ الْوَقَارُ فَإِذَا انْتَهَيْتَ إِلَى الرَّفْضَاءِ دُونَ الرَّدْمِ فَلَبِّ فَإِذَا انْتَهَيْتَ إِلَى الرَّدْمِ وَ اشْرَفْتَ عَلَى الْأَبْطَحِ فَارْفَعْ صَوْتَكَ بِالتَّلْبِيَةِ حَتَّى تَأْتِيَ مِيًّا. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۴۵۴)

از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمودند: اگر خدا بخواهد و روز ترویبه فرا رسد، غسل کن و حوله‌های احرام را بپوش و با خشوع و وقار کامل با پای پیاده وارد مسجد شو و نزد مقام ابراهیم یا حجر اسماعیل نماز بگذار. سپس بنشین تا ظهر شود، نماز واجب را بخوان، بعد از آن، همانی را که در مسجد شجره خواندی را بخوان و به حج محرم شو... .

سند این روایت نیز معتبر است و صاحب جواهر، محقق داماد و محقق خوبی برای اثبات افضلیت احرام نزد مقام ابراهیم یا حجر اسماعیل نسبت به احرام در جاهای دیگر از مسجدالحرام به این روایت استناد کرده‌اند. (صاحب

جواهر، بی تا، ج ۱۸، ص ۱۸؛ خویی، ۴۱۸ اق، ج ۲۹، ص ۱۷۶؛ محقق داماد، ۴۰۱ اق، ج ۱، ص ۲۶۳؛ خوانساری، ۴۰۵ اق، ج ۲، ص ۳۳۳

آنچه در تقریب مفاد روایت به نظر می‌رسد آن است که در این حدیث نیز امام کیفیت محرم شدن برای حج را به اصحاب خود آموزش می‌دهد و با اشاره به تمام جزئیات و مقدمات احرام حج - همچون غسل کردن، پوشیدن لباس احرام، آمدن به مسجدالحرام و نماز خواندن نزد مقام ابراهیم یا حجر اسماعیل و صبر تا ظهر شرعی و اقامه نماز واجب - به احرام حج امر می‌کند. «أَحْرِمُ بِالْحَجِّ»؛ یعنی امر به احرام حج در ظرف مسجدالحرام تعلق گرفته است و همان‌طور که در روایت پیشین ذکر شد دلالتی بر ادای احرام نزد مقام یا حجر ندارد؛ چون ممکن است شخص نزد مقام یا حجر نماز بخواند و تا ظهر شرعی صبر کند و نماز واجبش را هم اقامه کند و در عین حال در غیر مقام یا حجر و در جای دیگر از مسجدالحرام محرم شود. روشن است که اگر چنین کند امر امام در این روایت را امتثال کرده و عرف او را به عدم امتثال امر مولی مذمت نمی‌کند. بنابراین روایت بر لزوم احرام حج در مسجدالحرام دلالت می‌کند و نقطه‌ای خاص، همانند مقام ابراهیم، استفاده نمی‌شود.

برخی معتقدند که امام بعد از گفتن «أَحْرِمُ بِالْحَجِّ» می‌فرماید: «فَإِذَا أَنْتَهَيْتَ إِلَى الرَّفْضَاءِ دُونَ الرَّدْمِ فَلَبَّ وَ أَشْرَفْتَ عَلَى الْأَبْطَحِ فَأَرْفَعُ صَوْتَكَ بِالتَّلْيِيَةِ»؛ یعنی وقتی به منطقه رضاء رسیدی تلبیه بگو و چون احرام همواره با تلبیه محقق می‌شود و مأمور به است، پس روایت دلالتی بر وقوع احرام در مسجدالحرام ندارد؛ چه رسد به اینکه واجب یا مستحب باشد. (فیاض، بی تا، ص ۴۲۴) ولی به نظر می‌رسد که امر به تلبیه در منطقه رضاء از باب استحباب تکرار تلبیه باشد و نه تلبیه‌ای که با آن احرام محقق می‌شود؛ چراکه امام عليه السلام با واژه «أَحْرِمُ بِالْحَجِّ» بیان کرد که احرام باید در مسجدالحرام صورت بگیرد.

روایت چهارم:

[محمد بن يعقوب عن] مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَالٍ عَنْ يُوسُفَ

بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام مِنْ أَيِّ الْمَسْجِدِ أَحْرَمُ يَوْمَ التَّرْوِيَةِ فَقَالَ مِنْ أَيِّ الْمَسْجِدِ شِئْتَ.

یونس بن یعقوب می گوید از امام صادق علیه السلام پرسیدم: روز ترویبه از کدام مسجد [یا از کجای مسجدالحرام]، احرام ببندم؟ حضرت فرمود: «از هر مسجدی که خواستی یا از هر کجای مسجدالحرام که خواستی». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۴۵۵)

این روایت نیز معتبر است و تقریب مفاد آن چنین است: «المسجد» در این روایت ممکن است مسجدالحرام باشد. در این صورت معنا چنین است: «از کجای مسجدالحرام احرام ببندم» و حضرت می فرماید: «از هر کجای مسجد که خواستی می توانی محرم شوی (رک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۳، ص ۱۰۰۷)؛ بنا بر این معنا، هیچ کجای مسجدالحرام رجحان و افضلیتی برای احرام حج ندارد و روایت از حیث افضلیت خود مسجدالحرام بر اماکن دیگر شهر مکه مکرمه نیز ساکت است. همچنین احتمال دارد «ال»، الف و لام جنس باشد که در این صورت معنا چنین است که در کدام مسجد می توان مُحرم شد و حضرت هیچ مسجدی حتی مسجدالحرام را بر مکان دیگری ترجیح نمی دهد. بنا بر این معنا، مطلق مسجد، حتی مسجدالحرام، خصوصیتی برای افضلیت احرام حج ندارد.

نتیجه: چون که هیچ یک از این دو احتمال ظهور ندارند، روایت مجمل است.

روایت پنجم:

بنا بر نقل شیخ کلینی:

أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجُبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي أَحْمَدَ عَمْرٍو ابْنِ حُرَيْثِ الصَّبْرِيِّ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ مِنْ أَيِّنَ أَهْلِ بَالْحِجِّ فَقَالَ إِنْ شِئْتَ مِنْ رَحْلِكَ وَإِنْ شِئْتَ مِنَ الْكَعْبَةِ وَإِنْ شِئْتَ مِنَ الطَّرِيقِ. (همان، ج ۴، ص ۴۵۵)

بنا بر نقل شیخ طوسی:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَمْرٍو بْنِ حُرَيْثِ الصَّبْرِيِّ قَالَ: قُلْتُ

لَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَهُوَ بِمَكَّةَ مِنْ أَيْنِ أَهْلِ الْحَجِّ فَقَالَ إِنَّ شِئْتَ مِنْ رَحْلِكَ وَإِنْ شِئْتَ  
مِنَ الْمَسْجِدِ وَإِنْ شِئْتَ مِنَ الطَّرِيقِ. (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۴۷۷)

عمرو بن حُرَیث به امام صادق علیه السلام عرض می‌کند: در شهر مکه کجا به حج  
مُحَرَّم شوم، حضرت فرمودند: اگر خواستی از رَحْل خود (کنایه از منزل و محل  
استراحت)، اگر خواستی از کعبه (بنا بر نقل کلینی) و از مسجد (بنا بر نقل  
طوسی) و اگر خواستی در طریق [به عرفات] محرم شو.

**تقریب مفاد روایت:** بنا بر نقل کلینی احرام از خود کعبه و درون آن، قطعاً  
مراد نیست؛ چراکه در زمان معصومان علیهم السلام نیز این امر، امکان خارجی نداشته  
است. پس کنایه از اطراف کعبه معظمه است؛ یعنی مسجدالحرام (خویبی،  
۱۴۱۸ق، ج ۲۹، ص ۲۰۰) و بنا بر نقل طوسی مراد از «المسجد» ممکن است  
مسجدالحرام باشد و ممکن است هر مسجدی در شهر مکه، مراد باشد؛  
همان‌طور که در روایت پیشین بیان شد.

از آنجا که هر دو گزارش معتبرند<sup>۱</sup> و قرینه عدم زیادی یا عدم نقیصه بر هر  
دو گزارش صادق است، نمی‌توان یکی را بر دیگری مقدم دانست.

در هر حال آنچه مهم است آن است که وقتی از امام در خصوص محل  
احرام حج پرسیده می‌شود، امام با عبارت «ان شئت» و بیان رحل، مسجد یا  
کعبه و طریق، به اصحاب خود می‌فهماند که مختارند هر کدام را که خواستند  
انتخاب کنند و مسجدالحرام یا هر جای دیگر تعینی ندارد؛ به عبارت دیگر  
مدلول هر دو گزارش، بر جواز احرام از مسجدالحرام یا هر جای دیگر از  
داخل یا خارج مسجدالحرام، به نحو اطلاق، دلالت دارد. البته اطلاق آن به

۱. بنا بر هر دو نقل، رجال سند توثیق خاص داشته و تنها «عَمْرُو بْنُ حُرَیثِ الصَّيْرِيِّ» توثیق خاص ندارد، ولی با  
توجه به کلام شیخ در کتاب *العلامة* (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۵۴) مبنی بر اینکه «صفوان بن یحیی» از جمله  
کسانی است که فقط از افراد راستگو نقل حدیث می‌کند، از ثقات به‌شمار می‌رود و به این ترتیب، سند  
روایت صحیح است. البته مرحوم خویی به قرائنی که بیان می‌کند، این کلام مرحوم شیخ را نوعی اجتهاد از  
عمل اصحاب دانسته است؛ از این رو حجت نمی‌داند (خویی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۶۳) منتها با دقت در عبارت  
روشن است که کلام شیخ نقل حسی است، نه حدسی. بنابراین روایت حجت است.

نحوی نیست که حتی مساجد دیگر در غیر از شهر مکه را هم شامل شود تا احرام حج از آنجا هم مجزی باشد. (آملی، ۱۳۸۰، ج ۱۲، ص ۳۵۱؛ مدنی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۵۵)

### جمع‌بندی مدلول روایات

آنچه از دقت در مفاد هر یک از روایات مذکور به دست می‌آید این است که مقتضای روایت پنجم بنا بر هر دو گزارش، آن است که شهر مکه مکرمه مکان احرام حج تمتع است، بدون اینکه حیثیت مطلق مسجد در آن شهر یا خصوص مسجد الحرام در آن دخالت داده شود و مقتضای مدلول روایات سه‌گانه نخست، مخصوصاً روایت سوم که شکی در اعتبار آن نیست، آن است که مکلف باید برای احرام حج به مسجد الحرام برود و حیثیت مسجد الحرام بودن در امتثال احرام حج دخیل است؛ بنابراین تقابل بین این روایات، به نحو تقابل مطلق و مقید مثبت و موافق، البته با احراز وحدت حکم، خواهد بود که در نتیجه، بنا بر قواعد اصولی، مطلق بر مقید حمل می‌شود؛ یعنی عرف، اطلاق ناشی از احادیث دال بر تمام شهر را به سبب روایات دال بر مسجد الحرام، مقید می‌کند و حکم مسئله آن است که باید احرام حج در مسجد الحرام باشد. البته به این برداشت و تحلیل از جمع‌بندی روایات، ممکن است ایرادهایی وارد شود که عبارتند از:

#### اشکال اول: عدم تقابل مطلق و مقید در روایات باب

ممکن است اشکال شود که نسبت میان مسجد الحرام به شهر مکه مکرمه، نسبت مقید به مطلق نیست، بلکه نسبت جزء به کل است؛ چراکه پرواضح است با گفتن مسجد الحرام، مفهوم مکه مقید، تصور نمی‌شود.

#### پاسخ

نسبت بین مسجد الحرام و شهر مکه مکرمه نسبت جز به کل است، اما آنچه

در اینجا مراد است نسبت بین «تعیّن ادای احرام حج تمتع در مسجدالحرام» و «تعیّن ادای احرام حج تمتع در اعم از مسجدالحرام و غیر آن (شهر مکه مکرمه)» است که از قبیل نسبت مطلق به مقید است؛ به بیان دیگر مفاد روایات دال بر احرام در اعم از مسجدالحرام و غیر آن، احرام حج تمتع را، چه در مسجدالحرام و چه در اماکن دیگر و چه در خیابان‌های شهر مکه مکرمه صحیح می‌داند و ظهور احادیث دال بر مسجدالحرام آن است که احرام حج تمتع، تنها در مسجدالحرام صحیح است؛ یعنی بر تعیین مسجدالحرام به عنوان ظرف ادای احرام حج تمتع و نه اماکن دیگر دلالت دارند. بنابراین تقابل روایات، به نحو مطلق و مقید مثبت است.

### اشکال دوم: مفهوم نداشتن «وصف» یا «قید»

تنافی و تقابل مطلق و مقید، فرع وجود مفهوم برای «وصف» یا «قید» است و از احادیث اول تا سوم نفی مشروعیت ادای احرام حج تمتع از غیر مسجدالحرام (از جای جای شهر مکه) مکرمه فهمیده نمی‌شود؛ چراکه وصف و لقب مفهوم ندارند. بنابراین منافاتی بین روایات مطرح نیست و مقتضای قاعده اصولی، اخذ معنای اعم و اثبات ظرف ادای احرام حج از تمام شهر مکه مکرمه است.

### پاسخ

وقتی مفروض آن باشد که تمام روایات مذکور در مقام بیان کیفیت ادای حج تمتع و به تبع محل احرام آن است، تنافی و تقابل بین روایات در منطوق است؛ چون مطلق در اطلاق ظهور دارد و مقید، بر لزوم خصوصیتی که در مطلوب شارع دخالت دارد، ظاهر است؛ به عبارت دیگر دلیل دال بر احرام در مسجدالحرام (مقید)، طبیعت احرام با آن خصوصیت (در مسجدالحرام) را واجب می‌داند که لازمه‌اش تعین وجوب احرام حج در قید (مسجدالحرام) است و این مفاد با اطلاق دلیل دال بر احرام در شهر مکه مکرمه، منافات دارد.

علاوه بر اینکه تقیید، دائره حکم (وجوب احرام) را به موضوع دلیل مقید (مسجدالحرام)، محدود می‌کند، نه اینکه از غیر آن نفی کند. پس میان اثبات حکم برای موضوعی خاص، با سکوت در غیر آن و اثبات برای آن موضوع و نفی از غیر آن، تفاوت است؛ دومی همان مفهوم است. بنابراین با پذیرش مفهوم نداشتن قید، وصف و لقب نیز، تقابل میان سه روایت نخست با روایت پنجم، به نظر عرف ثابت است.

### اشکال سوم: عدم احراز وحدت حکم

تقابل و تنافی ادعاشده در جمع‌بندی روایات، فرع احراز وحدت حکم است و دلیلی بر وحدت حکم در این مقام وجود ندارد؛ زیرا احتمال دارد اختلاف روایات به حسب فضیلت و استحباب باشد؛ به این بیان که احرام حج تمتع در مسجدالحرام استحباب دارد و نسبت به احرام حج از غیر مناطق شهر مکه مکرمه از فضیلت و ثواب بیشتری برخوردار است؛ بنابراین طبق قواعد اصولی، موضع احرام حج شهر مکه مکرمه است و احرام از مسجدالحرام استحباب دارد.

### پاسخ

با نگاهی به روایات مذکور در ابتدای بحث و تبیین مفاد دلالتی آن، عدم احراز وحدت حکم بعید است؛ چون با دقت در مدلول آنها روشن است که ائمه علیهم‌السلام در برخی روایات ظرف ادای احرام حج را مسجدالحرام و در برخی دیگر شهر مکه مکرمه معرفی کرده‌اند. و در آموزش مناسک، اصل بر آموزش واجبات حج است مگر آنکه قرینه‌ای برای طرح مستحبات وجود داشته باشد، پس احتمال تعدد حکم متمشی نمی‌شود.

بر فرض هم که عدم احراز وحدت حکم در مطلق و مقید مثبت را بپذیریم، تحلیل جمع روایات چنین است که گاهی در دلیل مطلق احراز می‌شود که حکم به خود طبیعت تعلق گرفته است و قید دیگری غیر از قید یادشده در



دلیل مقید، احتمال داده نمی‌شود. در این صورت وحدت حکم به صورت عقلی احراز می‌شود؛ چراکه دو اراده به مطلق و مقید تعلق گرفته و با توجه به اینکه مقید همان طبیعت با قید است، در واقع باید دو حکم متمائل جعل شده باشد که این محال است. از این رو مطلق بر مقید حمل می‌شود. گاهی نیز قید دیگری در موضوع احتمال داده می‌شود که در این صورت یا با دست برداشتن از استقلال دلیل مطلق و حمل آن بر مقید یا با حفظ ظهور استقلالی و کشف قید دیگری در آن، تنافی حل می‌شود. البته از آنجا که ظهور مطلق در استقلال ضعیف است، قید دیگری احتمال داده نمی‌شود. بنابراین در این وجه نیز مطلق بر مقید حمل می‌شود. (ر.ک: امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۳۴ و ۳۳۵)

### اشکال چهارم: منحصر نبودن جمع روایات به تقیید

در فرض احراز وحدت حکم، جمع عرفی بین مطلق و مقید مثبت، به تقیید منحصر نیست؛ چون مطابق برخی مبانی اصولی می‌توان دلیل مقید را بر بیان افضل افراد، حمل کرد تا تنافی ظاهری و ابتدایی آنها رفع شود. (ر.ک: آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۵۰)

### پاسخ

نظر به آنکه اطلاق دلیل از راه قرینه حکمت و به حکم عقلا ثابت می‌شود، باید با مراجعه به ایشان محور و ملاک تمسک به اطلاق مشخص شود. در مواردی که حکم واحد، اما به دو بیان تبیین شده باشد، عقلا برای دلیل مطلق، استقلالی قائل نیستند تا با محفوظ دانستن آن، در ظهور دلیل مقید تصرف کنند. این عملکرد و روش، به اقوا بودن در ظهور ارتباطی ندارد؛ همان‌طور که با احراز وحدت حکم از هر راهی که باشد - چه از راه وحدت سبب و چه از سایر قرائن حالیه و مقالیه (حائری، بی تا، ج ۱، ص ۲۰۴)<sup>۱</sup> - عقلا دلیل مطلق را بر مقید حمل می‌کنند، هر چند که مثبت باشد؛ چون در این موارد برای «اصالة

۱. به تفصیل مرحوم حائری اشاره دارد.

الاطلاق» نقشی قائل نیستند؛ به بیان دیگر برخی احادیث وجوب احرام حج تمتع را در همه شهر، و برخی دیگر در مسجدالحرام منحصر کرده است. عقلاً در چنین سخنانی، با فرض وحدت حکم، کلام مطلق را بر کلام مقید حمل می‌کنند؛ چراکه «اصالة الاطلاق» را جایی جاری می‌کنند که در مقابلش دلیل مقیدی وجود نداشته باشد.

افزون بر این مطلب، قرینه قرار دادن سخن مطلق برای حمل سخن مقید خلاف ظاهر (استحباب در فضای تشریح) مرسوم و شناخته شده نیست، چون روش شناخته شده نزد متشرعه، حمل سخن مطلق مولا بر سخن مقید اوست. (ر.ک: امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۳۴ و ۳۳۵)

### اشکال بر پاسخ

اگر محفوظ دانستن ظاهر دلیل مطلق و تصرف در مقید و حمل آن بر افضل افراد (مسجدالحرام نسبت به اماکن دیگر در شهر مکه مکرمه)، نزد عقلا و عرف شناخته شده و متعارف نیست، چرا مشهور فقها در باب مستحبات، میان دو دلیل مطلق و مقید مثبت و موافق، مطلق را بر دلیل مقید حمل نمی‌کنند، بلکه برای مقید استحباب و فضیلت بیشتر قائلند. پس جمع‌بندی روایات اشکال دارد و مطلق بر مقید حمل نمی‌شود. (ر.ک: آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۲۵۱)

### پاسخ

در توجیه تفاوت میان مستحبات و واجبات در حمل یا عدم حمل مطلق بر مقید مثبت و موافق، در کلام اصولیان جواب‌هایی مطرح شده است که عبارتند از:

۱. چون غالباً در باب مستحبات، افراد مطلق، به حسب مراتب فضیلت و محبوبیت مختلفند، پس مقید بر افضل افراد در استحباب حمل می‌شود؛ (همان، ص ۲۵۱)

۲. «مقید، مستحب و ترک آن جایز است، بلکه ترک طبیعت در دلیل مطلق

نیز جایز است. پس عرف میان دلیل مطلق و مقید تنافی نمی‌بیند تا مطلق را بر مقید حمل کند؛ (نائینی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۸۵؛ خویی، بی تا، ج ۲، ص ۳۴۸)

۳. اطلاق یا عموم اخبار «من بلغ» دلیل مطلق را شامل می‌شود و عنوان بلوغ ثواب بر آن صدق می‌کند. بنابراین مطلق، از باب تسامح در ادله سنن و بلوغ ثواب بر آن، مستحب است. پس مطلق بر ظاهر خود باقی می‌ماند و مقید بر تأکید استحباب حمل می‌شود. (ر.ک: آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۵۱)

توجیه نخست، ذور است (ر.ک: مشکینی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۵۱۱) و گمان و ظن حاصل از غلبه حجیتی ندارد. (ر.ک: مروج، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۷۵) توجیه دوم مُستلزم محال است؛ چون مقید همان طبیعت با قید است و اجتماع دو حکم مُماتل رخ می‌دهد و محال است (ر.ک: امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۳۵) و در توجیه سوم، بر فرض تمامیت دلالتی ادله «من بلغ»، دلیل مطلق بعد از ورود دلیل مقید، در عرف مثل قید متصل است و تسامح بر آن صدق نمی‌کند. (ر.ک: ایروانی، ۱۳۷۰ش، ج ۱، ص ۳۱۷). بنابراین توجیحات فوق، فرق مذکور بین مستحبات و واجبات را روشن نمی‌کند. پس آنچه مهم است همان احراز وحدت حکم است.

اگر عقلا و عرف تکلیف شرعی را در دلیل مطلق و دلیل مقید، یکی و واحد بدانند، بدون درنگ مطلق را بر دلیل مقید حمل می‌کنند و فرقی بین واجبات و مستحبات نمی‌گذارند. البته اینکه در باب مستحبات، این جمع عرفی نادر است به این دلیل است که در آن موارد - با توجه به قرائن داخلی، مثل ذکر سبب و خارجی مثل قرائن حالیه و مقالیه - وحدت حکم، احراز نمی‌شود. حتی در برخی از موارد تعدد آن محرز می‌شود و حال آنکه در بحث حاضر در تمام روایات، امام در مقام آموزش مناسک است و مفروض آن است که در مقام تبیین واجبات است مگر آنکه قرینه‌ای برای بیان مستحب ذکر شده باشد و در این بحث قرینه‌ای دال بر استحباب احرام حج از مسجدالحرام وجود ندارد. بنابراین مطابق صناعت اصولی صحیح در جمع تنافی ظاهری روایات، احرام

حج تمتع باید در مسجدالحرام باشد.

منتها همان‌طور که برخی از فقها متذکر شده‌اند، اتفاق علما (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۷۰؛ نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۵۱؛ نجفی، ۱۴۲۲ق، ص ۶۹) و سیره مسلمانان (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۹۸) بر جواز احرام حج در خارج از مسجدالحرام است، بنابراین یا فقها روایات سه‌گانه نخست را ظاهر در انحصار و تعیین مسجدالحرام برای ادای احرام حج تمتع ندانسته‌اند یا حمل مطلق بر مقید با تبیین مذکور را در جمع بین روایات مذکور جاری ندانسته و معتقدند که در اطلاق و تقیید مثبتین، مقید بر استحباب حمل شده؛ بنابراین بر استحباب احرام از مسجدالحرام حکم کرده‌اند یا روایت پنجم را صریح یا اظهر بر روایات دیگر دانسته، و مقدم کرده‌اند.

بنابراین با توجه به تسالم فقها و سیره همه مسلمانان در اجزای احرام از شهر مکه مکرمه، روایات دال بر تعیین مسجدالحرام بر استحباب احرام حج در مسجدالحرام حمل می‌شود. صاحب جواهر در این خصوص می‌نویسد: «در هر حال، به اتفاق علما همان‌طور که از تذکره نقل شده، احرام حج در مسجدالحرام متعین و لازم نیست» (نجفی، بی تا، ج ۱۸، ص ۱۸)، هر چند که قواعد اصولی حاکی از جمع عرفی تقیید و تعیین مسجدالحرام است.

از طرف دیگر با واکاوی دلالتی روایات، روشن شد که روایات بر افضلیت احرام حج نزد مقام ابراهیم و داخل حجر اسماعیل و مخصوصاً تحت میزاب، دلالتی ندارند؛ بنابراین نمی‌توان به افضلیت احرام حج در این اماکن بر احرام در مناطق دیگر از مسجدالحرام حکم کرد.

ممکن است گفته شود: «شهرت فتوایی فقها بر افضلیت احرام در مقام یا حجر یا تحت میزاب، حکایت از دلیل و روایت به خصوصی است که به ما نرسیده است». ولی روشن است که فتوای بسیاری از قداما به ما نرسیده است. علاوه بر اینکه بین علما اختلاف وجود دارد و برخی تنها «مقام»، برخی «مقام» و «حجر» و برخی «مقام» و «تحت میزاب» و برخی تنها «تحت میزاب» را به

عنوان اماکن افضل در ادای محل احرام حج تمتع می‌دانند، پس این دلیل شبهه صغروی دارد. علاوه بر اینکه احتمال دارد مدرک آنها همین روایات باشد، که مفاد آن بیان شد و در خصوص تحت میزاب نیز، هر چند بخشی از حجر است، ممکن است مستند آنها همان روایاتی باشد که بر استحباب دعا تحت میزاب دلالت دارد.

### نتیجه‌گیری

در مسئله محل احرام حج در منابع روایی، پنج روایت مطرح است و واکاوی دلالتی هر یک حاکی از تعیین مسجدالحرام برای ادای احرام حج در برخی از آنها و عدم تعیین در برخی دیگر است. مطابق قواعد صحیح اصولی در باب اطلاق و تقید، بنا بر توضیح و تحلیلی که داده شد، حکم مسئله تعیین مسجدالحرام در ظرف ادای احرام حج تمتع است، منتها اتفاق علما و سیره مسلمانان حکایت از انصراف عرف متشرعه از صناعت مذکور در جمع‌بندی روایات است. حال یا به دلیل آنکه در تقابل اطلاق و تقید مثبتین، مطلق را بر مقید حمل نمی‌کنند یا بین مطلق و مقید، وحدت حکم را احراز نکرده‌اند و تحلیل مذکور از حمل مطلق بر مقید در فرض عدم احراز حکم را نمی‌پذیرند. بنابراین نقش مسجدالحرام در احرام حج، تنها اثبات حکم استحباب احرام از آن است و این حکم مستند به اعتبار سندی و ظهور روایت سوم است. بنابراین کلام برخی که حکم استحباب را فاقد دلیل معتبر می‌دانند، مخدوش است. از سوی دیگر حکم به افضلیت احرام حج در برخی اماکن داخل مسجدالحرام نسبت به مناطق دیگر در آن فاقد دلیل معتبر فقهی است. والله العالم.

## منابع

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین (۱۴۰۹ق)، **کفایة الاصول**، قم، مؤسسة آل البيت.
۲. آملی، محمدتقی (۱۳۸۰)، **مصباح الهدی**، تهران، نشر مولف.
۳. ابن ادريس، محمد بن احمد (۱۴۱۰ق)، **السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى**، قم، دفتر انتشارات اسلامي.
۴. ابن براج، عبدالعزيز بن نحرير (۱۴۰۶ق)، **المهذب**، قم، دفتر انتشارات اسلامي.
۵. ابن حمزه، محمد بن علی (۱۴۰۸ق)، **الوسيلة إلى نيل الفضيلة**، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
۶. ابن زهره، حمزة بن علی (۱۴۱۸ق)، **غنية النزوع الى علمي الاصول و الفروع**، قم، مؤسسة الامام الصادق.
۷. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق)، **معجم مقائيس اللغة**، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي.
۸. ابن ماجه، محمد بن يزيد (بی تا)، سنن ابن ماجه، بی جا، دار إحياء الكتب العربي.
۹. ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، بيروت، دارالفکر.
۱۰. اسدي، احمد بن محمد (۱۴۰۹ق)، **الرسائل العشر المهذب البارع**، قم، كتابخانه آية الله مرعشي.
۱۱. ايرواني، علي (۱۳۷۰ش)، **نهاية النهاية**، دفتر تبليغات اسلامي، قم.
۱۲. بحراني، يوسف (۱۴۰۵ق)، **الحدائق الناضرة**، قم، دفتر انتشارات اسلامي.
۱۳. ——— (بی تا)، **مناسك الحج**، بی جا، بی نا (نرم افزار جامع فقه ۲).
۱۴. بيهقي نيشابوري، محمد بن حسين (۱۴۱۶ق)، **إصباح الشيعة**، قم، مؤسسه امام صادق.
۱۵. پژوهشكده حج و زيارت (۱۳۹۳ش)، **مناسك حج محشي**، تهران، نشر مشعر.
۱۶. تبريزي، جواد بن علي (۱۴۱۵ق)، **مناسك الحج**، قم، دارالصديقه الشهيدة.
۱۷. جوهری، اسماعيل بن حماد (۱۴۱۰ق)، **الصحاح في اللغة**،

- بیروت، دارالعلم.  
۱۸. حائری، عبدالکریم (بی تا)، درر  
الفوائد، قم، چاپخانه مهر.  
۱۹. حر عاملی، محمد بن حسن  
(۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، قم،  
مؤسسه آل البيت علیه السلام  
۲۰. حکیم، سید محسن (۱۴۱۶ق)،  
مستمک العروة الوثقی، قم،  
مؤسسه دارالتفسیر.  
۲۱. خمینی، سیدروح الله (۱۴۱۵ق)،  
مناهج الوصول، تهران، مؤسسه  
تنظیم و نشر آثار امام خمینی.  
۲۲. خوانساری، سیداحمد (۱۴۰۵ق)،  
جامع المدارک، قم، مؤسسه  
اسماعیلیان، چاپ دوم.  
۲۳. خویی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۰ق)،  
المعتمد فی شرح العروة الوثقی،  
قم، مدرسة دارالحکم.  
۲۴. \_\_\_\_\_ (بی تا)، دراسات فی  
علم الاصول، قم، مؤسسه احیاء  
التراث محقق خویی.  
۲۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۹ق)، معجم  
رجال الحديث، بیروت، بی تا.  
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۸ق)، موسوعة  
الامام الخویی، قم، مؤسسه احیاء  
آثار الامام الخویی.  
۲۷. شهید اول، محمد بن مکی  
(۱۴۱۰ق)، اللمعة الدمشقية، بیروت،  
دارالتراث.  
۲۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ق)، الدروس  
الشرعية، قم، دفتر انتشارات اسلامی.  
۲۹. شهیدثانی، زین الدین بن علی  
(۱۴۱۳ق)، مسالک الأفهام، قم،  
مؤسسه المعارف الاسلامیه.  
۳۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۱ق)، رسائل  
شهید الثانی، قم، دفتر تبلیغات  
اسلامی.  
۳۱. صاحب جواهر، محمدحسن (بی تا)،  
جواهر الکلام، بیروت، داراحیاء  
التراث العربی، چاپ هفتم.  
۳۲. طباطبایی قمی، سیدتقی (۱۴۲۵ق)،  
مصباح الناسک، قم، انتشارات  
محلّاتی.  
۳۳. طباطبایی کربلایی، سیدعلی  
(۱۴۱۸ق)، ریاض المسائل، قم،  
مؤسسه آل البيت علیه السلام.  
۳۴. \_\_\_\_\_ (بی تا)، ریاض  
المسائل، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام.  
۳۵. طوسی، محمد بن حسن  
(۱۳۷۸ق)، المبسوط فی فقه  
الإمامیه، تهران، المكتبة المرتضویة  
لإحياء الآثار الجعفریة.  
۳۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰ق)، النهایة فی  
مجرد الفقه و الفتاوی، بیروت،

- دارالکتاب العربی.
۳۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۷ق، الف)،  
**الخلاف**، قم، دفتر انتشارات  
 اسلامی.
۳۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۷ق، ب)،  
**تهذیب الأحکام**، تهران، دارالکتب  
 الإسلامية، چاپ چهارم.
۳۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۱ق)،  
**المتهجد**، بیروت، مؤسسة فقه  
 الشیعة.
۴۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ق)،  
**العدة**، قم،  
 چاپخانه ستاره.
۴۱. علامه حلی، حسن بن یوسف  
 (۱۴۱۰ق)، **إرشاد الأذهان**، قم، دفتر  
 انتشارات اسلامی.
۴۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۱ق)،  
**تبصرة  
 المتعلمین**، تهران، مؤسسه طبع و  
 نشر وابسته به وزارت فرهنگ و  
 ارشاد اسلامی.
۴۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۲ق)،  
**منتهی  
 المطلب**، مشهد، مجمع البحوث  
 الإسلامية.
۴۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق، الف)،  
**قواعد الاحکام**، قم، مؤسسة النشر  
 الاسلامی.
۴۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق، ب)،  
**مختلف الشیعة**، قم، دفتر انتشارات  
 اسلامی، چاپ دوم.
۴۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۴ق)،  
**تذکرة  
 الفقهاء**، مشهد، مؤسسة آل البيت.
۴۷. \_\_\_\_\_ (بی تا)،  
**تحریر  
 الأحکام**، مشهد، مؤسسه آل البيت.
۴۸. فاضل هندی، محمد بن حسن  
 (۱۴۱۶ق)، **كشف اللثام و الإیهام**،  
 قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۴۹. فیاض، محمد اسحاق (بی تا)،  
**تعالیق  
 مبسوطه علی مناسک الحج**، قم،  
 انتشارات محلاتی.
۵۰. فیض کاشانی، محمد بن شاه  
 مرتضی (۱۴۰۶ق)، **الوافی**، اصفهان،  
 کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
۵۱. قمی، علی بن محمد (۱۴۲۱ق)،  
**جامع الخلاف و الوفاق**، قم، زمینه  
 سازان ظهور امام عصر علیه السلام.
۵۲. کاشانی، ابوبکر بن مسعود  
 (۱۴۲۰ق)، **بدائع الصنائع**، بیروت،  
 دارالمعرفه.
۵۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)،  
**الكافی**، تهران، دارالکتب الإسلامية،  
 چاپ چهارم.
۵۴. محقق کرکی، علی بن حسین  
 (۱۴۱۴ق)، **جامع المقاصد**، قم،



- مؤسسة آل البيت.  
 ٥٥. محقق حلي، يحيى بن سعيد  
 (١٤٠٥ق)، **الجامع للشرائع**، قم،  
 مؤسسة سيدالشهداء العلمية.  
 ٥٦. محقق داماد، سيدمحمد (١٤٠١ق)،  
**كتاب الحج**، قم، چاپخانه مهر.  
 ٥٧. مدني، رضا (١٤١١ق)، **براهين  
 الحج**، كاشان، مدرسه علميه آيت الله  
 مدني، چاپ سوم.  
 ٥٨. مرتضى زبيدي، سيدمحمد حسيني  
 (١٤١٤ق)، **تاج العروس**، بيروت،  
 دارالفكر.  
 ٥٩. مروج، سيدمحمدجعفر (١٤١٥ق)،  
**منتهى الدراية**، قم، انتشارات  
 دارالكتاب جزائري.  
 ٦٠. مسلم بن حجاج (بي تا)، **صحيح مسلم**،  
 بيروت، دار إحياء التراث العربي.  
 ٦١. مشكيني، ابوالحسن (١٤١٣ق)، **حواشي  
 المشكيني**، قم، انتشارات لقمان.  
 ٦٢. مفيد، محمد بن محمد (١٤١٣ق)،  
**المقنعة**، قم، كنگره جهاني شيخ مفيد.  
 ٦٣. موسوي عاملي، محمد علي  
 (١٤١١ق)، **مدارك الأحكام**،  
 بيروت، مؤسسه آل البيت.  
 ٦٤. نائيني، محمد حسين (١٤١٧ق)،  
**فوائد الأصول**، قم، دفتر  
 انتشارات اسلامي.  
 ٦٥. نجفي، حسن بن جعفر (١٤٢٢ق)،  
**انوار الفقاهة**، نجف اشرف، مؤسسة  
 كاشف الغطاء.  
 ٦٦. نراقي، احمد بن محمد مهدي  
 (١٤١٥ق)، **مستند الشيعة**، قم،  
 مؤسسة آل البيت عليه السلام  
 ٦٧. يزدي، سيدمحمد كاظم بن عبدالعظيم  
 (١٤١٩ق)، **العروة الوثقى المحشى**،  
 قم، دفتر انتشارات اسلامي.



# ارزیابی فقهی جواز اخذ اجرت در حج نیابتی مستطیع

محمدباقر کرملاجعب<sup>۱</sup> و حمید مؤذنی بیستگانی<sup>۲</sup>

## چکیده

یکی از مسلمات احکام فقهی حج، جواز نیابت و اخذ اجرت بر آن است. اما صحیح و مجزی بودن آن و مستحق اجرت بودن نائب در صورتی که خود مکلف به حجة الاسلام باشد، نزد فقها اختلافی است. برخی از فقها متفرع بر عدم صحت حج مذکور، عدم جواز اخذ اجرت را نتیجه گرفته‌اند. برخی دیگر با صحیح دانستن حج مذکور، فتوا به عدم جواز اخذ اجرت داده‌اند؛ بنابراین به دلیل مبتلابه بودن این مسئله ارائه پژوهشی مستقل برای بررسی اقوال مذکور ضروری است.

بر پایه یافته‌های این پژوهش، که به روش توصیفی-تحلیلی و به شیوه کتابخانه‌ای به نگارش درآمده، ادله قائلین به فساد حج مذکور، مخدوش است. مکلفی که بدون عذر حجی که بر ذمه‌اش بوده را ترک کند، به لحاظ حکم تکلیفی مرتکب حرام شده است، اما به لحاظ حکم وضعی حجی که برای منوب‌عنه انجام داده صحیح و مجزی است. پس از اثبات صحت و اجزاء حج مذکور، دلیلی بر عدم جواز اخذ اجرت وجود ندارد.

**کلیدواژه‌ها:** حج نیابتی، استطاعت، اخذ اجرت بر واجبات، قدرت شرعی، فقه الحج

۱. دانش‌آموخته سطح ۱ حوزه علمیه جزائریه شهرستان شوشتر (نویسنده مسئول) (mhmdbaqrk176@gmail.com)

۲. دانش‌آموخته سطح ۴ حوزه علمیه قم و دکترای فقه و مبانی حقوق اسلامی (moazzeni62@gmail.com)

## مقدمه

یکی از مسلمات مذاهب اسلامی مسئله وجوب حج است که وجوب آن از آیه «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (آل عمران: ۹۷) گرفته شده است. حج از فروع دین و از مهم‌ترین فرائض شرعی است؛ به گونه‌ای که امام صادق (ع) حج را سبب قوام و بقای دین شمرده است: «لَا يَزَالُ الدِّينُ قَائِمًا مَا قَامَتِ الْكُعْبَةُ»<sup>۱</sup> (کلینی، ۱۳۶۰ش، ج ۴، ص ۲۷۱).

حج از واجبات مشروط است که وجوب آن مشروط به حصول استطاعت است. قید استطاعت، فروع زیادی بر این مسئله مترتب می‌کند؛ مثل اینکه: «اگر مکلف، مستطیع باشد و حجة الاسلام بر ذمه او باشد، اما تخلف کند و به نیابت از شخص دیگری حج استیجاری به جا آورد، آیا مستحق اجرت خواهد بود یا خیر؟».

با توجه به مبتلا به بودن مسئله و نبودن پژوهشی مستقل در این زمینه - مگر آنچه فقهای عظام در لابه‌لای کتب فقهی خود بیان کرده‌اند. - تحقیق پیش‌رو را ضروری دانستیم.

سؤال اصلی پژوهش این است که «اگر مکلف مستطیع شود اما تخلف کند و حج واجب به نیابت از شخص دیگری به صورت اجاره‌ای انجام دهد، آیا مستحق اجرت خواهد بود یا خیر؟» برای پاسخ به این سؤال لازم است ابتدا صحت یا فساد حج به جا آورده شده، بررسی شود؛ زیرا جواز اخذ اجرت، متفرع بر صحت و مجزی بودن حج است؛ چراکه در فرض عدم اجزاء وجهی برای اخذ اجرت باقی نمی‌ماند. دقیقاً به همین دلیل است که شیخ طوسی عدم جواز استحقاق اجرت را متفرع بر عدم صحت و اجزاء حج دانسته و فرموده است:

من وجبت عليه حجة الإسلام لا يجوز أن يحج عن غيره... و إن حج عن غيره

۱. «تا زمانی که کعبه (مراسم حج) پایدار باشد، همچنان دین باقی و ماندنی است».

لم يجز عن غيره و لا عنه لأن شرط الإجزاء عن الغير لم يحصل فلا يجزى  
فيستحق عليه الأجرة بذلك. (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۳۰۲)  
فاء در «فیستحق» برای تفریع است؛ یعنی «چون حج مجزی نیست، نائب  
مستحق اجرت هم نخواهد بود».

### ۱. بررسی صحت حج مکلف مستطیع به نیابت از شخصی دیگر

جواز و عدم جواز دریافت اجرت در این مسئله مترتب بر صحت و اجزای  
حج از منوب<sup>۱</sup> عنه است؛ (مرتضوی، ۱۴۳۲ق، ص ۵۴۹) بنابراین در این بخش به  
این پرسش پاسخ می‌دهیم که آیا حج مستطیع به نیابت از شخصی دیگر  
صحیح، مجزی و مبری ذمه منوب<sup>۱</sup> عنه خواهد بود؟

#### تبیین محل نزاع

این مسئله فقهی در چهار حالت بحث شده است<sup>۱</sup> که در این پژوهش تنها  
حکم یک فرع را بررسی خواهیم کرد و آن «حج نیابتی مکلف مستطعی است  
که متمکن و عالم به اشتغال ذمه خود به حج باشد».

این مسئله از لحاظ حکم تکلیفی بررسی شده است؛ فقها از لحاظ حکم  
تکلیفی قائل به عدم جواز شده‌اند؛ (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۰۹)  
زیرا بعد از اینکه مستطیع، مکلف به حجة الاسلام شد باید فوراً آن را امثال  
کند و ترک آن به هر سببی - مانند انجام حج نیابتی - حرام است. اما از لحاظ  
حکم وضعی بین فقها اختلاف نظر وجود دارد که در این قسمت از پژوهش  
بررسی می‌کنیم.

#### اقوال در مسئله

مشهور فقهای امامیه در این مسئله قائل به فساد هستند. (یزدی، ۱۴۰۹ق،

۱. زیرا کسی که حج بر او واجب می‌شود، گاهی به وجوب آن علم دارد و گاهی علم ندارد و در هر دو  
صورت، گاهی می‌تواند به حج برود و گاهی رفتن به حج برای او ممکن نیست.

ج ۲، ص ۴۷۷) علی رغم ادعای برخی فقها - نظیر صاحب جواهر (صاحب جواهر، ۱۴۲۱ق، ج ۹، ص ۲۴۷) و مرحوم نراقی (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۱، ص ۱۱۷) - مبنی بر اجماعی بودن مسئله، آرای مخالفی نیز موجود است که بر صحت آن دلالت دارد. اکنون به بیان و بررسی اقوال می پردازیم.

#### الف) قائلین به فساد

شیخ طوسی در *النهایه*، جواز نیابت را مشروط به عدم حصول استطاعت برای خود مکلف دانسته و می نویسد: «هرگاه که مکلف، مستطیع نباشد، می تواند به نیابت از دیگری حج به جا آورد». (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۲۰۴) و در *المبسوط* (همو، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۳۰۲) نیز این قول را اختیار کرده است. شیخ مفید نیز گفته است: «من وجب علیه الحج فلا يجوز له ان يحج عن غيره»<sup>۱</sup>. (مفید، ۱۴۱۰ق، ص ۴۴۲)

ابن ادریس (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۱۸)، محقق کیدری (بیهقی کیدری، ۱۳۷۴ش، ص ۱۸۰)، محقق حلی (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۰۴) و علامه حلی در تذکره (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۱۱۲) و *ارشاد الازهران* (همو، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۱۲) و ابن براج (ابن براج، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۶۸) فرموده اند: «اگر حج واجب دیگری مانند حج نذری یا استیجاری دیگری بر ذمه اش مستقر شده باشد حکم، همین است». همچنین از معاصرین آقاضیاءالدین عراقی (عراقی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۳۲۵)، سید محمود شاهرودی (حسینی شاهرودی، بی تا، ج ۱، ص ۳۲۰)، موسوی گلپایگانی (گلپایگانی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۲)، امام خمینی (یزدی، ۱۴۳۴ق، ج ۲، ص ۲۹۳)، خامنه ای (خامنه ای، ۱۴۲۶ق، ص ۲۹)، شبیری زنجانی (شبیری زنجانی، ۱۳۷۹ش، ص ۲۷) و سبحانی (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۴) نیز این قول را اختیار کرده اند.

۱. «کسی که حج بر او واجب شده است، جایز نیست به نیابت از دیگری حج به جا آورد».

## ب) قائلین به صحت

برخی فقها نظیر شیخ طوسی در الخلاف (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۵۶)، صاحب عروه (یزدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۷۷)، طباطبائی قمی (طباطبائی قمی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۱۵۴)، کاشف الغطاء (کاشف الغطاء، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۴۹)، بروجردی (بروجردی، ۱۳۸۸ش، ج ۱، ص ۳۶۵)، موسوی خوانساری (موسوی خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۸۸)، خوئی (خوئی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۶، ص ۲۸۰)، روحانی (روحانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۰۴)، تبریزی (تبریزی، بی تا، ص ۴۶)، موسوی اردبیلی (یزدی، ۱۴۳۱ق، ج ۲، ص ۲۸۳)، فاضل لنکرانی (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۵)، بهجت (بهجت، بی تا، ص ۶۹)، صافی گلپایگانی (صافی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۰۸)، سیستانی (امام خمینی، ۱۳۹۷ش، ص ۷۹)، فیاض (فیاض، بی تا، ج ۸، ص ۲۵۱)، مکارم شیرازی (مکارم شیرازی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۲) و حسینی حائری (حسینی حائری، ۱۴۲۷ق، ص ۱۶۶) حج به جا آورده شده در فرض مذکور را صحیح و مجزی می دانند.

## ادله دیدگاه اول

ابتدا ادله قائلین به فساد حج نیابتی را بررسی، و سپس دیدگاه مختار خود را بیان و اثبات خواهیم کرد.

### یک- جایز نبودن تصرف بدون اجازه در ملک غیر:

بعضی از فقها (حکیم، ۱۳۷۴ش، ج ۱۰، ص ۲۴۲) قائل اند که لام در آیه ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران: ۹۷)، ظاهر در ملکیت است؛ یعنی حجة الاسلام ملک خداوند است و نمی توان بدون اجازه در آن تصرف کرد.

بیان استدلال: آیه شریفه ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ بر این دلالت دارد که حجة الاسلام ملک خداوند است؛ (طباطبائی قمی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۱۵۲) زیرا لام در «لله» دال بر ملکیت است (همان، ج ۱، ص ۳۰۵) و بنا

بر قاعده «لا يجوز التصرف في ملك الغير إلا بإذنه الصريح»، (یزدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۵۸۱) تصرف در حج بدون اجازه شارع جایز نیست و در صورت تخلف و انجام حجی دیگر بدون اجازه شارع، در ملک او تصرف کرده و حج امثال شده باطل است.

**نقد:** این استدلال تام نیست و فساد حج نیابتی مفروض را ثابت نمی‌کند؛ زیرا اولاً بعضی از فقها لام در آیه را ظاهر در ملکیت نمی‌دانند؛ (مدنی کاشانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۶۴) ثانیاً بر فرض افاده ملکیت هم استناد به آن صحیح نیست؛ زیرا فقها ملکیت را به ملکیت حقیقی (ملک الهی) و ملکیت اعتباری (ملک جعلی انسان) تقسیم کرده‌اند (صدر، ۱۴۳۴ق، ج ۲۱، ص ۱۷۳) و لام «الله» در آیه، مانند لام «الله» در صیغه نذر بر ملکیت حقیقی خداوند متعال دلالت دارد نه ملکیت اعتباری؛ چراکه طبق نص صریح قرآنی «وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (آل عمران: ۱۰۹) خداوند تمام اشیا را به ملکیت حقیقی، مالک است. (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۲۴۱)

بنابراین اصل در مالکیت الهی، مالکیت حقیقی است؛ مگر دلیلی بر مالکیت اعتباری شارع وارد شده باشد که درباره حج چنین دلیلی موجود نیست؛ زیرا عمل حج از واجبات است و دلیلی که بر ملکیت اعتباری خداوند بر واجبات دلالت کند، وارد نشده است. (طباطبائی قمی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۲۷۶) در نتیجه قاعده مطرح شده مخصوص ملکیت‌های اعتباری است و نمی‌توان احکام و قواعد مربوط به ملکیت اعتباری را در مباحث ملکیت حقیقی الهی هم جاری کرد.

#### دو- مقتضای روایات، فساد است

دومین دلیلی که قائلین به فساد به آن تمسک جستند، استناد به دو روایت است:

#### روایت اول: صحیحہ سعد بن ابی‌خلف

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي



خَلَفٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الرَّجُلِ الصَّرُورَةَ يَحُجُّ عَنِ الْمَيْتِ قَالَ «نَعَمْ إِذَا لَمْ يَجِدِ الصَّرُورَةَ مَا يَحُجُّ بِهِ عَنْ نَفْسِهِ فَإِنْ كَانَ لَهُ مَا يَحُجُّ بِهِ عَنْ نَفْسِهِ فَلَيْسَ يُجْزِي عَنْهُ حَتَّى يَحُجَّ مِنْ مَالِهِ وَ هِيَ تُجْزِي عَنِ الْمَيْتِ إِنْ كَانَ لِلصَّرُورَةِ مَالٌ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ»<sup>۱</sup> (طوسی، ۱۳۶۵ ش، ج ۵، ص ۴۱۰)

وجه استدلال: مرجع ضمیر در «فلیس یجزی عنه» میت است و در صورت ارجاع به نائب، خلاف سیاق روایت خواهد بود؛ زیرا سؤال راوی در موضوع اجزاء حج از میت بوده و مناسب نیست امام درباره حج نائب پاسخ دهد. در این صورت معنا چنین می‌شود: «اگر کسی که تا به حال حجة الاسلام به جا نیاورده و اکنون مستطیع شده، به نیابت از میت حج به جا آورد، آن حج مجزی و مبری ذمه میت نخواهد بود» و اینکه در ادامه فرموده «و هی تجزی عن المیت» به این معناست که «حج بعدی مکلف، مجزی و مبری ذمه میت (منوب عنه) خواهد بود». (یزدی، ۱۴۳۴ق، ج ۲، ص ۲۹۳)

نقد: آنچه از روایت برداشت می‌شود، با تأویل صورت گرفته سازگاری ندارد و بهتر است که مرجع ضمیر «عنه» را نائب بدانیم تا بر عدم اجزاء از آن و اجزاء از میت دلالت کند و با ذیل روایت تنافی نداشته باشد و مجبور به تأویل دیگری نشویم.

علاوه بر آن عبارت «فلیس یجزی عنه» شاید بدین دلیل ذکر شده تا کسی خیال نکند که آن حج مجزی از نائب است و بعد از آن حضرت بیان کردند که این

۱. راوی می‌گوید: درباره مکلفی که حجة الاسلام به جا نیاورده، از امام کاظم علیه السلام سؤال کردم که آیا می‌تواند به نیابت از میت حج بگذارد؟ حضرت در پاسخ فرمودند: «در صورتی که مال مورد نیاز سفر حج را نداشته باشد (مستطیع نباشد)، می‌تواند. اما اگر مال مورد نیاز سفر حج را داشته باشد، حج امثال شده مجزی از او نخواهد بود تا زمانی که از اموال خود حج کند. اما حج به جا آورده شده مجزی از میت خواهد بود؛ چه نائب مال داشته یا نداشته باشد».

ملاحظه: آنچه از مفهوم روایت فهمیده می‌شود این است که اگر نائب حج نرفته، مستطیع نباشد، علاوه بر صحت و اجزاء حج از منوب عنه، از او هم مجزی و مبری ذمه خواهد بود.

حج به جا آورده شده، مجزی و مبری ذمه منوب عنه خواهد بود. (موسوی خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۸۸)

ادله‌ای که می‌توان برای ارجاع ضمیر «عنه» به نائب اقامه کرد عبارتند از:

۱. ضمیر در «ماله» راجع به نائب است و مناسب سیاق کلام این است که ضمیر «عنه» را هم راجع به نائب بدانیم؛ چراکه فقط ارجاع ضمیر «عنه» به میت، خلاف سیاق کلام بوده و معنای روایت را مبهم خواهد کرد؛
۲. ارجاع آن به میت با جمله «و هی تجزی عن المیت» سازگاری ندارد؛ زیرا این عبارت صریح در اجزاء است. همچنین می‌توان آن را قرینه بر ارجاع ضمیر به نائب بدانیم و این استدلال (گرامی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۱۱) که جمله «و هی تجزی عن المیت» مربوط به حج بعدی مکلف است، بسیار بعید است؛ زیرا سؤال از حج فعلی است نه حج آینده.

در نتیجه ثابت شد که این روایت نه تنها بر عدم اجزاء دلالت ندارد، بلکه بر صحت و اجزاء از منوب عنه دلالت می‌کند.

#### روایت دوم: صحیحہ سعید اعرج

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَعْرَجِ: أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامَ عَنِ الصَّرُورَةِ أَمْ يَحُجُّ عَنِ الْمَيْتِ فَقَالَ نَعَمْ إِذَا لَمْ يَجِدِ الصَّرُورَةَ مَا يَحُجُّ بِهِ فَإِنْ كَانَ لَهُ مَالٌ فَلَيْسَ لَهُ ذَلِكَ حَتَّى يَحُجَّ مِنْ مَالِهِ وَهُوَ يُجْزِي عَنِ الْمَيْتِ كَانَ لَهُ مَالٌ أَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ.<sup>۱</sup> (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۱، ص ۱۷۲)

وجه استدلال: قائلان به فساد برای اثبات ادعای خود به این روایت تمسک کرده و گفته‌اند:

۱. راوی می‌گوید که درباره کسی که تا به حال حجة الاسلام به جا نیاورده از امام صادق عليه السلام سؤال کردم که آیا می‌تواند به نیابت از میت حج به جا آورد؟ حضرت در پاسخ فرمودند: «در صورتی که مال مورد نیاز سفر حج را نداشته باشد (مستطیع نباشد) می‌تواند. اما اگر مستطیع باشد، مجاز به نیابت نیست تا زمانی که با اموال خود حج کند. اما در صورت امتثال، مجزی از میت خواهد بود؛ چه نائب مال داشته یا نداشته باشد».

۱. جمله «فلیس له ذلک» بر حرمت و عدم جواز نیابت دلالت می‌کند و مقتضای تحریم، بطلان و فساد عبادت (حج نیابتی) است؛ (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۴۲)

۲. اینکه فرموده «و هو یجزی عن المیت» اگر قائل به صحت باشیم، مستلزم تناقض می‌شود؛ زیرا صدر روایت (حرمت) و ذیل روایت (صحت و اجزاء) با هم سازگاری ندارند؛ چون ضد همدیگر هستند. (بحرانی، ۱۳۶۳ق، ج ۱۴، ص ۲۴۶) تنها وجه رفع تناقض این است که مقصود از «یجزی عن المیت» را حج بعدی مکلف بدانیم و شاهد این است که فرموده: «در آن زمان چه منوب‌عنه مال داشته یا نداشته باشد» و اینکه در حج دوم نایب را سروره (حج نرفته) بگوییم، از باب مجاز است؛ زیرا قبل از آن سروره بوده است. (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۴۲)

نقد: استدلال به این روایت مانند روایت سابق تام نیست و قابل مناقشه است. عمده اشکالاتی که می‌توان بر این استدلال وارد کرد عبارتند از:

۱. احکام شرعیه به احکام تکلیفی و وضعی تقسیم شده‌اند (وجدانی فخر، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۱۲۳) و بین آنها ملازمه نیست و هر قسم مستقل از دیگری است. (خوئی، ۱۴۱۸ق، ج ۳۱، ص ۳۹۳) جمله «فلیس له ذلک» نیز که برای فساد به آن تمسک کرده‌اند ظهور در نهی تکلیفی (حرمت) دارد (حکیم، ۱۳۷۴ش، ج ۱۰، ص ۲۸۴) اما بر حکم وضعی (فساد) دلالت ندارد؛

۲. عبارت «هی تجزی عن المیت» در اجزاء و صحت حج امثال شده صراحت دارد و اینکه گفته شده مقصود حج بعدی است، بر خلاف ظاهر روایت است. در نتیجه ثابت شد که این روایت هم، بر خلاف چیزی که قائلین به فساد از آن برداشت کرده‌اند، ظهور دارد و ادعای آنها را تأیید نمی‌کند.

سه - اختصاص زمان به حجة الاسلام و عدم جواز انجام حجی دیگر در آن زمان:

مکلفی که حجة الاسلام به جا نیاورده اگر مستطیع شود، حجة الاسلام بر ذمه

او مستقر خواهد شد و در این هنگام، زمان مختص حجة الاسلام خواهد بود و نمی‌توان حج دیگری به جا آورد؛ (آملی، ۱۳۸۴ق، ج ۱۲، ص ۱۱۱) زیرا مستلزم ترک واجب (حجة الاسلام) است؛ چراکه ضد همدیگر هستند؛ (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۱۱۳) مانند ماه رمضان که زمان آن مختص روزه ماه مبارک است و در آن ایام نمی‌توان روزه دیگری را نیت کرد. (موسوی عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۶، ص ۳۰)

نقد: در پاسخ به این استدلال می‌توان گفت:

۱. شاهی بر این ادعا موجود نیست. (خوئی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۸۵) و دلیلی برای اثبات آن اقامه نشده است؛

۲. واجبات در مباحث اصولی به موقت و غیر موقت تقسیم شده‌اند. واجب موقت هم به موسع و مضیق و واجب غیر موقت به فوری و غیر فوری تقسیم شده است. (عبدی، ۱۳۹۹ش، ص ۷۲) پس واضح شد که واجب فوری (حج) غیر از واجب مختص (موقت) است و مجرد فوریت، موجب اختصاص زمان نیست. همچنین واجب موقت (مختص) مقید به زمان است و در صورت تخلف، امر ساقط می‌شود و در صورتی که قضا داشته باشد، مکلف باید قضا کند. اما در مسئله حج، فقها گفته‌اند: «حج اگر در سال استطاعت امتثال نشود، وجوبش باقی می‌ماند تا زمانی که امتثال شود» (تبریزی، ۱۴۳۱ق، ج ۱، ص ۲۷) و این بر عدم توقیت دلالت دارد؛

۳. اینکه فرض مذکور را به ماه رمضان تشبیه کرده‌اند هم مخدوش است؛ زیرا در مسئله ماه رمضان دلیل اختصاصی وارد شده که خارج از محدوده بحث این پژوهش است، اما در مسئله حج چنین دلیلی وارد نشده است. در نتیجه احراز شد که حجة الاسلام واجب موقت نیست که نتوانیم در آن زمان عمل دیگری انجام دهیم، بلکه واجب فوری است و مجرد فوریت موجب تخصیص زمان نیست.

#### چهار- امر به شیء، مقتضی نهی از ضد آن است:

مرحوم نراقی برای اثبات فساد حج با تمسک به قاعده مذکور گفته است: «اگر حج بر ذمه مکلف مستقر شود، مکلف در آن سال نمی‌تواند به نیابت از شخص دیگری حج به جا آورد؛ زیرا امر به حج مقتضی این است که از ضد آن نهی شده باشد» (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۱، ص ۱۱۷) و نهی در عبادات، مقتضی فساد است. (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۷ش، ص ۷۱)

استدلال مرحوم نراقی مبتنی بر اموری است:

الف) ترک ضد خاص حجة الاسلام (حج نیابتی) مقدمه برای امتثال آن است؛

ب) مقدمه واجب، واجب است؛

ج) زمانی که ترک حج نیابتی واجب شد، امر مقتضی نهی از ضد عام (انجام حج نیابتی) است؛

د) این نهی، موجب فساد حج نیابتی است؛ (همو، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۵۱۵)

#### نقد:

۱. همان‌طور که از ظاهر استدلال آشکار است، این یک استدلال مبنایی است و صرفاً بر مبنای کسانی صحیح است که امر به شیء را مقتضی نهی از ضد بدانند؛ در حالی که بسیاری از اصولیان این مبنا را نپذیرفته‌اند؛ (طباطبائی قمی، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۱۸۵)

۲. ترک ضد (حج نیابتی) مقدمه برای حجة الاسلام نیست تا در فرض قبول، امر به شیء (حجة الاسلام) مقتضی نهی از ضد (حج نیابتی) باشد؛ زیرا ضدین در یک مرتبه هستند و در باب ضد مطرح شده که نمی‌توانند در یک زمان موجود شوند؛ نه اینکه ترک یکی از آنها مقدمه برای انجام دیگری است. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۳۰) اکنون در این حال چطور می‌توان ادعا کرد که ترک حج نیابتی مقدمه انجام حجة الاسلام باشد؟

۳. ادعای «وجوب شرعی مقدمه واجب» هم صحیح نیست؛ زیرا مقدمه واجب، وجوب شرعی ندارد و بین وجوب شیء و وجوب مقدمه آن ملازمه‌ای برقرار نیست؛ چراکه عقل، مکلف را به انجام مقدمات و می‌دارد و اگر شارع

حکم کند، لغو خواهد بود؛ (صدر، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۲۶)  
 ۴. گفته‌اند در صورت وجوب ترک حج نیابتی، ضد عام آن (انجام دادن حج نیابتی) منهی عنه خواهد بود. در صورتی که چنین نیست و اگر ترک شیء واجب شود فعل آن منهی عنه نخواهد بود؛ زیرا امر بسیط است و منحل به امر به شیء و نهی از ضد آن نمی‌شود. (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹ش، ص ۳۲)  
 علاوه بر آن ثابت شد که امر مقتضی نهی از ضد عام خود نیست؛

۵. اینکه گفته شده است نهی حاصل از امر به ترک حج نیابتی، موجب فساد است، هم صحیح نیست؛ زیرا بر فرض حصول، این نهی، تبعی غیر است نه اصلی نفسی و کاشف از مبغوضیت و مفسده در فعل نیست. (خوئی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۷۸) و در صورتی که فعل مبغوض مولی و دارای مفسده نباشد، دلیلی بر فساد آن نداریم؛ زیرا احکام تابع مصالح و مفاسد هستند. (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۳۳۶)

نتیجه: محرز شد که این دلیل قابلیت دلالت بر فساد را ندارد و نمی‌تواند فساد حج نیابتی را ثابت کند.

#### پنج- مأمور به نبودن حج نیابتی:

دلیل دیگری که به آن استناد شده - منسوب به شیخ بهائی - این است که گرچه امر به شیء (حجۃ الاسلام) مقتضی نهی از ضد (حج نیابتی) نیست، اما مانع از امر به آن است. بنابراین حج نیابتی صحیح نیست؛ زیرا شرط صحت عبادت، مأمور به بودن است و در صورت نبود امر، نمی‌توان به وسیله آن عبادت تقرب جست و در نتیجه فاسد خواهد بود. در فرض مذکور، مأمور به بودن حج نیابتی مستلزم محال است؛ زیرا مستلزم این است که مکلف در آن واحد، مأمور به دو فعل (حجۃ الاسلام و حج نیابتی) باشد که ضد همدیگر هستند و اجتماع ضدین محال است. پس حج نیابتی نمی‌تواند مأمور به باشد. (حکیم، ۱۳۷۴ش، ج ۱۰، ص ۲۸۱)

## نقد:

۱. بنا به تصریح بسیاری از اصولیان، ملاک صحت عبادت، «محبوبیت ذاتی عبادت» است نه «مأموریه بودن آن» به این بیان: صحت عبادت متوقف بر این است که، ذات عبادت محبوب و مقرب به مولا و جهت تعبد و تقرب جعل شده باشد؛ گرچه امر نداشته باشد. (مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۴۱۵) علاوه بر آن، طبق نص صریح قرآنی - «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (بینه: ۵) - روح عبادت این است که عمل برای خداوند و با اخلاص طاعت برای او صورت گیرد. در این آیه مراد از «دین» طاعت است. (مشکینی، ۱۴۳۲ق، ج ۱، ص ۳۰۷) و بنابراین اگر فاعل اخلاص داشته باشد و آن را برای خداوند انجام دهد، صحیح خواهد بود و نیازی به امر ندارد.

فرض مذکور، ملاک صحت عبادت (محبوبیت ذاتی) را داراست؛ زیرا حج نیابتی مانند حجة الاسلام محبوب مولاست و مأمور به نبودن به این معنا نیست که محبوب مولا نباشد، بلکه برای رفع جمع بین ضدین، امر آن ساقط شده است. علاوه بر آن، امر تنها کاشف از محبوبیت است (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱ش، ج ۳، ص ۲۱۶) و در صحت عبادت اثری ندارد؛ بنابراین تنها محبوبیت ذاتی و اخلاص طاعت مؤثر هستند که فرض مذکور هر دو را داراست؛

۲. بر فرض قبول توقف صحت عبادت بر وجود امر، می توان با استناد به مسئله اصولی ترتب، مأموریه بودن آن را ثابت کرد. به این بیان که مکلف را در مرحله اول، مأموریه امتثال امر اهم (حجة الاسلام) بدانیم که در صورت تخلف، امر به حج نیابتی متوجه او خواهد شد. در نتیجه حج نیابتی مأموریه و صحیح خواهد بود و وجهی برای فساد آن نداریم.

اشکال: اگر گفته شود شرط ترتب این است که هر دو واجب، ملاک صحت را داشته باشند به گونه ای که اگر ترتب را جایز ندانیم، بتوانیم صحت عبادت را با استفاده از ملاک موجود در آن، تصحیح کنیم، با این بیان ترتب در محلی جاری است که آن دو واجب، مقید به قدرت عقلیه باشند و اگر یکی از آنها

مقید به قدرت شرعیه باشد، ترتب در آنجا جاری نمی‌شود. (نائینی، ۱۳۷۶ش، ج ۱، ص ۳۶۷)

وجه استدلال: نایب، مأمور به انجام واجب اول (حجۃ الاسلام) است و برای انجام واجب دوم (حج نیابتی) قدرت شرعیه - که دخیل در تحقق موضوع حج است - را ندارد. آنگاه که مکلف قدرت شرعی نداشت، اجرای امر ترتبی در آن ممنوع است؛ زیرا شرایط تکلیف به آن امر را ندارد. در نتیجه حج نیابتی امر<sup>۲</sup> نداشته و صحیح نیست. (صافی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۰۷)

**پاسخ:** در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت:

اولاً همان‌طور که بیان شد صحت عبادت، متوقف بر وجود امر نیست. بلکه علم به محبوبیت ذاتی در صحت آن کافی است؛ ثانیاً قدرت شرعی در شرایط حج اخذ نشده، بلکه در تحقق استطاعت تنها قدرت عقلی (شرایط جسمی، مالی و ...) شرط است؛ (حسینی شاهرودی، بی تا، ج ۱، ص ۹۴) ثالثاً بر فرض قبول، چنین قدرتی تنها در حجۃ الاسلام اخذ شده اما در دیگر اقسام حج، مانند حج نیابتی، شرط نیست و در صورت فقدان آن، صحیح خواهند بود.

در پایان ثابت شد که اولاً حج نیابتی مأمور به است و امر دارد؛ ثانیاً بر فرض مأمور به نبودن هم صحیح است؛ زیرا ملاک صحت (محبوبیت ذاتی) را داراست.

## ۲. بررسی حکم استحقاق اجرت نایب مستطیع بر حج نیابتی

بنا بر آنچه گذشت ثابت شد که مکلف مستطیع، گرچه به لحاظ حکم تکلیفی، نمی‌تواند به نیابت از دیگری حج به جا آورد اما در فرض تخلف از حکم تکلیفی و امتثال حج نیابتی، حج او صحیح و مجزی از حج منوب عنه خواهد بود. اکنون با پذیرش مبنای مذکور (مجزی بودن حج مستطیع از شخص دیگر) به بحث درباره استحقاق یا عدم استحقاق اخذ اجرت نایب می‌پردازیم. قائلین به فساد، علی القاعده نایب را مستحق اجرت نمی‌دانند؛ زیرا عملی را



که انجام داده، فاسد بوده و در صورت دریافت اجرت، اکل مال غیر به باطل خواهد بود که در آیه شریفه «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» (بقره: ۱۸۸) از آن نهی شده است. اما نزد قائلین به صحت مسئله اختلافی است.

### اقوال در مسئله

قائلان به صحت، در استحقاق یا عدم استحقاق اجرت، اختلاف نظر دارند؛ بعضی نایب را مجاز به اخذ اجرت دانسته‌اند و بعضی قائل به عدم استحقاق اجرت هستند. دیدگاه فقها در این زمینه عبارت است از:

۱. **بطلان عقد و عدم استحقاق اجرت:** برخی از فقها علی‌رغم آنکه قائل به صحت و اجزاء حج مذکور هستند، اما نایب را مجاز به دریافت اجرت نمی‌دانند. مرحوم صاحب عروه (یزدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۷۹)، روحانی (روحانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۰۴)، موسوی اردبیلی (یزدی، ۱۴۳۱ق، ج ۲، ص ۲۸۳) و صافی گلپایگانی (صافی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۱۰) در این زمره‌اند؛
۲. **بطلان عقد و استحقاق اجرت المثل:** گروهی دیگر – مانند سید خوئی (خوئی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۲)، سیستانی (امام خمینی، ۱۳۹۷ش، ص ۴۳) و فیاض (فیاض، بی تا، ج ۸، ص ۲۵۳) – قائل‌اند که عقد اجاره باطل، و نایب مستحق اجرت المثل خواهد بود؛
۳. **بطلان عقد و استحقاق اقل الامرین:** بعضی دیگر از فقها، نظیر آیت‌الله تبریزی (تبریزی، بی تا، ص ۴۶)، قائل‌اند که عقد اجاره باطل، و اجیر مستحق اقل الامرین از اجرت المسمی و اجرت المثل است؛
۴. **صحت عقد و استحقاق اجرت المسمی:** در مقابل قائلین به بطلان اجاره، گروهی از فقها همچون تقی طباطبائی قمی (طباطبائی قمی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۱۵۴)، حسن طباطبائی قمی (طباطبائی قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۱۷)، مکارم شیرازی (یزدی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۳۳۸) و حسینی حائری (حسینی حائری، ۱۴۲۷ق، ص ۱۶۶) – قائل به صحت عقد و استحقاق اجرت المسمی هستند.

## ادله قائلین به عدم استحقاق

قائلان به عدم استحقاق اجرت، ادله‌ای را اقامه کرده‌اند که عبارت است از:

### ۱. عدم قدرت شرعی نایب بر انجام حج نیابتی

یکی از ارکان عقود، من جمله عقد اجاره، قدرت تسلیم مال یا انجام عمل اجاره‌شده است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۸۷) که مسئله مذکور فاقد این شرط است؛ زیرا نایب شرعاً قادر بر انجام عمل اجاره‌شده (حج نیابتی) نیست؛ چون مکلف به ادای فوری حجة الاسلام است و لازم است قدرت خود را برای امتثال حجة الاسلام استفاده کند (یزدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۷۹) و به دلیل فقدان شرط، عقد باطل است و مستحق اجرت نخواهد بود.

#### نقد:

استدلال مذکور از چندین جهت، قابل نقد است که عبارتند از:  
 نقد اول: آنچه در صحت اجاره شرط است، قدرت عقلی اجیر بر تسلیم و ادای عمل اجاره‌شده است (موسوی خلیفایی، ۱۳۸۵ش، ص ۶۷) نه قدرت شرعی و زمانی عقد اجاره باطل است که اجیر عقلاً قادر بر ادای حج نباشد؛ مثلاً مریض شود.

نقد دوم: بر فرض اشتراط قدرت شرعی، آنچه ممتنع است، جمع بین دو حج است، اما در قدرت مکلف بر امتثال علی‌حده هر کدام هیچ شکی وجود ندارد. پس زمانی امر به حجة الاسلام، قدرت شرعی مکلف را سلب می‌کند و مانع از وفای به اجاره است که امر به شیء را مقتضی نهی از ضد بدانیم (که در این صورت امر حجة الاسلام به دلیل تضاد با حج نیابتی و عدم امکان جمع، از آن منع می‌کند.)، اما محرز شد که امر به شیء مقتضی نهی از ضد نیست.

علاوه بر آن، این فرض داخل در باب تزاحم است و مکلف باید اهم (حجة الاسلام) را بر مهم (حج نیابتی) مقدم کند. اما در فرض تخلف، مأمور به امتثال امر مهم خواهد بود. پس زمانی که مکلف، امر حجة الاسلام را تخلف کند، امر حج نیابتی بر مبنای امر ترتیبی بر ذمه او مستقر شده و مکلف به امتثال

آن است و امر حجة الاسلام مزاحم او نخواهد بود. در نتیجه انجام حج نیابتی در توان مکلف بوده و شرعاً قادر بر ادای آن است. پس شرایط انعقاد اجاره را داراست و مستحق اجرت خواهد بود.

نقد سوم: حتی اگر بر مبنای بعضی از فقها عقد اجاره را به دلیل عدم قدرت، فاسد بدانیم (فیاض، بی تا، ج ۸، ص ۲۵۳) هم مستحق اجرت خواهد بود؛ زیرا اولاً آنچه در عقد اجاره‌ای که بحث شد اهمیت دارد این است که حج، مجزی و مبری ذمه منوب‌عنه باشد که در بخش اول صحت و اجزاء آن اثبات شد؛ ثانیاً قواعد فقهی هم حاکی از این هستند که اجیر (نائب) مستحق اجرت است. قواعدی که برای اثبات استحقاق اجرت اجیر می‌توان به آنها استناد کرد عبارتند از:

الف) قاعده «ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده»<sup>۱</sup> (طباطبائی قمی، ۱۴۲۳ق، ص ۶۷): حج مفروض به سبب عقد اجاره و به دستور مستأجر (منوب‌عنه) امثال شده است و همان‌طور که اگر عقد اجاره صحیح می‌بود، مستأجر ضامن و اجیر مستحق اجرت است، اکنون که عقد اجاره فاسد است هم مستأجر ضامن و اجیر (نائب) مستحق اجرت خواهد بود؛

ب) قاعده «احترام مال المسلم و عمله»<sup>۲</sup> (قزوینی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۰۹): حج مفروض عمل مسلمان بوده و طبق قاعده، گرچه عقد اجاره فاسد بوده اما اجیر (نائب) مستحق اجرت المثل است؛

ج) قاعده «کلما بطل العقد یتحقق اجرة المثل»<sup>۳</sup> (مصطفوی، ۱۴۲۱ق، ص ۲۱۲): طبق این قاعده در جایی که عقد اجاره فاسد باشد و عمل اجاره‌شده انجام شده باشد (مانند فرض مذکور)، اجیر (نائب) حداقل مستحق اجرت المثل است. پس ثابت شد که: اولاً آنچه در صحت عقد اجاره شرط است، قدرت عقلی

۱. هرآنچه صحیح آن موجب ضمان است، فاسد آن هم موجب ضمان است.

۲. مال و عمل فرد مسلمان، محترم است.

۳. هرگاه عقد باطل شود، به وسیله اجرت المثل محقق و جبران خواهد شد.

است نه قدرت شرعی؛ ثانیاً بر فرض قبول اشتراط قدرت شرعی، مکلف بر انجام حج نیابتی و وفای به عقد اجاره بر مبنای امر ترتبی، قادر است؛ ثالثاً بر فرض پذیرش فساد عقد اجاره، با استناد به قواعد فقهی، نائب حد اقل مستحق اجرت المثل خواهد بود.

## ۲. منهی عنه بودن حج نیابتی

صحت حج امثال شده بر مبنای امر ترتبی، کافی در اثبات استحقاق اجرت نیست؛ زیرا امر به شیء مقتضی نهی از ضد آن است و ضد خاص امر حجة الاسلام، حج نیابتی است. پس منهی عنه خواهد بود و به حرمت تبعی، انجام آن هم حرام خواهد بود. در نتیجه طبق روایت نبوی «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَمَهُ»<sup>۱</sup> (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۱۰) دریافت اجرت حرام است. (یزدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۸۰)

نقد:

این دلیل همچنین قابل مناقشه است و در نقد آن می توان گفت که:

۱. همان طور که بیان شد این نوع استدلال، استدلال مبنایی است و صرفاً بر مبنای کسانی پذیرفته است که امر به شیء را مقتضی نهی از ضد بدانند. اما این مبنا، مبنای اجماعی نیست؛

۲. روایت مذکور اولاً از لحاظ سندی دارای اشکال و ضعیف است؛ زیرا تنها در کتاب *عوالی اللئالی* - آن هم به صورت مرسل - و از کتب عامه<sup>۲</sup> نقل شده است؛ ثانیاً روایت با این عبارت در مصادر فقهی موجود نیست بلکه تنها روایتی که شبیه این روایت است و در منابع فقهی وارد شده، روایت «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِذَا حَرَّمَ عَلَى قَوْمٍ أَكَلَ شَيْءٍ حَرَّمَ عَلَيْهِمْ ثَمَمَهُ»<sup>۳</sup> (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۳، ص ۷۳) است که ربطی به مسئله مذکور ندارد و بر فرض اینکه در منابع فقهی موجود باشد

۱. اگر خداوند چیزی را حرام کند، ثمن (هزینه) آن را هم حرام خواهد کرد.

۲. مصدری که *عوالی اللئالی* روایت را از آن نقل کرده است، *مسند أحمد بن حنبل* (ج ۱، ص ۲۴۷ و ۲۹۳) است.

۳. اگر خداوند خوردن چیزی را حرام کند، ثمن (هزینه) آن را هم حرام خواهد کرد.

هم، به دلیل ضعف سندی نمی‌توان به آن اعتماد و عمل کرد؛

۳. در فرض ثبوت روایت، حرمت تبعی با محبوبیت ذاتی جمع شده و روایت شامل آن نیست؛ زیرا آنچه از روایت فهمیده می‌شود این است که منهی‌عنه باید مبعوض مولا باشد تا شارع معامله آن را تأیید نکند. اما حج، عبادتی است که محبوب مولاست. و به دلیل کفایت محبوبیت در صحت عبادت، منهی‌عنه نبوده و محکوم به صحت است؛

۴. بر فرض پذیرش منهی‌عنه بودن معامله هم این استدلال مخدوش خواهد بود؛ زیرا اولاً بر مبنای بسیاری از علما نهی از معامله مقتضی فساد نیست. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۸۷) و این قول، همان معنای قاعده اصولی «ان النهی لا یقتضی فساد المعامله» است؛ (عبدی، ۱۳۹۹ش، ص ۲۱۷) ثانیاً بر فرض اینکه قبول کنیم که نهی از معامله مقتضی فساد است باز بر فساد فرض مذکور دلالت نمی‌کند؛ زیرا نهی اگر متعلق به مضمون معامله باشد (مانند نهی از بیع آلات قمار) مستلزم فساد است. (تسخیری، ۱۴۳۱ق، ج ۱، ص ۱۷۴) اما مطلق تحریم (مانند نهی از معامله در وقت ندا)، مستلزم فساد نیست.

نتیجه: ثابت شد که عقد اجاره، حج نیابتی منهی‌عنه نبوده و صحیح است و نایب مستحق اجرت است.

### ۳. تعلیق، سبب بطلان اجاره

سید خوئی (از قائلین به صحت حج، بطلان عقد اجاره و جواز دریافت اجرت المثل) برای اثبات بطلان عقد اجاره و عدم جواز اخذ اجرت المسمی، به این دلیل استناد کرده و فرموده است: «گرچه صحت حج را با استفاده از قاعده امر ترتبی تصحیح نمودیم اما جواز اخذ اجرت المسمی را نمی‌توان از این طریق اثبات کرد»؛ (خوئی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۲) زیرا اجاره در این بحث یا متعلق به مطلق حج یا متعلق به حج مشروط به تخلف نایب از حجة الاسلام است. در فرض اول (تعلق به مطلق حج)، قابل پذیرش نیست؛ زیرا در این هنگام مکلف مأمور به امتثال امر حجة الاسلام بوده و تکلیف بر ذمه او باقی

است. در این حال چطور می‌شود که شارع، آن را مأمور به انجام حج نیابتی کند؟ به عبارتی دیگر امر به وفای به اجاره چطور می‌تواند در عرض امر حجة الاسلام فعلیت پیدا کند؟ زیرا مستلزم امر به ضدین در یک زمان است که محال است.

در فرض دوم (تعلق به حج مشروط) هم قابل پذیرش نیست؛ زیرا مستلزم تعلیق عقد بوده و تعلیق موجب بطلان عقود است. (همان، ج ۱، ص ۲۸۹)

نقد: می‌توان صحت عقد اجاره را از طریق فرض دوم اثبات کرد؛ به گونه‌ای که مستلزم هیچ تعلیقی نباشد.

وجه اول: تقیید عقد اجاره به تخلف امر حجة الاسلام، در لسان دلیل اخذ نشده تا وجوب وفای به عقد اجاره را معلق بر فرض تخلف کنیم و عقد، معلق و باطل باشد؛ بلکه این تقیید از تصرفات عقلی است که برای رفع تراحم بین حجة الاسلام و حج نیابتی گرفته شده است و برای رفع تراحم همین کافی است که به نایب بگوید: «ای کسی که حجة الاسلام را معصیت کردی، به نیابت از دیگری حج بگزار.» که در این صورت هیچ تعلیقی در مسئله باقی نمی‌ماند.

وجه دوم: می‌توان گفت که تخلف امر حجة الاسلام را مفروض الوجود بگیریم تا عقد اجاره معلق بر تخلف واقعی نباشد و در نتیجه صحیح واقع شود.

### ۳. دیدگاه مختار

پس از نقد ادله قائلین به فساد و نیز نقد ادله قائلین به عدم استحقاق اجرت، هیچ مانعی که صلاحیت منع از صحت حج و استحقاق اجرت را داشته باشد، باقی نمانده و باتوجه به وجود مقتضی (عقد اجاره) و فقدان مانع، حج نیابتی — مکلف مستطیع که عالم به اشتغال ذمه خود به حج است — صحیح و مجزی از منوب عنه است و به تبع آن اجیر، مستحق اجرت المسمی خواهد بود.

## نتیجه‌گیری

اگر مکلف مستطیع و متمکن از ادای حج باشد اما بدون عذر حج خود را ترک کند و به نیابت از شخص دیگری حج به جا آورد، صحت و مجزی بودن حج مذکور، محل اختلاف است و به تبع آن، جواز اخذ اجرت در چنین عقد اجاره‌ای نیز محل بحث و بررسی قرار گرفته است.

کسانی که قائل به فساد حج مذکور هستند، وجهی برای جواز اخذ اجرت نمی‌بینند؛ به همین دلیل در فرض فساد، اخذ اجرت را ممنوع می‌دانند. اما کسانی که قائل به صحت حج مذکور هستند، همچنان جواز اخذ اجرت را محل بحث و بررسی قرار داده‌اند. پاره‌ای از فقها با اینکه حج مذکور را صحیح دانسته‌اند، اما اخذ اجرت را جایز نمی‌دانند.

مهم‌ترین ادله قائلین به فساد حج مفروض، روایات خاصه‌ای بود که ناتمام بودن استدلال به آنها اثبات شد. قائلین به فساد همچنین به برخی از قواعد اصولی - نظیر مقتضی بودن امر نهی از ضد را و واجب فوری بودن حج - تمسک جستند که علاوه بر مبنایی بودن این‌گونه قواعد، تمسک به آنها از جهات مختلف دچار مشکل است.

اما کسانی که قائل به صحت حج مذکور بودند و اخذ اجرت المسمی در عقد اجاره مفروض را به دلیل فساد عقد جایز نمی‌دانستند، به ادله‌ای - از قبیل عدم قدرت اجیر و معلق بودن عقد - تمسک جستند که به همه آنها اشکال شد.

بنابراین با توجه به وجود مقتضی برای اخذ اجرت المسمی در عقد اجاره و فقدان مانع، وجهی برای ممنوع دانستن اخذ اجرت وجود ندارد و نائب، مستحق و مجاز است که اجرت المسمی دریافت کند.

## منابع

۱. قرآن کریم
۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین (۱۴۰۹ق)، **کفایة الاصول**، قم، مؤسسه آل‌البتی، چاپ اول.
۳. آملی، محمدتقی (۱۳۸۴ق)، **مصباح الہدی فی شرح العروة الوثقی**، بی‌جا، بی‌نا، چاپ اول.
۴. ابن ابی جمہور، محمد بن زین‌الدین (۱۴۰۳ق)، **عوالی اللثالی العزیزية فی الاحادیث الدینیة**، قم، مؤسسه سیدالشہداء، چاپ اول.
۵. ابن ادريس، محمد بن احمد (۱۴۱۰ق)، **السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی**، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
۶. ابن براج، عبدالعزیز بن نحیر (۱۴۰۶ق)، **المہذب**، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۷. بجنوردی، سیدمحمدحسن (۱۴۱۹ق)، **القواعد الفقہیة**، قم، نشر الہادی، چاپ اول.
۸. بحرانی، یوسف بن احمد (۱۳۶۳ش)، **الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة**، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۹. بروجردی، حسین (۱۳۸۸ش)، **استفتاءات**، قم، مؤسسه آیت‌اللہ بروجردی.
۱۰. بہجت، محمدتقی (بی‌تا)، **مناسک حج و عمرہ**، قم، دفتر آیت‌اللہ بہجت، چاپ سوم.
۱۱. بیہقی کیدری، محمد بن حسین (۱۳۷۴ش)، **إصباح الشیعة بمصباح الشریعة**، قم، مؤسسه الامام الصادق، چاپ اول.
۱۲. تبریزی، جواد (۱۴۳۱ق)، **تنقیح مبانئ الحج**، قم، دارالصدیقة الشہیدہ، چاپ دوم.
۱۳. — (بی‌تا)، **مناسک الحج**، قم، دارالصدیقة الشہیدہ، چاپ دوم.
۱۴. تسخیری، محمدعلی (۱۴۳۱ق)، **القواعد الاصولیة و الفقہیة**، تہران، مجمع تقریب مذہب اسلامی، چاپ دوم.



۱۵. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق)، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم، مؤسسه آل البیت علیہ السلام، چاپ سوم.
۱۶. حسینی حائری، کاظم (۱۴۲۷ق)، مناسک الحج، بی جا، دفتر آیت الله سید کاظم حائری، چاپ دوم.
۱۷. حسینی شاهرودی، محمود (بی تا)، کتاب الحج، قم، مؤسسه انصاریان، چاپ اول.
۱۸. حکیم، سید محسن (۱۳۷۴ش)، مستمسک العروة الوثقی، قم، دارالتفسیر.
۱۹. خامنه ای، سید علی (۱۴۲۶ق)، مناسک الحج، تهران، انتشارات مشعر.
۲۰. خمینی، سید روح الله (۱۳۹۷ش)، مناسک حج، قم، پژوهشکده حج و زیارت.
۲۱. خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۰۹ق)، المعتمد فی شرح المناسک، قم، انتشارات لطفی، چاپ اول.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۸ق)، التفتیح فی شرح العروة الوثقی، قم، انتشارات توحید، چاپ اول.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۹ق)، دراسات فی علم الاصول، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، چاپ اول.
۲۴. روحانی، محمد (۱۴۱۹ق)، المرتقی إلى الفقه الأرقی (الحج)، تهران، مؤسسه الجلیل، چاپ اول.
۲۵. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۷ش)، الموجز فی اصول الفقه، قم، مؤسسه امام صادق علیہ السلام، چاپ چهاردهم.
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۴ق)، الحج فی الشریعة الإسلامية الغراء، قم، مؤسسه امام صادق علیہ السلام، چاپ اول.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۸ق)، مناسک الحج و احکام العمره، قم، مؤسسه امام صادق علیہ السلام، چاپ اول.
۲۸. شبیری زنجانی، موسی (۱۴۲۱ق)، مناسک الحج، بی جا، نشر مشرقین، چاپ اول.
۲۹. صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر (۱۴۲۱ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، چاپ اول.
۳۰. صافی، لطف الله (۱۴۲۳ق)، فقه الحج، قم، مؤسسه انتشارات حضرت معصومه علیہا السلام، چاپ اول.
۳۱. صدر، سید محمد باقر (۱۴۳۴ق)،

- موسوعة الشهيد السيد محمد باقر الصدر، قم، دارالصدر، چاپ دوم.
۳۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۸ق)، دروس فی علم الاصول، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
۳۳. طباطبائی قمی، تقی (۱۳۷۱ش)، آرائنا فی اصول الفقه، قم، انتشارات محلاتی، چاپ اول.
۳۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۳ق)، الانوار البهية فی القواعد الفقهية، قم، انتشارات محلاتی، چاپ اول.
۳۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۵ق)، مصباح الناسک فی شرح المناسک، تصحیح غالب سیلوی، قم، انتشارات محلاتی.
۳۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۶ق)، مبانی منهاج الصالحین، قم، قلم الشرق، چاپ اول.
۳۷. طباطبائی قمی، حسن (۱۴۱۵ق)، کتاب الحج، بی جا، انتشارات باقری، چاپ اول.
۳۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵ش)، تهذیب الأحکام، تهران، دارالکتب الإسلامية، چاپ چهارم.
۳۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ق)، المبسوط فی فقه الإمامية، تهران، مكتبة المرتضوية، چاپ سوم.
۴۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰ق)، النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوى، بیروت، دارالکتب العربی، چاپ دوم.
۴۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۷ق)، الخلاف، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۴۲. عبدی، محمدحسین (۱۳۹۹ش)، الاساس فی اصول الفقه، قم، مؤسسه انتشارات حوزه های علمیه، چاپ چهارم.
۴۳. عراقی، ضیاءالدين (۱۴۱۴ق)، شرح تبصرة المتعلمین، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۴۴. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۰ق)، ارشاد الازهان الی احکام الايمان، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۴۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۴ق)، تذکرة الفقهاء، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام، چاپ اول.
۴۶. فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۸۱ش)، اصول فقه شيعه، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیه السلام، چاپ اول.
۴۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۸ق)، تفصیل الشريعة (کتاب الحج)، بیروت، دارالتعارف، چاپ دوم.
۴۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۳ق)، مناسک حج، قم، دفتر آیت الله فاضل

- لنکرانی، چاپ دوازدهم.
۴۹. فیاض، محمد اسحاق (بی تا)، **تعالیق مبسوطه علی العروة الوثقی**، قم، انتشارات محلاتی، چاپ اول.
۵۰. قزوینی، علی بن اسماعیل (۱۴۱۹ق)، **رسالة فی العدالة**، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی، چاپ اول.
۵۱. کاشف الغطاء، احمد (۱۴۲۳ق)، **سفینه النجاة و مشکاة الهدی و مصباح السعادات**، نجف، مؤسسه کاشف الغطاء.
۵۲. کاشف الغطاء، حسن (۱۴۲۲ق)، **أنوار الفقاهاة**، نجف، مؤسسه کاشف الغطاء.
۵۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۰ش)، **الکافی**، تهران، دارالکتب الإسلامية.
۵۴. گرامی قمی، محمدعلی (۱۴۱۵ق)، **المعلقات**، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.
۵۵. گلپایگانی، محمدرضا (۱۴۱۳ق)، **حول مسائل الحج**، قم، دارالقرآن الکریم، چاپ دوم.
۵۶. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ق)، **شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام**، قم، انتشارات اسماعیلیان، چاپ دوم.
۵۷. مدنی کاشانی، رضا (۱۴۱۱ق)، **براهین الحج للفقهاء و الحجج**، کاشان، مدرسه علمیه آیت الله مدنی، چاپ سوم.
۵۸. مرتضوی، ضیا (۱۴۳۲ق)، **مشکاة الشریعة**، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، چاپ اول.
۵۹. مشکینی، علی (۱۴۳۲ق)، **التعلیقة الاستدلالية علی تحریر الوسيلة**، قم، انتشارات دارالحديث، چاپ اول.
۶۰. مصطفوی، محمدکاظم (۱۴۲۱ق)، **القواعد الفقهيّة**، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی، چاپ چهارم.
۶۱. مظفر، محمدرضا (۱۴۳۰ق)، **اصول الفقه**، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
۶۲. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۰ق)، **المقنعة**، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
۶۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۶ق)، **مناسک الحج**، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، چاپ دوم.
۶۴. موسوی بجنوردی، محمد (۱۳۷۹ش)، **علم اصول**، تهران، مؤسسه چاپ و نشر عروج، چاپ اول.
۶۵. موسوی خلخالی، محمدمهدی (۱۳۸۵ش)، **فقه الشيعة (الإجارة)**.

- تهران، مرکز فرهنگي منير، چاپ اول.
۶۶. موسوی خوانساری، سيداحمد (۱۴۰۵ق)، **جامع المدارک فی شرح المختصر النافع**، ترجمه علی اکبر غفاری، تهران، مکتبه الصدوق، چاپ دوم.
۶۷. موسوی سبزواری، عبدالاعلی (۱۴۰۹ق)، **مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن**، بی جا، نشر دفتر آیت الله سبزواری، چاپ دوم.
۶۸. موسوی عاملی، محمد بن علی (۱۴۱۱ق)، **مدارک الأحکام فی شرح شرائع الإسلام**، مشهد، مؤسسه آل البيت عليه السلام.
۶۹. نائینی، محمدحسین (۱۳۷۶ش)، **فوائد الاصول**، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۷۰. نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۴۱۵ق)، **مستند الشيعة فی أحكام الشريعة**، قم، مؤسسه آل البيت عليه السلام، چاپ اول.
۷۱. نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ق)، **مستدرک الوسائل**، بیروت، مؤسسه آل البيت عليه السلام، چاپ اول.
۷۲. وجدانی فخر، قدرت الله (۱۴۲۶ق)،
- الجواهر الفخرية فی شرح الروضة البهية**، قم، سماء قلم، چاپ دوم.
۷۳. هاشمی شاهرودی، سيد محمود (۱۴۲۹ق)، **کتاب الإجارة**، قم، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامي.
۷۴. یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم (۱۴۰۹ق)، **العروة الوثقی**، بیروت، مؤسسه الأعلمی، چاپ دوم.
۷۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۸ق)، **العروة الوثقی مع تعليقات**، قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب عليه السلام، چاپ اول.
۷۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۳۱ق)، **العروة الوثقی**، عبدالکریم موسوی اردبیلی، قم، جامعه المفید.
۷۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۳۴ق)، **العروة الوثقی**، روح الله خمینی، تهران، مؤسسه نشر آثار امام خمینی عليه السلام، چاپ اول.

# ماهیت و هنجارهای حقوقی حاکم بر قبرستان بقیع در فقه و حقوق بین الملل؛ با تأکید بر حقوق بین الملل اسلامی

سمیه آقایی نژاد<sup>۱</sup> و سیدمحسن قائمی خرق<sup>۲</sup>

## چکیده

مدیریت گردشگری، نظام حقوق و تکلیف‌های دولت‌های زائرپرست و زائرپذیر، امکان سهمیم شدن شهروندان دیگر کشورها - پیروان سایر ادیان و مذاهب - نسبت به قبرستان بقیع، جملگی مرتبط با مسئله «ماهیت و وضعیت حقوقی قبرستان بقیع» است؛ به همین دلیل این مقاله موضوع اصلی خود را بررسی ماهیت و وضعیت حقوقی آرامستان بقیع بر اساس یافته‌های تاریخی و فقهی و نیز تحلیل این سرزمین بر اساس نظام گزاره‌های سرزمینی حقوق بین الملل قرار داده است. از جمله نتایج این نوشتار توصیفی-تحلیلی می‌توان به ماهیت بین المللی سرزمین بقیع و احتساب آن در زمره منطقه بین المللی اشاره کرد که مدارک و ادله فقهی نیز این نظریه را تحکیم می‌کنند. در پی اثبات این ماهیت می‌توان به ترسیم نظام حقوقی حاکم بر این سرزمین از بُعد نظم حکمرانی، تنظیم‌گری در حوزه حق‌ها و تکلیف‌های گردشگران مذهبی و نیز دولت‌های اسلامی معاصر و... پرداخت.

**کلیدواژه‌ها:** قبرستان بقیع، مشترکات عامه، مناطق بین المللی، اماکن عبادی، حقوق

بین الملل سرزمین.

۱. دانشجوی دکترای حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه آیت‌الله حائری یزدی، میبد، ایران.

(aghai.somayeh@yahoo.com)

۲. استاد حوزه علمیه قم و دانش‌آموخته دکتری حقوق عمومی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

(m.ghaemi313@gmail.com)

## مقدمه

در عرف بین‌الملل مکان‌هایی مقدس نزد پیروان ادیان و مذاهب وجود دارد. این مکان‌ها یا ساخته‌بشوند (مانند مسجدها، کلیساها، معبدها و قبرستان‌ها) یا پدیده‌های طبیعی هستند (مانند درختان، رودخانه‌ها، تپه‌ها و جنگل‌ها (هاشمی، ۱۳۹۴ش، ص ۲۲). در هر دو ساحت حقوق اسلامی و حقوق بین‌الملل، بسته به هویتی که برای این اماکن و مقدسات قائل هستند، گستره و ابعاد حمایتی برای این اماکن و نیز افراد ذی‌نفع نسبت به آنها - نسبت به رفت‌وآمد، مشارکت در تصمیم‌سازی، امنیت یا سهم شدن در منافع مکان و ... - تعیین می‌شود. گرچه حقوق بین‌الملل از حیث مصداقی هنوز به شناسایی تمامی اماکن مقدس نپرداخته است، اما برخی از مکان‌ها مانند واتیکان، کلیسای کاتولیک و بیت‌المقدس را شناسایی کرده است؛ برای نمونه بیت‌المقدس، بر اساس قطعنامه ۱۸۱ مجمع عمومی سازمان ملل در ۲۹ نوامبر ۱۹۴۷ میلادی سرزمینی با ماهیتی بین‌المللی است و «صلاحیت اعطای تابعیت» و «ارتباطات بین‌المللی» در حد دولت عضو جامعه بین‌المللی را داراست.

اما برخلاف این مناطق در خصوص ماهیت منطقه بقیع از حیث فقهی - حقوقی و از بعد «مالکیت» یا «انتفاع» از آن تاکنون در مجامع سخنی نرفته است. تنها اخیراً این سخن مطرح شده است که می‌بایست اداره حرم در اختیار کشورهای اسلامی قرار گیرد؛ غافل از آنکه این نظریه با حقوق بین‌الملل و آثار مطرح در این حوزه و لزوم جمع‌اندیشی میان باورهای مذهبی ذی‌نفع (حداقل میان شیعه و سنی) در بهره‌مندی از سرزمین بقیع امری مغفول است. بر همین اساس مسئله اصلی نوشتار حاضر، بررسی ماهیت حقوقی منطقه بقیع به عنوان مبنای اصلی در ترسیم نظام حقوق (مالی، حکمرانی، گردشگری، بین‌المللی، حقوق بشری و...) سرزمین بقیع است. بدیهی است که در تحلیل

حقوقی این منطقه بایستی به داده‌های تاریخی، فقه مقارن و نیز رویکردهای حقوق بین‌الملل عام نسبت به اماکن مقدس نیز توجه داشت؛ به همین دلیل در این مقاله نخست به تحلیل فقهی منطقه بقیع، سپس به ماهیت حقوقی این منطقه در پرتو حقوق بین‌الملل عام و حقوق بین‌الملل اسلامی (منطقه‌ای) و در قسمت نهایی به اقتضائات حقوقی ناشی از شناسایی ماهیت حقوقی بقیع خواهیم پرداخت.

### ۱. ماهیت فقهی «سرزمین بقیع»<sup>۱</sup>

پیوند وثیق جوامع و کنش‌های اجتماعی با آموزه‌های دینی و تأثیر این آموزه‌ها در تکوین هنجارها و نیز رفتار بین‌المللی حاکمیت‌ها و نهادهای بین‌المللی، از جمله دلایلی است که بررسی ماهیت سرزمین بقیع از منظر فقه را ضروری می‌سازد.

اهمیت حقوقی «حق ملت‌ها» نسبت به میراث فرهنگی - دینی را می‌توان در دربردارندگی این تعیینات بر نشانه‌ها و عبرت‌ها و مواعظی دانست که همان اوامر و نواهی الهی است؛ در حقیقت این میراث نشانگر فناپذیری زندگی دنیا و نعمات آن و زوال ثروت و جاه و سلطه است و این تنها خداوند است که باقی است؛ قرآن کریم می‌فرماید:

۱. بنا بر اسناد تاریخی، تعیین بقیع به عنوان قبرستان مسلمین، با هجرت پیامبر ﷺ به مدینه و گسترش این شهر و به دست آن حضرت بوده است (ابن سعد، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۰۳)؛ همچنان‌که ایشان فرمود: «من به این مکان فرمان یافته‌ام» (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۶۰۰). اولین کسی که در آنجا بنا بر توصیه پیامبر ﷺ دفن شده است، عثمان بن مظعون بود. همچنین برخی از کشته‌شدگان جنگ احد و ابراهیم، فرزند گرامی پیامبر، در آنجا به خاک سپرده شده‌اند. از دیگر افرادی که در این مکان به خاک سپرده شده‌اند، چهار امام شیعیان (امام حسن مجتبی، امام سجاد، امام محمد باقر و امام جعفر صادق علیهم‌السلام)، همسران پیامبر ﷺ (غیر از حضرت خدیجه و میمون)، عباس بن عبدالمطلب، فاطمه بنت اسد، مادر حضرت عباس علیه‌السلام و... هستند. (نجفی، ۱۳۸۰ش، ص ۶۵؛ ابن شیه، ج ۱، ۱۴۱۰ق، ص ۱۲۶) این سرزمین و بارگاه‌های موجود در آن، در ۸ شوال سال ۱۳۴۴ قمری، به دست وهابیان غارت و تخریب شد. (صبری‌پاشا، ۱۳۷۷ش، ص ۱۰۶).

﴿أَوْلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَنَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾. (روم: ۹)

﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾. (آل عمران: ۱۳۷)

همچنین هویت امت و مقومات کیان فرهنگی و تمدنی نیز بسته به میراث فرهنگی است؛ به عبارت دیگر این اموال، ثروت فرهنگی است که نشانگر ارزش‌ها، فکرها و اعتقادات و عادت‌های ملت‌هاست و در جزئیات و تفصیل، امتداد فرهنگ گذشته است و شاهدی اساسی بر فعالیت‌های فکری و تاریخی و علمی گذشتگان است (فهیمه، ۲۰۱۱م، ص ۵).

در فقه امامیه و فقه عامه، رویکردهای مختلفی نسبت به ماهیت مقابر تاریخی و مشاهد مشرفه<sup>۱</sup> وجود دارد که می‌توان آنها را به صورت ذیل صورت‌بندی کرد. پیش از آن لازم به ذکر است که در تاریخ، رویکرد به بقیع به عنوان یک زمین موات بالاصاله بوده (مستوفی، ۱۳۶۴ش، ص ۱۹۰) و حتی گزارش‌هایی نیز نسبت به احیای قسمت‌هایی از بقیع و سکونت مسلمانان در آن، در سال‌های دوم تا دهم قمری وارد شده است (کعکی، ۲۰۱۲م، ج ۱، ص ۵۴۷).

در خصوص ماهیت فقهی بقیع به عنوان یک قبرستان تاریخی یا یکی از مشاهد مشرفه باید گفت که عموماً فقها مقابر را در دسته اراضی‌ای قرار می‌دهند که در ملک کسی نیست و برای حقوق عامه مردم محبوس است. (حلی، ۱۳۸۸ش، ص ۴۰۵؛ صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق، ج ۳۸، ص ۷۹؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۳، ص ۲۵۵) در حقیقت نوعی اشتراک در انتفاع این سرزمین وجود دارد که هر کس می‌تواند در بهره‌برداری سهم و شریک شود؛ به عبارت دیگر

۱. منظور از مشاهد مشرفه، ضریح معصوم علیه السلام (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ص ۹۹) یا قبر ائمه معصومین علیهم السلام است. (جزیری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۰۰؛ وجدانی فخر، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۶۳).



اماکن مشرفه از مشترکات هستند و همه مسلمانان در بهره‌گیری از آن‌ها برابرند، مگر آنکه از مصادیق افراد ممنوع باشند، نظیر جنب، حائض و نفساء (محقق داماد، ۱۴۰۶م، ج ۱، ص ۲۹۱؛ همچنین ر.ک: مظاهری، ۱۳۸۹ش، ص ۸۵).

توضیح آنکه مشترکات عمومی یکی از قالب‌های تحلیل ماهیت فقهی ملکیت و بهره‌برداری است که بر اساس آن، مال از آن عموم خواهد بود ولی با این قید که امکان حصول ملکیت خصوصی برای افراد و بخش خصوصی ممتنع است و امکان واگذاری این مشترکات و سرمایه‌ها به مردم وجود نخواهد داشت (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۱۸)، برخلاف مباحات عمومی که گرچه تصرف در آنها برای عموم مردم مباح و حلال است، اما ملک هیچ‌کس نیست و امکان به ملکیت درآوردن آنها وجود دارد و همگان در این قابلیت، مساوی هستند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۷۸).

بنابراین در این رویکرد مشاهد مشرفه انبیای عظام و ائمه اطهار علیهم‌السلام در احکام مانند مساجد هستند و همه مسلمین در استفاده مشروع از آنها با هم برابرند؛ چه ساکن بلاد همان مشاهد باشند یا از بلاد دیگر به آنجا بیایند (شریفی اشکوری، ۱۳۸۹ش، ج ۱، ص ۳۵۵). برخی از اندیشمندان عامه نیز میراث فرهنگی و تراث از قدیم برجای‌مانده را میراثی برای «همه امت» دانسته‌اند؛ به گونه‌ای که حتی اگر از قبیل محرمات و نشانگر شرک و عبادت اصنام باشد، باز هم بایستی حرمت آن نگاه داشته شود (القرضاوی، ۲۰۰۶م، ص ۸۰۴).

عده‌ی دیگری از فقیهان امامیه و عامه نیز در جایی که زمین خودش یا آنچه روی آن یا درون آن است، مملوک فرهنگی باشد - مانند قلعه یا قبور تاریخی - را از قبیل اموال عمومی می‌دانند. (الخفیف، ۱۹۹۶م، ص ۲۴۷؛ الصدر، ۱۹۸۷م، ص ۶۹۸) در این نظریه گاهی اموال فرهنگی در زمین موات واقع می‌شود. زمین موات نیز زمین خرابه‌ای است که مردم از آن انتفاع نمی‌برند. این زمین ملک کسی نیست و کسی حقی خاص در آن ندارد؛ بنابراین این زمین مملوک امام

خواهد بود.<sup>۱</sup> (الخفیف، ۱۹۹۶م، ص ۲۴۷؛ الصدر، ۱۹۸۷م، ص ۶۹۹).<sup>۲</sup>

در تحلیل این رویکردها باید در نظر داشت که اصل تعلق مشاهد مشرفه به مسلمانان به صورت عمومی، امری اجماعی و اثبات شده میان فقهاست (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۵۳۴؛ حلبی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۴۵؛ ابن حمزه، ۱۴۰۸ق، ص ۲۰۲)، البته نه به مانند مباحات که امکان برقراری سلطه و مالکیت خصوصی نسبت به آن وجود داشته باشد. در خصوص معنای این تعلق نیز رویکردهای مختلفی از متون فقهی قابل استحصال است؛ برای نمونه برخی - مانند مرحوم اصفهانی - معتقدند که پذیرش مالکیت مسلمانان، اعم از موجودین و معدومین، بر این قبیل اموال با ایرادهایی مواجه است؛ از جمله آنکه مالکیت معدومین برخلاف اعتباریات عرفی است. همچنین پذیرش این نوع مالکیت ملازم با توارث این اراضی بین مسلمین است، در حالی که این زمین‌ها به ارث نمی‌رسد. سوم آنکه این نوع مالکیت باید مانع از حق تصرف شخصیتی غیر از مسلمین باشد، در حالی که ولی امر جامعه حق تصرف و سرپرستی این اراضی را دارد. (اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۳) بنابراین در این نظریه هیچ‌گونه مالکیتی - شخصی یا مشاعی - برای مسلمانان نیست و این اراضی مانند بیت‌المال برای مصالح عمومی مسلمانان قرار داده شده است. (امام خمینی، ۱۳۷۸ش، ص ۶۸؛ سبزواری، ۱۴۲۳ق، ص ۳۷۴)

۱. الارض التي لا رب لها للامام.

۲. وفق همین نظریه در برخی کشورهای اسلامی - مانند الجزائر - اموال فرهنگی غیر منقول بر اساس قوانین متعددی - از جمله المرسوم التنفيذي ۰۳-۲۲۲ و المرسوم التنفيذي ۰۳-۲۲۳ - حمایت می‌شود و هویت حقوقی آنها املاک عمومی تابع دولت است؛ به این معنا که بر اساس ماده ۶۸۸ قانون مدنی، این اموال بالفعل یا به مقتضای نص قانونی برای مصلحت عمومی یا اداره یا مؤسسات عمومی یا هیئاتی دارای ویژگی اداری اختصاص یافته است و بر این اساس، غیر قابل تصرف است و هرگونه تصرف در آن باطل است (حماد، ۲۰۰۲م، ص ۱۴). همچنین تقادم و وضع ید به مدت طولانی بر این اموال نمی‌تواند موجب مالکیت باشد و این امر با عمومی بودن این اموال تنافی دارد. همچنین امکان توقیف قضایی این اموال نیز در راستای دیون شخصی یا ملی وجود ندارد. (یحیوی، ۲۰۰۵م، ص ۹۹).

دسته‌ای دیگر از فقها در این زمینه معتقدند که احکام مالکیت در این قبیل اماکن با مالکیت در سایر اماکن تفاوت دارد و این تغایر اصل مالکیت را خدشه‌دار نمی‌کند. ولی مالکیت در این خصوص به صورت «ملک الجنس» و از آن «عنوان عموم مسلمین» است (صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۱۶۲). در این قالب مالک مجموع مسلمین است نه یکایک آنان و مانند وقف، مسلمین فقط حق انتفاع از منافع را با شرایط معینی دارند و نه حق خرید و فروش یا وضع مالکیت خصوصی بر این اراضی. (همان، ۱۴۰۴ق، ج ۲۸، ص ۸۸) چنانچه بقیع را بتوان در این قالب تحلیل کرد هیچ مسلمانی بر مسلمان دیگر امتیازی ندارد و امام نیز به عنوان حاکم، تنها متصدی نگاهداری آن خواهد بود و مسلمانان مالک هزینه‌هایی که از منتفعین گرفته می‌شود خواهند شد؛ مثل وقتی که مالک خود زمین هستند و منافع و خراج را مالک می‌شوند. (صدر، ۱۳۹۳ش، ص ۹۵) می‌توان با پذیرش این قالب و نیز اعتقاد به نظریه انتخاب در خصوص حکومت اسلامی، حتی قائل به این امکان شد که مسلمانان بتوانند مقام دارای حق تصرف و مدیریت بر این اماکن را تغییر دهند.

به نظر می‌رسد رویکرد صحیح‌تر و هماهنگ با اقتضائات حقوق بین‌الملل درباره اماکن مقدس، شناسایی این منطقه به عنوان یک منطقه دارای شخصیت حقوقی مستقل باشد. افزون بر این، فقها اعتقاد به صحت شناسایی شخصیت حقوقی برای مشاهد و کعبه به سبب ترتب غایت عقلایی (خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۳، ص ۴۳) دارند<sup>۱</sup>. همچنین فقها در موارد متعددی به شناسایی شخصیت حقوقی برای مشاهد مشرفه اذعان داشته‌اند و از این حیث این نظریه با مانع مواجه نمی‌شود؛ از جمله آنها عبارت است از: امکان نذر برای خود مشهد،

۱. مرحوم خویی می‌فرماید: «إن الاستقراض من الأمور الاعتبارية التي يمكن تعلقها بالمعدوم إذا وافقه الاعتبار العقلاني فضلا عما لا ذمة له...» (خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۴، ص ۳۲۳) در واقع ایشان افزون بر شناسایی شخصیت حقوقی، اعتبار عقلایی و توافق عقلا برای در نظر گرفتن شخصیت حقوقی در خصوص موضوعاتی مانند وقف، زکات و... مجاز می‌دانند.

امکان استقراض بر عهده مشاهد (یزدی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۶۹)، صحت وصیت برای مشاهد<sup>۱</sup> و امکان مالکیت خود مشاهد بنا بر بنای عقلا (یزدی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۶۹؛ همچنین ر.ک: فاضل لنکرانی، ۱۴۲۹ق، ص ۲۴۵؛ وحید خراسانی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۸۷؛ سیستانی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۳۰۰).

از اقتضائات حقوقی این نظریه در خصوص بقیع (در حقوق بین‌الملل اسلامی)، آن است که کلیه منافع به دست آمده از دارایی‌های این شخصیت حقوقی، مختص همان شخصیت و ملزم به صرف در راستای اهداف آن خواهد بود. استیفای بدهی شخص مدیر یا منتفع از دارایی‌های این شخصیت حقوقی غیر ممکن است و حکومت و مردم مجاز به وثیقه قرار دادن اموال این شخصیت نیستند. همچنین اداره‌کننده موظف به حفظ کاربری این شخصیت حقوقی به هر طریق ممکن و صیانت از آن است. وفق این نظریه از آنجایی که مالک اصلی این اموال، شخصیت حقوقی خود این اموال محسوب می‌شود، ماهیت حقوقی رابطه حکومت با این مشاهد، تنها در قالب «نظارت، اداره و نگاهداری» خواهد بود.<sup>۲</sup>

## ۲. ماهیت حقوقی اماکن مقدس در حقوق بین‌الملل عام

بازخوانی رویکرد حقوق بین‌الملل نسبت به اماکن مقدس و به ویژه نسبت به بیت‌المقدس و واتیکان، افزون بر مطالعه مقرره‌های خاص نسبت به این دو مکان، به نظر می‌رسد که بایسته‌های عام هنجاری را برای همه اماکن مقدس و

۱. نه آنچنان‌که برخی دلیل آورده‌اند که چون این وصیت در حقیقت برای مسلمانان است. (عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۲۳، ص ۲۳۹).

۲. البته سخن از شرایط و مشروعیت حکومت ناظر در این خصوص، مجال مستقلمی می‌طلبد. همچنان‌که نهایی‌سازی نظام حقوقی پذیرفته شده طرف‌های ذی‌نفع در جایی که قواعد حقوقی آنها با یکدیگر تعارض یا تراحم داشته باشند نیز مقاله مستقلمی می‌طلبد که بتوان در قالب آن، الگو و سازکار مطلوبی را طراحی کرد. فارغ از آنکه در طراحی این نظام، به تلفیق فتوا بتوان اعتقاد داشت یا به ترجیح فتوا نظر داد یا راهکارهای دیگر.

محل‌های مذهبی (در قالب تولید یک گفتمان) دربردارد. (کتان، ۱۳۶۸، ص ۲۳۳) از جمله مهم‌ترین آنها که می‌تواند هم‌راستا با شخصیت حقوقی مستقل در اندیشه فقها باشد، شناسایی استقلال برای اماکن مقدس، به عنوان یکی از لوازم پذیرش حق بر عبادت در نظام حقوق بین‌الملل بشر باشد. توضیح آنکه: کمیته حقوق بشر در بند ۴، تفسیر عام ۲۲، واژه «Worship» را به صورت موسع تفسیر کرده و بنا و نگاهداری اماکن مذهبی را از لوازم پذیرش حق بر عبادت دانسته است.

رویکرد حقوق بین‌الملل نسبت به این اماکن، امری در راستای خودمختاری در امور مذهبی و، حتی فراتر از آن، شناسایی و اعلام استقلال در این اماکن دینی (مستقل بین‌المللی) است. منطقه مستقل بین‌المللی در حقوق بین‌الملل و شناسایی آن از سوی سایر کشورها می‌تواند بر مبنای علل مختلفی باشد. این مبنای و علل می‌تواند در حوزه استقلال آن منطقه و شناسایی آن به عنوان یک تابع اصلی یا فرعی و اختیارات و صلاحیت‌ها و آزادی آن منطقه در حقوق بین‌الملل، تأثیرگذار باشد. فارغ از دو سرزمین واتیکان و بیت‌المقدس برخی دیگر از نمونه‌های این مناطق به موجب کنوانسیون‌های بین‌المللی شکل گرفته و برخی دیگر در اثر قوانین داخلی کشور ایجاد شده است. (نظیر اقلیم کردستان عراق در سال ۱۹۹۲ میلادی) همچنین برخی از این مناطق در سطح بین‌المللی به رسمیت شناخته شده‌اند؛ مانند جزایر آلد در فنلاند که به موجب کنوانسیون آلد در سال ۱۹۲۲ میلادی، به رسمیت شناخته شدند، اما منطقه زاپاتیستا در مکزیک، استقلال آن به رسمیت شناخته نشده است.

---

1 . See: Human Rights Committee, General Comment 22, Article 18 (Forty-eighth session, 1993). Compilation of General Comments and General Recommendations Adopted by Human Rights Treaty Bodies, U.N. Doc. HRI/GEN/1/Rev.1 at 35 (1994).

وضعیت حقوقی بیت المقدس به دلیل ماهیت ویژه‌ای که دارد (مانند قبة الصخره و مسجدالاقصى برای مسلمانان، کوه معبد و دیوار ندبه برای یهودیان و کلیسای قیامت برای مسیحیان) همواره محل مناقشه و جدل بوده است؛ برای نمونه می‌توان به شناسایی یک نظام بین‌المللی بر بیت المقدس به دنبال تشکیل اسرائیل و شناسایی این رژیم به دست آمریکا (Scott R & Schwartz, 2017, 167) اشاره کرد. در سطح بین‌المللی نیز در قیومتی که برای بریتانیا نسبت به بیت المقدس اعطا شده، بریتانیا ملزم به فراهم کردن امکان دسترسی و عبادت با لحاظ نظم و امنیت عمومی برای همگان است. براساس ماده ۱۴ این سند، بریتانیا باید کمیسیونی را شکل می‌داد تا حقوق و ادعاهای راجع به اماکن مقدس در فلسطین بررسی شود. (Mandate for British Palestine, Art 14)

همچنین بعد از آن براساس بخش دوم قطعنامه ۱۸۱ مجمع عمومی سازمان ملل در سال ۱۹۴۷ میلادی (قطعنامه تقسیم)، اداره بیت المقدس به مدت ۱۰ سال بر عهده شورای قیمومت خواهد بود و بعد از آن اداره این منطقه با همه-پرسی مردم خواهد بود.

این قطعنامه مقررهای متعدد دیگری نیز در خصوص حقوق این مکان مقدس در بخش اول و سوم وضع کرده است؛ از جمله آنکه آزادی زیارت محدود به رعایت امنیت ملی، نظم عمومی و اخلاق است. همچنین در کنار لزوم حفاظت و تعمیر این اماکن و حفاظت منافع مذهبی پیروان ادیان توحیدی (اسلام، مسیحیت و یهودیت)، ممنوعیت هتک حرمت، استفاده نظامی از بیت-المقدس و نیز ناروایی دریافت مالیات مشخص شده است. مطابق این سند حکمرانی بر بیت المقدس بر عهده یک رژیم بین‌المللی و از سوی سازمان ملل و با نظارت نماینده منتخب سازمان خواهد بود. قوه مقننه نیز در انحصار شورای قانونگذاری منتخب ساکنان شهر است. نظام قضایی این منطقه نیز مستقل خواهد بود.

قطعه‌نامه ۱۹۴ مجمع عمومی سازمان ملل نیز بر بین‌المللی بودن بیت‌المقدس دوباره تأکید کرده است (A/Res/194,para9) و بر همین اساس شورای امنیت در پاسخ به قانون ۱۹۸۰ پارلمان اسرائیل، این قانون را با موازین حقوق بین‌الملل مغایر دانسته و می‌گوید کسب مالکیت چنین سرزمینی با زور پذیرفتنی نیست. همچنین از اعضای ملل متحد خواسته است که اقدامات اسرائیل را که موجب تغییر ویژگی و وضعیت بیت‌المقدس می‌شود، نباید به رسمیت بشناسند.<sup>۱</sup> (S/Res/478,Paras2-5)

در رویه قضایی بین‌المللی نیز نسبت به ماهیت حقوقی بیت‌المقدس و اقتضائات حقوقی ناشی از آن، حمایت‌هایی صورت گرفته است؛ از جمله در پی سازه دیوار حائل، مجمع عمومی سازمان ملل در سال ۲۰۰۳ از دیوان بین‌المللی دادگستری درخواست کرد تا نظر خود را درباره آثار حقوقی این سازه اعلام کند. دیوان نیز در رأی مشورتی سال ۲۰۰۴ اعلام کرد که اسرائیل بایستی حدود اماکن مقدسی را که در سال ۱۹۶۷ تحت کنترل خود درآورده است، تضمین کند (ضیایی بیگدلی، ۱۳۸۴ش، ص ۵۵). همچنین براساس این رأی، ساخت این دیوار در داخل و اطراف بیت‌المقدس شرقی برخلاف حقوق بین‌الملل بوده و باید عملیات احداث متوقف شود، بقایای دیوار تخریب، و تمامی خسارات ناشی از ساخت دیوار در سرزمین‌های اشغالی – از جمله در درون و اطراف بیت‌المقدس شرقی – جبران شود. همچنین تمامی کشورها موظف به عدم شناسایی این وضعیت غیر قانونی بوده و باید از مساعدت نسبت به حفظ وضعیت ایجادشده در اثر ساخت دیوار امتناع ورزند.<sup>۲</sup> در دسامبر سال ۲۰۱۶ نیز مجمع عمومی مجدداً قطعه‌نامه‌ای را صادر می‌کند

۱. ر.ک: ترکی و علیپور، ۱۳۹۹، ص ۹۵.

۲. ر.ک: اعلامیه ۲۵ نوامبر ۱۹۸۱ مجمع عمومی سازمان ملل.

3 See: Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory, Advisory Opinion, I. C. J. Reports 2004.

که براساس آن، راه حل قدس بایستی بنا بر توافق طرفین و با در نظر گرفتن آزادی عبادت و دسترسی به اماکن مقدس برای پیروان تمامی ادیان باشد. (A/Res/71/25)<sup>۱</sup>

افزون بر رویه قضایی و نیز قطعنامه‌های مجمع عمومی و شورای امنیت، سازمان یونسکو بیت المقدس را در زمره میراث جهانی و چند نمونه از بناهای این منطقه را در فهرست میراث مشترک جهانی پرخطر قرار داده است. Update of the List of World Heritage in Danger (Retained Properties), (2017)<sup>۲</sup> یونسکو در قطعنامه‌های متعددی نیز اقدامات اسرائیل را - از جمله شهرک‌سازی‌ها و حفاری‌های گوناگون در زیر مسجد الاقصی - محکوم کرده است. (برای نمونه قطعنامه ۴۲۷/۳)

واتیکان نیز دولت شهری مستقل در مرکز شهر رم ایتالیاست که در سال ۱۹۲۹ براساس عهدنامه لاترن تأسیس شد. ماهیت جغرافیایی این دولت شهر، مجموعه‌ای از کاخ‌ها و بناهای باستانی است که در اعمار کلیسای متسبب به پترس قدیس توسعه یافته و با دیوارهایی بلند و قدیمی از شهر رم مستقل شده است. میدان کلیسای سن پیترو با ۲۴۰ متر عرض و ۳۴۰ متر طول، به عنوان یکی از بزرگ‌ترین مکان‌های گردشگری رم، به شکل سوراخ کلید بزرگ (نماد کلید بهشت) است و مجسمه‌های حواریون مسیح نیز به شکل نیم‌دایره‌ای در اطراف ورودی کلیسا نصب شده است. (عنایت، ۱۳۶۴ش، ص ۵۵)

واتیکان از حیث روابط سیاسی مستقل بوده، و در کنفرانس ۱۹۴۵ لاهه به عنوان جزئی از اموال فرهنگی جهان معرفی شده است که در حقوق

1 . A/RES/2253. (1967, 6 4). (2017,06,03) Retrieved from UNISPA: <https://unispal.un.org/DPA/DPR/unispal.nsf/0/A39A906C89D3E98685256C29006D4014>

2 .Update of the List of World Heritage in Danger (Retained Properties). (2017, 12 01). Retrieved from UNESCO: <http://whc.unesco.org/en/decisions/6926>



بشردوستانه نیز قواعد خاصی بر آن حاکم است. کمیته میراث جهانی یونسکو نیز در سال ۱۹۸۴ واتیکان را به عنوان بخشی از میراث فرهنگی جهان در فهرست میراث فرهنگی خود قرار داد. (عبد خدایی، ۱۳۸۵ش، ص ۷۶)

واتیکان در طول سال‌های مختلف عضو معاهدات بین‌المللی متفاوت بوده است. همچنین در سازمان ملل دارای عضو ناظر است و با ۱۷۰ دولت دارای روابط دیپلماتیک است؛ به گونه‌ای که بازیگران بین‌المللی دیگری نیز تمایل به برقراری روابط بین‌المللی با واتیکان داشته و دارند. (والاس، ۱۳۸۷ش، ج ۱، ص ۱۰۴-۱۰۵).

وظایف بین‌المللی واتیکان زیر نظر پاپ و با دستور وی از سوی دبیر دولت و دبیر شورای اداره عمومی کلیسا انجام داده می‌شود. بر اساس این شناسایی بین‌المللی، کلیسای کاتولیک مشارکتش در روابط و مناسبات بین‌المللی را همسان دولت‌ها به انجام می‌رساند و مدعی قابلیت استناد بین‌المللی است (فن گلان، ۱۳۸۶ش، ج ۱، ص ۷۴۱).

در نظام مدیریت گردشگری دینی این دولت نیز افزون بر سه سطح مدیریت کلان ملی (دولت)، وزارت میراث فرهنگی و محیط زیست ایتالیا در سطح منطقه‌ای و دستگاه‌ها و نهادهای محلی و شهرداری رم در سطح محلی فعالیت می‌کنند. مقام‌های دولتی و مدیریت شهری رم با مقام‌های مذهبی واتیکان - برای رفع نیازهای گردشگران، انتقال سرمایه و... ارتباط دارند (توانگر، ۱۳۹۰ش، ج ۱، ص ۱۱۶).

### ۳. هنجارهای حقوقی مترتب بر ماهیت حقوقی بقیع در حقوق بین‌الملل

#### اسلامی و منطقه‌ای

برابر با ماهیت بین‌المللی بقیع می‌توان هنجارهای متعددی را برای نظام حقوقی این منطقه در حقوق بین‌الملل اسلامی و منطقه‌ای بیان کرد که می‌تواند بسیاری از چالش‌های کنونی نسبت به نظام حکمرانی و مدیریتی این منطقه را رفع کند.

### الف) تعظیم شعائر به مثابه یک اصل حقوقی فرازین

شاید بتوان اصلی حقوقی را بر زیارت بقیع اثبات کرد<sup>۱</sup> که تمامی فعالیت‌های گردشگری (اعم از دولت زائرپرست یا زائرپذیر) در پرتو آن معنا و تدارک شود و می‌تواند متعلق و جوب کفایی برای همه مردم یا متعلق وظایف دولت اسلامی یا هر دو را در این خصوص اثبات کرد.

با استقراء کاربرد شعائر در متون فقهی، این نتیجه به دست می‌آید که فقها از سه ترکیب استفاده کرده‌اند: «شعائر الاسلام»، «شعائر الله» و «شعائر الایمان»؛<sup>۲</sup> ولی آنچه در مهم‌ترین مدرک این اصل استعمال شده، تعبیر «شعائر الله» است؛ همچنان‌که آیه شریفه ۳۲ حج می‌فرماید: ﴿ذَلِكُمْ وَمَنْ يُعْظِمِ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾.

دلالت این آیه شریفه بر وجوب تعظیم شعائر الهی و وجوب اطلاقی تعظیم در همه امور مرتبط با بقیع (اعم از صیانت از این اثر، بهره‌برداری از آن در اشکال گوناگون و...)، بدین صورت است که تعظیم شعائر از آثار تقوای قلوب دانسته شده و تردیدی نیست که تقوا در آیات و روایات به صورت وجوبی آمده است. از این رو «با صغرا قرار دادن «تعظیم شعائر، تقوای الهی است» و با کبرا قرار دادن ادله وجوب تقوا، می‌توان در غایت این استدلال، وجوب تعظیم شعائر را به دست آورد».<sup>۳</sup> (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۶۱)

۱. همچنان‌که چند تن از فقها تعظیم شعائر را به عنوان یک قاعده مطرح کرده‌اند. (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۱،

ص ۵۵۷ به بعد؛ نراقی، ش ۱۳۷۵، ص ۸ به بعد)

۲. ر.ک: ابی‌فهد حلی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۷۹؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۱۶.

۳. گرچه برخی اقوال بر استحباب و رجحان تعظیم شعائر، دلالت دارد (نراقی، ۱۳۷۵ش، ص ۳۱؛ خوئی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۱۳)، ولی این عقیده اخلاقی در بحث حقوقی این مقاله ایجاد نخواهد کرد، خصوصاً که نمی‌توان مقدمه‌سازی حکمرانان برای تحقق این استحباب را صرفاً در حد رجحان و استحباب دانست (تفکیک مقدمه از ذی‌المقدمه). افزون بر این به نظر می‌رسد با توجه به اضافه تعظیم شعائر به تقوی و معنای تقوا به دوری از امری که خوف ضرر در آن هست، بنابراین مخالفت با تعظیم شعائر خوف ضرر دارد و از این رو واجب خواهد بود؛ چرا که ترسی در مخالفت با امور مستحب وجود نداشته تا بدان امری صورت گیرد (ر.ک: مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۶۱).

گرچه احتمالات مختلفی درباره معنای شعائر داده شده است، ولی به نظر می‌رسد که «شعائر» در آیه شریفه به صورت عام و بدون اختصاص به قیدی به کار رفته است و نمی‌توان از این عموم بدون اعتماد بر حجتی رفع ید کرد (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۷۴؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۴۱۹؛ الاندلسی، ۱۹۹۳م، ج ۳، ص ۴۳۴ و ج ۶، ص ۳۴۰)؛ به عبارت دیگر شعائر هر آن چیزی است که نماد اطاعت از خداوند متعال باشد (رازی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۱۲۸؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۹۸) یا به نوعی انسان را به یاد خدا بیندازد و از نشانه‌های دین خدا به شمار رود. (سمرقندی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۵۹؛ جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۷۸؛ هویدی بغدادی، بی‌تا، ص ۲۲۶)

از جمله ادله گسترده‌گی مفهوم شعایر، افزون بر تبعیضی بودن من و جمع مضاف بودن شعائر، آن است که در آیه من یعظم، مسئله مقید به چیزی از قبیل صفا و مروه نشده است. افزون بر این در روایات اهل بیت آمده است: «نحن الشعائر و الاصحاب» (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۹ق، ج ۵، ص ۴۱۷). بنابراین برخی فقها تعجب کرده‌اند که چگونه می‌شود، قربانی حج را شعائر دانست، اما اهل بیت را خیر؟! (عاملی، ۱۴۲۲ق، ج ۹، ص ۴۰۰) یکی از مفسران اهل سنت می‌گوید: بزرگترین شعائر خداوند - که تعظیم آنها واجب است - اولیای خداوندند که راهنمایان آدمی به سوی خداوند هستند. (ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۵۳۵) بنا بر سخن شهید صدر، «مشاهد مشرفه به این لحاظ که مدفن ائمه علیهم‌السلام است، به ائمه منسوب است و ائمه نیز منسوب به خداوند سبحان هستند. از این رو مشاهد ایشان شعائر الله است». (شهید صدر، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۳۱۴؛ همچنین رک به: محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۳۹). بنابراین اینکه بقیع جزو شعائر الله محسوب می‌شود، تکوینی است و نه جعلی و اعتباری (حقیقت لغوی یا عرفی).

گرچه تعظیم امری دارای مراتب است، ولی از آنجا که فقها (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۳۹۹ و کاشف الغطا، بی‌تا، ص ۵۲۵) جواز احترام قبر مؤمن را مطابق عرف و عادت مجاز دانسته‌اند (حتی اگر از پیشینیان

در این باره چیزی را که جواز آن را برساند نقل نشده باشد)، می‌توان عرف و عادت را افزون بر معیارهای منقول،<sup>۱</sup> ملاک تعظیم نسبت به بقیع قرار داد. بنابراین لزوم تعظیم شعائر به عنوان یک اصل، هنجارهای گوناگونی را نسبت به نظام حقوقی - مدیریتی بقیع در پی داشته است؛ از جمله آنها عبارت است از:

- بنای آستان بر بقاع، تجدید و تعمیر آنها (تبریزی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۳۹؛ محقق ثانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۳۹) و استثنایپذیری این مشاهد از کراهت و تعمیر آرامگاه به دلیل تعظیم شعائر. (شهید ثانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۸۲)

- مخالفت امام در ارتباط با جلوگیری از تعظیم شعائر در بقیع. (فاضل مقداد، ۱۴۰۳ق، ص ۳۰۵؛ شهید اول، بی تا، ج ۱، ص ۳۳۰)

بنا بر اصل تعظیم شعائر و با توجه به اشتراکی بودن سرزمین بقیع، نمی‌توان صلاحیت دولت عربستان را در صدور رواید برای زیارت بقیع مطلق دانست. از این رو نه تنها دولت عربستان نمی‌تواند مانع از زیارت بقیع شود، بلکه حتی برخی از فقها، ترک زیارت مدفن شریف رسول الله ﷺ و سایر مشاهد مشرفه را (چه مباشرتاً باشد و چه به دلیل موانع برقرار شده از سوی دولت زائر فرست یا زائر پذیر باشد) حرام دانسته‌اند؛ مشروط بر آنکه به نحوی باشد که زائری برای آن مدفن نباشد یا آن قدر کم باشد که استهانت به آن حضرت رخ دهد (گلیپایگانی، بی تا، ج ۲، ص ۲۴۲؛ صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق، ج ۲۰، ص ۵۲) حتی مستند به برخی از روایات، در این موارد امکان الزام به زیارت مردم از سوی حاکم وجود دارد و اگر دلیل ترک زیارت عدم امکان و مقدمات مالی زیارت باشد، حاکم بایستی از بیت‌المال آن را تامین کند.<sup>۲</sup>

۱. مانند استحباب وضو برای ورود به مشاهد مشرفه به قصد تعظیم شعائر (کاشف الغطاء، بی تا، ج ۱، ص ۹۶)، و

حرمت تنجیس و وجوب تطهیر مشاهد مشرفه. (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۲۹۲)

۲. لو ان الناس ترکوا الحج لکان علی الوالی ان یجبرهم علی ذلک و علی المقام عنده و لو ترکوا زیارة النبی لکان علی الوالی ان یجبرهم علی ذلک و علی المقام عنده فان لم یکن لهم اموال انفق علیهم من بیت مال المسلمین (ر.ک: بروجردی، ۱۳۴۰ش، ج ۱۲، ص ۳۰۵) فقها مضمون این روایت را به سایر مشاهد مشرفه نیز تعمیم داده‌اند.

## ب) حکمرانی بر بقیع

بسیاری از فقها در خصوص میراث فرهنگی به ملاک مصلحت عمومی استناد کرده‌اند و پس از آن مباحثی را در خصوص مدیریت و حکمرانی بر اموال فرهنگی مطرح کرده‌اند. بر اساس آیه شریفه «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا» (نساء: ۵)، دفع مال به شخص سفیه و غیربالغ جایز نیست. در توضیح این مطلب که چرا «اموال» به ضمیر «کم» اضافه شده است، مفسرین نوشته‌اند: چون که این اموال از جنس اموال خود قییم و امین است؛ بنابراین خداوند این اموال را مشترک بین مردم قرار داده و از دستی به دستی و از ملکیتی به ملکیتی دیگر منتقل می‌شود؛ از اموالی است که هویت و اعراض را نگاه می‌دارند و اقتدار و قوام امور و تمدن آدمی را حفظ و صیانت می‌کند. (القرطبی، ۲۰۰۶ق، ج ۶، ص ۵۰-۵۴)

این آیه از آنجایی که از قرار دادن اموال در دست سفها نهی می‌کند، به طریق اولی بر حرمت تفریط نسبت به اموالی دلالت خواهد داشت که متعلق مصالحی فراتر از مصالح خصوصی است. بنابراین نباید اموال فرهنگی، که نمود تمدن اسلامی است، در اختیار حاکمانی قرار گیرد که نسبت به آن بی‌اعتنا باشند.

فقهای امامیه نوع و کیفیت حکمرانی بر مشاهد مشرفه، و از جمله بقیع، را در غالب وقف شرعی بحث کرده‌اند<sup>۱</sup> و امور مربوط به آن را بر عهده حاکم شرعی قرار داده‌اند.<sup>۲</sup> شرایط متعددی نیز برای حکمرانی در خصوص این مناطق بیان شده است که این شرایط ظهور در لزوم دارد؛ شهید اول این شرایط را چنین بیان می‌کند:

و ینبغی لهؤلاء ان یکونوا من اهل الخیر و الصلاح و الدین و المروءة و الاحتمال و الصبر و

کظم الغیظ، خالین من الغلظة علی الزائرین. (شهید اول، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۴)

۱. برای نمونه: شهید اول می‌فرماید: «و لو وقف علی المساجد و المشاهد صح لانه فی الحقیقه وقف علی المسلمین و ان تخصص بعض مصالحهم» (شهید اول، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۶۹).  
۲. «و امر مصالحه العامة الی الحاکم الشرعی» (شهید اول، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۲).

ناظران و خدام بایستی اهل نیکی، کارهای شایسته، تدین، مروت، وزانت عرفی، صبر و خودداری، فروخوردن خشم و اخلاق بد نسبت به زائران باشند.

تشدید این شرایط نسبت به رأس الخدمه (حاکم) می‌تواند زمینه‌ساز لزوم شرط «عدالت شرعی» نسبت به وی باشد. افزون بر آنکه تعهد بر انجام خواسته‌های شارع مقدس، مستلزم شرط عدالت است. (صرامی، ۱۳۸۸ش، ص ۳۲).

در طول تاریخ با وجود نصب متولی منطقه بقیع در دولت عثمانی، حکومت محلی مدینه تسلطی نسبت به امور آن نداشت. متولیان بقعه امامان بقیع از خاندان‌های علوی مدینه بودند که از طرف دولت عثمانی به تولیت بقیع گماشته می‌شدند. شیخ الحرم، که از طرف دولت در مدینه حکومت می‌کرد، بر آنان تسلطی نداشت و می‌گفت: «تولیت او (سید عبدالکریم برزنجی) هم مثل مأموریت من، به موجب فرمان سلطانی است و به او اقتداری ندارم». (امین الدوله، ۱۳۵۴ش، ص ۲۵۳)

شاید بتوان گفت که بنا بر موازین حقوق بین‌الملل، بقیع را بایستی بر اساس اصل صلاحیت سرزمینی تحلیل کرد. بر اساس این اصل مناطق مختلف یک کشور (و از جمله منطقه بقیع در این بحث)، محکوم به صلاحیت حاکمیتی کشوری است که این مناطق در آن قرار دارند. (والاس، ۱۳۸۷ش، ص ۱۴۸) بنابراین اداره و مقررات‌گذاری نسبت به بقیع و بهره‌برداری از آن در صلاحیت دولت عربستان قرار دارد. اما به نظر می‌رسد پذیرش منشور ملل متحد و اسنادی همچون اعلامیه جهانی حقوق بشر (در سال ۱۹۴۸) و میثاقین بین‌المللی حقوق بشر (در سال ۱۹۶۶) چنان اثر آمرانه‌ای در سطح مناسبات جامعه بین‌المللی گذاشته است که نقض قواعد حقوقی حاکم بر این منطقه و حقوق زائران منجر به پاسخ‌گویی عربستان به جامعه بین‌المللی خواهد شد. در حقیقت حاکمیت سرزمینی این دولت هر قدر هم که باشد، باید هم‌راستا با تعهدات حقوق بشر باشد و نمی‌تواند محدودیتی برای مسلمانان در دسترسی به

بقیع و استیفای حق ایجاد کند. (کاسسه، ۱۳۸۵ش، ص ۱۹۹)

البته احتمال فوق رویکردی حداقلی (بدون لحاظ ماهیت حقوقی بقیع) است و دقیق‌تر همان است که به بقیع به عنوان یک منطقه ویژه نگریسته شود؛ همچنان‌که این مکان نظام حقوقی مستقل و خاصی را اقتضا داشته است؛ برای نمونه هر کسی که اعمال مستوجب حد را در چنین مکان‌هایی انجام دهد، حاکم شرع می‌تواند او را محاکمه کند. (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰، ص ۹۴) برخی از نویسندگان چنان اقتداری را برای این مناطق در نظر گرفته‌اند که باعث شده حکومت‌های حجاز، مثل پادشاهی سعودی، خود را خادم این حرم بدانند و قدرت و موقعیتی در برابر قداست و اقتدار این مکان اظهار نکنند. (لیندا، ۲۰۱۵م، ص ۲۲۹)

حکمرانی بر بقیع اقتضانات خاص خود را دارد که بسیاری از آنها در سنت آمده است؛ از جمله:

- ممنوعیت اختصاص زیارت بقیع به گروه خاصی (اعم از جنسیت یا اهل بلاد خاص) به دلیل تنافی با رویه و سنت پیامبر (سبکی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۹۴): در سنت اسلامی نمونه‌های مختلفی از زیارت بانوان در بقیع نقل شده است؛ از جمله همسر پیامبر (همان، ۱۴۱۹ق، ص ۱۹۴ و ۶۵-۱۱۵) و بنت گرامی رسول‌الله.<sup>۱</sup> این در حالی است که در تاریخ، نمونه‌های متعددی از تبعیض در زیارت نقل شده است. (فراهانی، ۱۳۶۲ش، ص ۲۳۰)

- تسهیل در زیارت گردشگران مذهبی: بر خلاف سختگیری‌های گوناگون (هندی، ۱۳۸۶ش، ص ۲۶۲) (مانند دریافت عوارض سنگین از شیعیان برای ورود به بقیع). (جعفریان، ۱۳۷۶ش، ص ۱۸۲)

تکلیف حکمرانان به بردباری مذهبی، تسهیل رفت و آمد زائران و رونق‌بخشی به آن را می‌توان ناشی از وجوب کفایی تعظیم شعائر در این خصوص دانست (بنا بر یک رویکرد حداقلی که وجوب را عینی نمی‌داند) و

۱. مسلم بن حجاج، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۲۶، باب شد الرحال.

نمی‌توان با در نظر داشتن استحباب مؤکد زیارت قبور معصومان علیهم‌السلام تنها، رجحانی را برای اقدام دولت اسلامی- در راستای فراهم کردن زمینه ادای یک مستحب - باور داشت.

برخی از فقها قائل به جواز ضرب پایمال‌کننده حقوق زائران، پس از توبیخ (در وهله نخست) و تکرار آن عمل، هستند. (شهید اول، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۲)

### ج) لزوم اعمار و صیانت

میراث فرهنگی غیر منقول، جزئی اساسی از فرهنگ تمدنی است که تجاوز و تعدی به آنها جرمی در حق بشر و نوعی جرم نسبت به نسل‌های آینده است. بسیاری از این میراث‌ها اهمیت بین‌المللی یافته است و ماهیت میراث انسانی بما هو انسان دارد. (محمد، ۲۰۱۵م، ص ۵۰) عرف بین‌المللی نیز به عنوان یکی از منابع حقوق بین‌الملل (ماده ۳۸ اساسنامه دیوان دادگستری بین‌المللی)، بر این امر صحه می‌نهد که جامعه بین‌الملل حق صیانت از میراث فرهنگی را دارد و تجاوز نسبت به این آثار، صلح و امنیت بین‌المللی را تهدید می‌کند. (فاطمه، ۱۴۴۰ق، ص ۴۷) براساس بند A ماده ۶ اعلامیه ۲۵ نوامبر ۱۹۸۱ مجمع عمومی سازمان ملل، نه تنها وجود عبادتگاه‌های مذهبی ضروری است، بلکه ساخت و ساز و نگهداری اماکن در راستای اهداف و عبادات مذهبی نیز حقی مسلم شناخته شده است.<sup>۲</sup>

از لحاظ فقهی اعمار و صیانت از بقیع ضرورت دارد تا دین اسلام، دچار مشکلات امت‌های پیشین نشود؛ مانند تشکیک در اصل دعوت؛ چراکه نه برای مسیح و اصحابش مزاری است که زیارت شود و نه کتابی که مصون از تحریف

۱. ر.ک: بروجردی، ۱۳۴۰ش، ج ۱۵، کتاب المزار..

2.. See: Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief. UN Doc. A/RES/36/55, 25 November 1981.



مانده باشد. (سبحانی، ۱۳۹۳ش، ص ۱۳؛ همچنین ر.ک: اراکی، ۲۰۰۱م، ص ۴۴)  
 دلیل دیگر تعظیم شعائر و روایات است؛ پیامبر اکرم ﷺ خطاب به  
 امیرالمؤمنین علیه السلام می فرمایند:

خداوند مرقد تو و فرزندت را پاره‌ای از بهشت قرار داده است... و خداوند دل-  
 های شریف‌ترین خلق خود و بندگانش را مشتاق تو قرار داده است... پس  
 مرقدت را بنا می‌کنند و زیارت می‌کنند. ای علی، آنکه قبور تو را می‌سازد و  
 نگاه می‌دارد، گویا سلیمان بن داود را در ساختن بیت المقدس یاری کرده  
 است...<sup>۱</sup>

گرچه برخی راویان حدیث روایت مجهول و ضعیف نقل کرده‌اند و حتی  
 متهم به کذب و وضع هستند، ولی چونکه این روایت از کتب حدیثی قبل از  
 کتب اربعه نقل شده (که افزون بر جلالت قدر نویسندگان آن، متصف به حسن  
 بوده‌اند). (ر.ک: خوئی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۴، ص ۳۳ و ۲۶۱؛ ج ۱۶، ص ۳۳۶؛ ج ۶،  
 ص ۷۹؛ ج ۱۲، ص ۱۸۸؛ ج ۱۰، ص ۳۰۳؛ ج ۱۲، ص ۲۷۴ و ج ۲۱، ص ۲۰۳) چه بسا  
 بتوان حکم به صحت روایت کرد. (صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳۴۰) در  
 غیر این صورت با رویکردی کمینه‌گرا می‌توان به وجه «مؤید» شدن این روایت  
 بسنده کرد. بنابراین تعظیم شعائر نیز به تنهایی بر لزوم آبادانی و صیانت از  
 سرزمین بقیع دلالت می‌کند؛ چه در قالب وجوب عینی بر دولت عربستان باشد یا  
 در قالب وجوب کفایی و دولت عربستان نباید مانع از این اقدام کفایی شود.

### نتیجه‌گیری

نقطه کانونی تعیین نظام حقوقی حاکم، تعیین ماهیت سرزمینی و کالبد  
 زمینی، بستری است که نظام حقوقی در آن حاکمیت خواهد داشت. بر همین

۱. «ان الله جعل قبرك و قبر ولدك بقاعاً من بقاع الجنة... وان الله جعل قلوب نجباء من خلقه و صفوته من عباده تحنّ  
 اليكم... فيعمرون قبوركم و يكثرون زيارتها... يا علي من عمر قبوركم و تعاهدها فكانها اعان سليمان بن داود على  
 بناء بيت المقدس...» (ر.ک: بروجردی، ۱۳۴۰ش، ج ۱۵، ص ۱۲۳).

مبنا پیش از طراحی نظام حقوقی حاکم بر بقیع در حوزه‌های گوناگون گردشگری مذهبی، حقوق مسئولیت، حقوق اساسی، حقوق کیفری، حقوق بین‌الملل، و... باید ماهیت حقوقی این منطقه را بررسی کرد.

میان دیدگاه‌های فقهای امامیه و عامه گرچه تفاوت - در خصوص ماهیت فقهی بقیع به عنوان یک مقبره تاریخی یا مشهد - وجود دارد، اما نکته‌ای که می‌تواند هنگام طراحی نظام حقوقی ذی‌نفعان گوناگون نسبت به بقیع، چاره‌ساز باشد و مخالفتی با مبانی فقهی نسبت به ماهیت بقیع نداشته باشد، آن است که «شخصیت حقوقی» و به عبارت حقوق بین‌الملل، «منطقه بین‌المللی» برای این سرزمین در نظر گرفته شود. این رویکرد می‌تواند با حمایت‌های حقوق بین‌الملل نسبت به قدس شریف و واتیکان نیز هم‌راستا باشد.

برآیند حداقلی این فهم نسبت به بقیع، این است که در دسترسی به زیارت و انجام مناسک، فرقی بین شهروندان دولت عربستان و دیگر مسلمانان و جنسیت‌های گوناگون نیست. همچنین می‌توان قواعد و هندجارهای گوناگونی را استخراج کرد که از جمله آنها عبارت است از: تکلیف حکومت به تسهیل آمد و شد زائران، صیانت از بقیع و اعمار آن، ممنوعیت تبعیض در دسترسی به زیارت و... در رأس تمامی این گزاره‌ها نیز تعظیم شعائر قرار دارد که با احتساب بقیع به عنوان یکی از مصادیق شعائر الله، همه فعالیت‌ها در خصوص این منطقه باید ذیل این اصل حاکم صورت گیرد. بنا بر همین اصل اداره‌کنندگان بقیع - چه به صورت انتصابی از سوی خداوند یا انتخابی دولت‌های نماینده مسلمانان باشد، - باید شرایطی از جمله عدالت شرعی را دارا باشند.

التراث الثقافی فی الفقه الاسلامی، قطر، مؤتمر الدوحة للعلماء حول الاسلام و التراث الثقافی.

۸. اسدی حلی، احمد بن محمد (۱۴۰۹ق). الرسائل العشر، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی، ط ۱.
۹. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۱۸ق). حاشیه کتاب المکاسب، قم، انوار الهدی، ط ۱.
۱۰. امین الدوله، میرزا علی خان (۱۳۵۴ش). سفرنامه امین الدوله، به کوشش اسلام کاظمیه، تهران، توس، ج ۲.
۱۱. الاندلسی، ابی حیان (۱۹۹۳م). تفسیر البحر المحیط، تحقیق عادل احمد عبدالموجود علی محمد معوض، بیروت، دارالکتب العلمیه، ط ۱.
۱۲. بروجردی، سیدحسین (۱۳۴۰ش). جامع الاحادیث الشیعه فی احکام الشریعه، تهران، مطبعة المساحة.
۱۳. ترکی، پرویز و علیپور، محمدرضا (۱۳۹۹ش). «وضعیت حقوقی مکان های مقدس با تاکید بر بیت المقدس از منظر حقوق بین الملل»، سومین کنفرانس ملی

## منابع

### کتب

قرآن کریم

۱. ابن حجر عسقلانی، احمد بن حجر (۱۳۷۹ش). فتح الباری، بیروت، دارالمعرفه، ط ۲.
۲. ابن حمزه، محمد بن علی (۱۴۰۸ق). الوسيلة الى نيل الفضيلة، قم، کتابخانه مرعشی، ط ۲.
۳. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۴۱۲ق). الاستیعاب، بیروت، دارالجليل، ط ۲.
۴. ابن عجیبه، احمد بن محمد (۱۴۱۹ق). البحر المديد فی تفسیر القرآن المجید، قاهره، بی نا، ط ۱.
۵. ابن سعد، محمد بن سعد (۱۴۱۸ق). الطبقات الکبری، به کوشش محمد عبدالقادر، بیروت، الکتب العلمیه، ط ۲.
۶. ابن شبه نمیری، عمر بن شبه (۱۴۱۰ق). اخبار المدينة النبویه، تحقیق فهیم محمد شلتوت، قم، دارالفکر، ط ۱.
۷. اراکی، محسن (۲۰۰۱م). بحث

- حقوق، علوم اجتماعی و انسانی، روانشناسی و مشاوره، شیروان، قابل دسترسی در: <https://civilica.com/doc/1113485>.
۱۴. تبریزی، میرزاجواد (۱۴۱۶ق). صراط النجاة، قم، نشر برگزیده، ط ۲.
۱۵. توانگر، محمد (۱۳۹۰ش). طرح پژوهشی بررسی تجارب بین المللی و تحلیل اثرات کمی-کیفی زیارت و اثرات آن در شهرهای زیارتی جهان، مشهد، جهاد دانشگاهی مشهد.
۱۶. جزیری، عبدالرحمان (۱۴۱۹ق). غروی، محمد و مازح، یاسر؛ الفقه علی المذاهب الاربعة و مذهب اهل البيت عليه السلام، بیروت، دارالثقلین، ط ۲.
۱۷. جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵ق). احکام القرآن، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ط ۱.
۱۸. جعفریان، رسول؛ صادق برزگر (۱۳۷۶ش). سفرنامه عتبات و حج، میراث اسلامی ایران، قم، کتابخانه مرعشی.
۱۹. حلبی، علی بن حسن (۱۴۱۴ق). اشاره السبق الی معرفة الحق، قم، انتشارات اسلامی، ط ۲.
۲۰. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۸ش). تذکرة الفقهاء، قم، مؤسسه آل البيت، ط ۱.
۲۱. حماد، محمدانور (۲۰۰۲م). الحماية الجزائیة للاموال العامة، الجزائر، دارالفکر الجامعی، بی چا.
۲۲. الخفیف، علی (۱۹۹۶م). الملكية فی الشریعة الاسلامیة مع المقارنة بالشرائع الوضعیة، معناها، انواعها و عناصرها، خواصها، قیودها، القاهرة، دارالفکر العربی، ط ۱.
۲۳. خمینی، سیدروح الله (۱۳۷۸ش). البیع، تهران، نشر آثار امام خمینی عليه السلام، ط ۵.
۲۴. خویی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۸ق). موسوعة الامام الخوئی، قم، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی، ط ۲.
۲۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۰ق). كتاب الطهارة، مقرر: میرزاعلی غروی، بی جا، دارالهادی، ط ۳.
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۹ق). معجم رجال الحديث، قم، دفتر مرحوم خوئی، ط ۱.
۲۷. سبحانی، جعفر (۱۳۹۳ش). فقه المزار فی احادیث الائمة الاطهار عليهم السلام، تهران، مشعر، ج ۱.
۲۸. سبزواری. محمدباقر بن محمد (۱۴۲۳ق). كفاية الاحكام، قم، انتشارات

- اسلامی، ط ۲.
۲۹. سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۳ق). **مذهب الأحكام فی بیان الحلال والحرام**، قم، مؤسسة المنار، ط ۴.
۳۰. سبکی، علی بن عبدالکافی (۱۴۱۹ق). **شفاء السقام فی زیارة خیر الأنام**، تهران، مشعر، ط ۴.
۳۱. سمرقندی، نصر بن محمد (بی تا). **بحر العلوم**، بی جا، بی نا.
۳۲. سیستانی، سیدعلی (۱۴۳۰ق). **منهاج الصالحین**، بغداد، دارالبذرة، ط ۲.
۳۳. شریفی اشکوری، الیاس (۱۳۸۹ش). **منتخب فقرات فقهية**، قم، بیت معظم له، ج ۱.
۳۴. شهید اول، محمد بن مکی (بی تا). **القواعد و الفوائد**، تحقیق سیدمحسن حکیم، قم، مکتبة المفید، ط ۱.
۳۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ق). **الدروس الشرعية فی فقه الامامية**، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ط ۲.
۳۶. صاحب جواهر، محمدحسن (۱۴۰۴ق). **جواهر الکلام**، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ط ۷.
۳۷. صبری پاشا، ایوب (۱۳۷۷ش). **تاریخ وها بیان**، ترجمه علی اکبر مهدی پور، تهران، طوفان، ج اول.
۳۸. صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۹۳ش). **اقتصاد ما**، ترجمه سیدابوالقاسم حسینی، قم، پژوهشگاه شهید صدر، ج ۲.
۳۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۸ق). **بحوث فی شرح العروة الوثقی**، تحقیق محمد هاشمی، قم، مجمع الشهد آیت الله الصدر العلمی، ط ۲.
۴۰. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۷م). **اقتصادانا**، درسه موضوعية تتناول بالنقد و البحث المذاهب الاقتصادية الماركسيه و الرأسمالية والاسلام فی أسسها الفكرية و تفاصيلها، بیروت، دارالتعارف، ط ۲۰.
۴۱. صرامی، سیف الله (۱۳۸۸ش). **مشاهد مشرفه و احکام آن**، کنگره شهیدین، فقه و اصول، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ج ۱.
۴۲. ضیایی بیگدلی، محمدرضا (۱۳۸۴ش). **حقوق بین الملل عمومی**، تهران، گنج دانش، ج ۲۵.
۴۳. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق). **الخلافا**، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ط ۵.
۴۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۴ق). **الأمالی**، قم، دارالثقافة، ط ۱.
۴۵. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق). **مسالك الافهام الی تنقیح**

- شرايع الاسلام، قم، مؤسسه معارف اسلامي، ط ۴.
۴۶. عاملي، سيدجواد بن محمد (۱۴۱۹ق). **مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة**، قم، انتشارات اسلامي، ط ۱.
۴۷. علم الهدى (۱۴۲۲ق). **الانتصار**، بيروت، دارالسيهره، ط ۲.
۴۸. عبد خدایي، مجتبی (۱۳۸۵ش). **واتيكان، کلیسای جهانی کاتولیک**، تهران، انتشارات الهدی، ج ۱.
۴۹. عنایت، حمید (۱۳۶۴ش). **اندیشه سیاسی در غرب**، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ج ۱.
۵۰. فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۲۹ق). **تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة**، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار، ج ۲.
۵۱. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۰۳ق). **نضد القواعد الفقهية على مذهب الامامية**، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ط ۳.
۵۲. فاطیمه، حمادو (۱۴۴۰ق). **الحماية القانونية للأثار على ضوء التشريعات الوطنية و الاتفاقات الدولية**، اشراف الاستاذ: هدیلى احمد، جامعة جبالى لیايس سیدی بلعباس.
۵۳. فراهانی، محمدحسین (۱۳۶۲ش). **سفرنامه مکه**، به کوشش مسعود گلزاری، تهران، فردوسی، ج ۱.
۵۴. فن گلان، گرهارد (۱۳۸۶ش). **حقوق بین الملل عمومی**، ترجمه سیدداوود آقایی، تهران، میزان، ج ۳.
۵۵. فهیمة، اعراب (۲۰۱۱م). **التراث و السياحة: من خلال مدينة قسنطينة**، رساله ماجستير فی التراث و الدراسات الاثرية، قسم التاريخ و الآثار، معهد العلوم الانسانية و الاجتماعية، جامعة منتوری قسنطينه.
۵۶. قرضاوی، یوسف (۲۰۰۶م). **قضايا الاسلام المعاصرة**، القاهرة، مكتبة وهبة.
۵۷. قرطبی، محمد بن احمد (۲۰۰۶م). **الجامع لاحكام القرآن و المبين لما تضمن من السنة و أحكام الفرقان**، تحقیق عبدالله بن عبدالمحسن التركي، بيروت، مؤسسه الرسالة، ط ۱.
۵۸. کاسسه، آنتونیو (۱۳۸۵ش). **حقوق بین الملل**، ترجمه حسین شریفی، تهران، میزان، ج ۱.
۵۹. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر (بی تا). **كشف الغطاء عن مهمات الشريعة الغراء**، قم، دفتر تبلیغات

اسلامی.

۶۰. کتان، هنری (۱۳۶۸ش)، **فلسطين و حقوق بين الملل**، ترجمه غلامرضا فدایی، تهران، امیرکبیر، چ اول.
۶۱. کعکی، عبدالعزیز بن عبدالرحمان (۲۰۱۲م). **معالم المدينة المنورة**، مدینه منوره، شركة سرورات للطباعة و النشر، ط ۲.
۶۲. گلپایگانی، سیدمحمدرضا. **تقریرات الحج**، قابل مشاهده در: <https://lib.eshia.ir/10079/1/1>
۶۳. محقق داماد، سیدمصطفی (۱۴۰۶ق). **قواعد فقه**، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، چ دوازدهم.
۶۴. محقق کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۴ق). **جامع المقاصد فی شرح القواعد**، به کوشش گروه پژوهش مؤسسه آل‌البیته علیه السلام، قم، مؤسسه آل‌البیته علیه السلام، چ ۲.
۶۵. محمد، قن (۲۰۱۵ق). **الاطار القانوني و المؤسساتی للممتلكات الثقافية العقارية فی الجزائر**، الاستاذ المشرف بشار رشید، كلية الحقوق، جامعة زیان عشاور بالجلفة.
۶۶. مراغی، سیدمیر عبدالفتاح الحسینی (۱۴۱۷م). **العناوين الفقهية**، قم، مؤسسه

النشر الاسلامی، ط ۲.

۶۷. مستوفی، حمدالله بن ابی‌بکر (۱۳۶۴س). **تاریخ گزیده**، تحقیق عبدالحسین نوایی، تهران، امیرکبیر، چ ۲.
۶۸. مسلم بن حجاج (بی‌تا). **صحیح مسلم**، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
۶۹. مظاهری، حسین (۱۳۸۹س). **احکام اقتصادی اسلام در مورد زمین**، قم، مرکز مدیریت حوزه قم، چ ۱.
۷۰. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). **الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد**، قم، کنگره شیخ مفید، ط ۲.
۷۱. \_\_\_\_\_ (بی‌تا). **المقتعة فی الاصول والفروع**، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ط ۱.
۷۲. نجمی، محمدصادق (۱۳۸۰ش)، **تاریخ حرم ائمه بقیع علیهم السلام و آثار دیگر در مدینه منوره**، تهران، مشعر، چ اول.
۷۳. نراقی، احمد بن مهدی (ش ۱۳۷۵). **عوائد الایام**، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ط ۲.
۷۴. نمازی شاهرودی، علی (۱۴۱۹ق). **مستدرک سفینه البحار**، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ط ۱.

منابع انگلیسی

83. González, Lucas I (2012). Political Power, Fiscal Crises, and Decentralization in Latin America: Federal Countries in Comparative Perspective (and some Contrasts with Unitary Cases). the Journal of Federalism, Oxford University Press, 38, 2, 202-217.
84. Linda, J Pike (2021). Encyclopedia of Disputes Installment 10, Elsevier, oct 7, 2021 AP
85. Scott, Anderson., & Schwartz, Yishai (2017). How to Move the U.S. Embassy to Jerusalem. (2017, 11 30). Retrieved from Foreign Policy: <http://foreignpolicy.com/2017/11/30/how-to-move-the-u-s-embassy-to-jerusalem/>

۷۵. والاس، ربکا (۱۳۸۷ش). حقوق بین‌الملل، ترجمه سیدقاسم زمانی، تهران، شهر دانش، چ ۲.
۷۶. وجدانی فخر، قدرت‌الله (۱۴۱۷ق). الجواهر الفخریة فی شرح الروضة البهیة، قم، سماء قلم، چ دوم.
۷۷. وحید خراسانی، حسین (۱۴۲۸ق). منهج الصالحین، قم، مدرسه امام باقر (ع)، ط ۳.
۷۸. هاشمی، سیدمحمدعلی (۱۳۹۴ش). «مکان‌های مقدس در آموزه‌های اسلامی و حقوق بین‌الملل»، میقات حج، دوره ۲۴، شماره ۱ (پیاپی ۹۳)، ص ۲۱-۴۳.
۷۹. هندی، حافظ‌محمد (۱۳۸۶ش). تذکرة الطریق فی مصائب حجاج بیت الله العتیق، به کوشش رسول جعفریان و اسرا دوغان، قم، نشر مشعر، چ ۱.
۸۰. هویدی بغدادی، محمد (بی‌تا). التفسیر المعین للواعظین و المتعظین، قم، ذوی لقربی.
۸۱. یحیاوی، عمر (۲۰۰۵م). نظریة المال العام، الجزائر، دارهومه، ط ۲.
۸۲. یزدی، سیدمحمدکاظم (۱۴۱۴ق). تکملة العروة الوثقی، قم، کتابفروشی داوری، ط ۳.



# آستانگی در معماری زیارت

## بررسی ارتباط و تأثیر مناسک زیارت بر کالبد معماری حرم رضوی علیه السلام با تأکید بر آستانه‌های ورودی<sup>۱</sup>

زهره مقدادی<sup>۲</sup>، سیدابوالقاسم حسینی (ژرفا)<sup>۳</sup>، هادی ندیمی<sup>۴</sup> و سیدمحمدحسین نواب<sup>۵</sup>

### چکیده

معماری زیارت، گونه‌ای مهم از معماری آیینی و مذهبی است که با تمرکز بر معماری زیارتگاه، به ویژه حرم و مضجع اهل بیت علیهم السلام، از منظری بینارشته‌ای قابلیت پژوهش دارد. این نوشتار با قدر مطلق قرار دادن مفهوم «پیش‌آستانگی» در برهم‌کنش «زیارت» و «معماری» سعی دارد با طرح این پرسش: «چگونگی تأثیر سنت زیارت بر معماری زیارتگاه» به بررسی معنا‌مندی معماری حرم از آیین و مناسک زیارت بپردازد. هدف از این مقاله بیان بازنمود کالبدی و معمارانه زیارت بر مداخل یا همان «پیش‌آستانگی»های معماری حرم رضوی علیه السلام است.

تحلیل و تفسیر داده‌های تاریخی، تراثی و معماری در این مقاله از منظر مطالعات فرهنگی و با روش انسان‌شناسی معماری است و در نتیجه تأثیرپذیری کالبدی - معنایی معماری ورودی‌های حرم (مرحله پیش‌آستانگی) از سنت زیارت و آداب تشریف (نیت، سلام و اذن دخول) را در قالب زنجیره‌ای متوالی از فضاهای معمارانه در مداخل ورودی (درها، بست‌ها و صحن‌ها) نظاره‌گر خواهیم بود.

**کلیدواژه‌ها:** معماری زیارت، آداب تشریف، حرم رضوی علیه السلام، سلسله مراتب، آستانگی و پیش‌آستانگی، اذن دخول.

۱. این مقاله مستخرج از پایان‌نامه دکتری (درحال نگارش) با موضوع «بررسی تأثیر سنت زیارت در معماری

حرم اهل بیت علیهم السلام مورد مطالعاتی مداخل (ورودی‌های) حرم رضوی» است.

۲. دانشجوی دکتری حکمت و هنر دینی، دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی قم (نویسنده مسئول)

(z.meqdadi@yahoo.com)

۳. عضو هیئت علمی مؤسسه آموزش عالی هنر و اندیشه اسلامی قم (dr.zharfa@itaihe.ac.ir)

۴. استاد دانشکده معماری و شهرسازی دانشگاه شهید بهشتی (h\_nadimi@sbu.ac.ir)

۵. عضو هیئت علمی مؤسسه آموزش عالی هنر و اندیشه اسلامی قم (mh.navvab@urd.ac.ir)

## بیان مسئله

سابقه تاریخی و کهن زیارتگاه‌ها، به ویژه حرم رضوی علیه السلام، در سرزمین خراسان سبب توسعه و اهمیت حرم رضوی علیه السلام و شهر مشهد شده است. برخی از این ویژگی‌ها عبارتند از: ۱. صبغه فرهنگی، تاریخی و عرفانی؛ ۲. هجرت عالمان، عارفان و شیعیان به این ناحیه برای همجواری با آستان و محضر امام و تحصیل علم، معرفت و مراتب سلوک عرفانی؛ ۳. اهمیت استراتژیک خراسان به دلیل واقع شدن در سرحدات شاهراه جاده ابریشم با حاکمیت‌هایی از دوست و دشمن؛ ۴. همجواری جغرافیایی با مناطق مهمی چون ماوراءالنهر و پایتخت‌های تاریخی غزنویان، خوارزم‌شاهیان، سلجوقیان، ایلخانان و تیموریان (هرات، سمرقند، مرو، خوارزم و نیشابور) و طوایف و نژادهای گوناگون (ترک، عُز، اُزبک، تاتار و...); ۵. وجود سنت‌های دیرینه معماری پارسی در ناحیه خراسان، از جمله چهارطاق‌سازی و...

مباحث فرهنگی، قومی، حاکمیتی و داشتن سنت‌های دیرینه زیارت و معماری در طول تاریخ، از دلایل مهم توسعه و تکمیل معماری بارگاه امام رضا علیه السلام است. تا جایی که این مجموعه معماری زیارتگاهی با سلسله‌مراتب متعددی در زمره گونه‌شناسی‌های منحصر بفرد در «مقبره‌سازی یادمانی» جهان نام گرفته است (طالع، ۱۳۹۳ش، ص ۲۶۷). سلسله‌مراتب موجود در معماری زیارت از آداب تشریف زیارت تا کالبد زیارتگاه، سبب اهمیت یافتن و تقویت مفهوم حریم‌ها، کیفیت فضاها و به ویژه مفاهیم آستان و آستانگی است.

سلسله‌مراتب تشریف عبارت است از: نیت و غسل زیارت<sup>۱</sup> و کنده شدن از موطن و دیار و پای به راه سفر گذاشتن تا حضور در شهر، قصد زیارت و طی کردن کوی و برزن‌ها و خیابان‌ها و به آستان و آستانگی حریم حرم پا گذاشتن و

۱. غسل زیارت قبل از آغاز سفر، به ویژه قبل از زیارت و هنگام تشریف به حرم اهل بیت علیهم السلام، مستحب است.

(ر.ک: شیخ عباس قمی، ۱۳۸۹ش، ص ۵۴۵)

اذن دخول و زیارت خواندن. اصولاً در معماری انتقال و گذر از قلمرویی به قلمروی دیگر به صورت آنی و بدون ایجاد شرایط لازم - اعم از روانی و فیزیکی برای کاربران (در اینجا زائران) - نامطلوب است و می‌توان گفت، عدم رضایت حریم‌ها و تداخل نامناسب قلمروها از کیفیت فضا می‌کاهد. اینجاست که موجودیت سلسله‌مراتب با حریم‌بندی و ایجاد فضای رابط میان دو یا چند قلمرو، عملکرد مطلوب خود را نشان می‌دهد. (ر.ک: سیفیان و محمودی، ۱۳۸۶ش، ص ۸) به این منظور در تعاملی وثیق و دیرینه، معماری تحت تأثیر مناسک و فرهنگ (در اینجا سنت و فرهنگ زیارت) به خلاقانه‌ترین وجه ممکن توانسته، بنای حرم را از آغازی‌ترین و بیرونی‌ترین قسمت‌ها (ورودی‌ها) تا اندرونی‌ترین حریم‌ها و فضاها، متناسب با عملکرد زیارت معنا ببخشد. بدین ترتیب هر آستانگی - در و درگاه، سردر و مدخل، در و راهرو و معبری به سمت صحن‌ها، رواق‌ها و مضجع و گنبدخانه و... - تأکیدی معناساختی، بصری و نمادین است بر ایستادن و عرض ارادت کردن، سلام دادن و اذن گرفتن و کسب آمادگی روحانی شایسته برای انجام مناسک زیارت و ورود به بقعه و بارگاهی که در بیان احادیث و به تبع آن ذهنیت عامه مردم (فولکلور زیارت)<sup>۱</sup> روضه رضوان و قطعه‌ای از بهشت برین الهی است.<sup>۲</sup>

مسئله پژوهشی این نوشتار: تحلیل چگونگی تأثیر و تلفیق معنامندی مناسک زیارت و آداب تشرف بر کالبد فضای معماری حرم با تأکید بر مفهوم پیش‌آستانگی است. حدود دو قرن است به بازشناسایی مفهوم آستان و آستانگی

۱. در پایان‌نامه نگارنده، این اصطلاح برای بیان فرهنگ و ذهنیت عامه زبانی - آیینی مردم در ارتباط با فرهنگ زیارت جعل شده است.

۲. «قال رسول الله ﷺ: «يا ابا الحسن، ان الله تعالى جعل قبرك وقبر ولدك بقاعاً من بقاع الجنة وعرضه من عرضاتها...»؛ «پیامبر به امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند: ای ابوالحسن، خدای متعال، قبر تو و فرزندان را بقعه‌ای از بقعه‌های بهشت و آستانه‌ای از آستانه‌های آن قرار داده، همانا خداوند، دل‌های بندگان نجیب و برگزیده خویش را شیفته شما قرار داده است که در راه زیارت شما اذیت‌ها را به جان خریده، قبرهای شما را آباد می‌کنند و بسیار به زیارتتان می‌آیند». (ر.ک: مجلسی، ۱۳۶۸ش، ج ۱۰۰، ص ۱۲۱).

در مطالعات معماری و انسان‌شناسی معماری برای درک بهینه فضا توجه شده است، اما به جهت تاریخی، معنوی و درون‌فرهنگی، قرن‌هاست که مفهوم آستان و زیارت، زیارتگاه و مژور - به معنای ادای ارادت، احترام و به محضر بزرگی رسیدن - با یکدیگر در ارتباطند و در معماری زیارت نیز قابل پیگیری. به جهت روش تحلیلی-کیفی این پژوهش در بازشناسی مراتب معماری آستان‌های مجموعه بزرگ حرم رضوی علیه السلام در بطن آیین و مناسک زیارت، در مقاله حاضر - از میان مراتب سه‌گانه «پیش‌آستانگی، میان‌آستانگی و فراآستانگی» - فقط به مرحله «پیش‌آستانگی» می‌پردازیم.

### پیشینه تحقیق

کتاب‌ها و مقاله‌های متعددی در موضوع زیارت و معماری آیینی زیارتگاه با نگاه فرهنگی، معرفتی و همچنین رویکردهای مطالعاتی مختلف در تخصص معماری نگاشته شده است. همچنین متون و مقالاتی با نگاه بنیادین (نظریه‌پردازانه) و البته گاه کاربردی درباره آستانگی به زبان‌های انگلیسی و فارسی موجودند. مفهوم و معنای ورودی و مدخل، آستانه و عرصه، ساحت و... همواره در مقام عرصه‌های فضاهای زندگی در متون الهیاتی، معمارانه، جامعه‌شناسانه و انسان‌شناسانه مد نظر بوده‌اند؛ اما به دلیل رویکردهای پژوهشی نوین و روش‌های مطالعاتی بیشتر ذیل مطالعات فرهنگی - اجتماعی در قرن اخیر حائز اهمیت شده‌اند که به طور ویژه در ساحت‌های آستانگی و آستانگی در معماری بررسی خواهد شد. برخی از متون و پژوهش‌های نگاشته‌شده در این زمینه عبارتند از:

۱. «رویکرد فرایندی به فرهنگ براساس آرای ویکتور ترنر، با تأکید بر مفهوم آستانگی در زیارت»، نوشته ویکتور ترنر و ادیث ترنر (۱۴۰۰م): این مقاله بیشتر بر جنبه‌های آیینی آستان‌های زیارتی و مطابق با الهیات مسیحی توجه کرده است و نه جنبه‌های معماری؛

۲. «چگونگی طراحی ورودی بنا با توجه به اصول شکل‌گیری معماری آستانگی» نوشته سارا دانشمند و عبدالحمید نقره‌کار (۱۳۹۱ش): مقاله خوبی است که بیشتر بر الگوهای آستانگی در پیکره شهری (خانه، محله، فضاهای عمومی و شهر) دلالت دارد؛

۳. «بازخوانی مفهوم آستانگی در معماری و تبیین مراتب معنایی» نوشته ایوب علی‌نای مطلق، رضا شکوری و علیرضا عینی‌فر (۱۳۹۸ش): این مقاله نیز به جهت نظری مقاله کاربردی خوبی است که به صورت اعم آستان‌های معماری را الگوشناسی کرده و سعی کرده به دور از مصادیق خاص معمارانه، اطوار آستانگی و مفاهیم مؤثر بر آنها را (مرکز، مرز، درون و بیرون، حضور و...) در ابعاد کالبدی و عملکردی بررسی کند. البته این نوشتار به جهت نظری از این منابع خوب، بهره برده است؛

۴. «آستانگی در مناسک حج» نوشته علی رویین (۱۳۹۷ش): این مقاله مقایسه تحلیلی مناسک حج با مفهوم آستانگی، با تأکید بر ویژگی‌های تئاتر گردش‌یافتی و توجه به مؤلفه اجرای مناسک است که اساساً آستانگی از این منظر با رویکرد این مقاله در حد اشتراک لفظی است.

اما از منظر میان‌رشته‌ای معماری زیارت با نگاه انسان‌شناسانه و کاربردی — تطبیقی سنت‌های دینی و مناسک آیینی — شیعی زیارت با مفاهیم مرتبط با معماری و در جهت تحلیل حرم اهل بیت علیهم‌السلام تا به حال پژوهش متمرکزی صورت نگرفته است.

### اصطلاح‌شناسی و ادبیات تحقیق

۱. زیارت: در ریشه لغوی زیارت روح مشترکی از معانی «بازدید کردن، قصد و میل کردن و نوعی گرایش نهفته» وجود دارد. «ژرت فلاناً»؛ یعنی «او را سینه به سینه ملاقات کردم». (سیاح، ۱۳۷۷ش، ج ۱، ص ۳۱۰؛ راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ش، ص ۱۶۹ و ۳۸۶). در زبان عربی و در هسته معنایی «زور» نوعی

دلالت بر مفهوم عدول، برگشتن از چیزی و تمایل به چیز دیگر وجود دارد؛ (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۶) در حقیقت گویی زائر هنگام زیارت از «غیر» روی گردان شده، به مزور تقرّب می‌جوید.

زیارت در اصطلاح «قصد کردن مزور، همراه با اکرام و تعظیم قلبی و انس روحی به او و رفتن به قصد تعبد و کمال است». (ر.ک: فولادی و نوروزی، ۱۳۹۴ش، ص ۱۰) زیارت در مذهب امامیه به دلیل اهمیت مقام امامت و ایمان و معرفت به آن جایگاه، از بارزترین و زنده‌ترین باورهای شیعی است. موضوع زیارت امام و اهمیت به این سنت در روایات و تراث اسلامی متعددی تأکید شده است؛ زیرا زیارت نوعی وفای به عهد است:

قال الرضا عليه السلام: ان لكل امام عهداً في عنق اوليائه و شيعته و ان من تمام الوفاء بالعهد زيارة قبورهم... (شیخ صدوق، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۵۷۷)

برای هر امامی، عهد و پیمانی برگردن دوستان و پیروان اوست و از نشانه‌های وفای کامل به این عهد و پیمان، زیارت قبر امامان عليهم السلام است.

غایت زیارت تقرب است و هر تقریبی ملزم به داشتن معرفت نسبت به آن جایگاه است. عمق شناخت و معرفت افراد به شیوه تربیت، نوع زیست فرهنگی و... بستگی دارد و این معرفت امکان افزایش نیز دارد. جریان شکل‌گیری ایمان و معرفت (به اصول دین و به ویژه مقام امامت) از دوره پیش از انعقاد نطفه، جنینی، طفولیت و شیرخوارگی تا سنین نوجوانی برای پروراندن فرزند صالح<sup>۱</sup> به صورت دستورالعمل‌ها و احکامی برای مادران و پدران موجود است.

۲. آستان: در لغت به معنای «درگاه، درگه، آستانه، وصید، فناء، سُدّه، کفش‌کن، جناب، عتبه، ساحت، حضرت، کریاس، اُسکفه، گذرگاه و قسمت پیشین (جلوی) خانه» است؛ (ر.ک: لغت‌نامه الکترونیک دهخدا، ذیل آستان)

۱. مانند ادعیه و نماز قبل از انعقاد نطفه، خوردن برخی خوراکی‌ها، قرائت سوره‌های قرآنی و ذکرهای خاص در دوران ۹ ماه حمل مادر و خواندن نماز و دعا، خواندن آیات خاصی از قرآن هنگام وضع حمل و اذان و اقامه در گوش نوزاد و برداشتن کام نوزاد با تربت امام حسین عليه السلام.

در تعبیر معمارانه، مراتب فضایی ورودی معماری سنتی ایرانی - اسلامی (جلوخان،<sup>۱</sup> سردر، پیش‌طاق، هشتی<sup>۲</sup> و...)، به ویژه در مسجد و زیارتگاه (معماری آیینی، نیایشی و آرامگاهی)، معمولاً با ابعاد بزرگ‌تر، بلندتر، پرطمطراق‌تر، کاشی‌کاری شده و با تزئینات ویژه‌تر ساخته و پرداخته می‌شود تا تأکیدی بر آداب آغاز و آستان تشریف در ایجاد توجه و تقویت هویت دینی مؤمنان برای ادای فرائض و نوافل باشد.

در بُن‌مایه معنایی «جناب، ساحت، حضرت و عتبه» نوعی احترام، منزلت، ارج و قرب توأم با روحانیت و معنویت موج می‌زند؛ تا جایی که در بیان ساختارهای مرتبط با مجموعه حرم و زیارتگاه‌های معصومین علیهم‌السلام سال‌هاست عبارت آستان قدس، آستان مقدس و مقدسه (مثلاً آستان قدس رضوی) تداول دارد. در زبان عربی عَتَبَةٌ<sup>۳</sup> و عَرَصَةٌ<sup>۴</sup> به معنای درگاه، آستانه، سرحد، هر یک از پله‌ها و سنگِ سردر است.<sup>۵</sup>

۳. آستانگی: آستانگی اسم مصدر از آستان، به معنای «در گذار بودن»، مفهومی است با پیشینه انسان‌شناسانه و در انگلیسی (liminality) از ریشه لاتین لایمن (Limen) به معنای سرحد و مرز (Threshold)<sup>۶</sup> است. (Simpson and Weiner, 2007)

۱. فضای جلوی درگاه خانه، مسجد، زیارتگاه و بازار.

۲. پیش‌طاق قسمتی از بالای درگاه متصل به سقف که معمولاً در مسجد و زیارتگاه با کاشی و تزئینات معماری پوشانده می‌شود.

۳. از «ع ت ب» و جمع آن «عَتَب و عَتَبَات» است. (لغت‌نامه دهخدا: ذیل عتبه)

۴. العَرَصَةُ: كل بقعة بين الدور واسعة ليس فيها بناء. (ر.ک: ابن منظور، عرص، ج ۷، ص ۵۲)

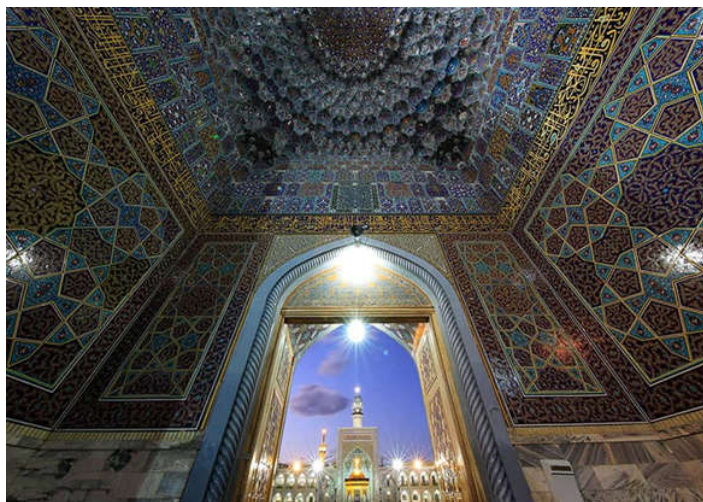
۵. همچنین به معنای زمین ناهموار، کار سخت؛ «عَتَبَاتُ الْمَوْتِ»: (سختی‌های مرگ)؛ تَعَتَّبَ باب فلان (بر آستانه در فلانی پای نهاد، ملازم آستانه در او شد)؛ عَتَّبَ بابَه؛ (یعنی از آستانه در گذشت). (البستانی، ۱۹۷۱م، ج ۶، ص ۶۱)

۶. سرحد، آستانه، آستانه ماند، آستانه‌ای، (Hussein zadeh Salaty, 2010) محلی در مسیر سطح کف بین دو فضای همجوار، پایین‌ترین [جلوترین] قسمتِ قاب در. (Davies, Nikolas, and Joki niemi, 2008: p382)

در فرهنگ‌های مختلف آستان و آستانگی از نمادگرایی خاص برخوردارند، نشان‌دهنده انتقالی دوسویه است که تغییر موقعیت را با توالی تغییرات نشان می‌دهد، بر آن تأکید ورزیده، آن را «یادمانی» کرده، رویدادها را هدایت می‌کند. آستانگی گویی نقطه شروع احساس و در مقابل معنای ایستایی و در یک مرتبه بودن است. (ر.ک: دانشمند و دیگران، ۱۳۹۱ش، ص ۸۱) «Threshold» به معنای نقطه آغاز، درگاه و به وضعیتی میانی اشاره دارد؛ معادل «transition» به معنای تقرّب و نزدیک شدن به چیزی است و البته نه رسیدن کامل. در فرهنگ میریام به معنای قُرب و نزدیک شدن با واژه «presence» خویشاوند است که در مدخل دوم به وضعیت یا رفتاری فاخر [به تعبیر مقالات انگلیسی: همراه با نوعی تشریفات و به تعبیر و نگاه درون‌تمدنی: همراه با آداب تشرّف]<sup>۱</sup> اشاره دارد؛<sup>۲</sup> یعنی در شرایط حضور و در آستان بودن نوعی کیفیت قابل ملاحظه، اثر بخش و با وقار است که نه تنها بر نوعی از شأن و منزلت آن کس یا چیز تأکید دارد (ر.ک: علی‌نای مطلق و دیگران، ۱۳۹۹ش، ص ۴۲)؛ بلکه حضور در آستان و عبور از آن [آستانگی] راه یا وسیله برای رسیدن [قرب] به آن کس یا چیز است؛ این معنا بیشتر بر وجوه عملکردی و حیث اتصالی آستانه و آستانگی دلالت دارد (Url2: <https://www.AmericanHeritageDictionary.com/word/>)

۱. دهخدا/ کلمه «جَناب» را از معانی آستانه برشمرده که به وجه احترام و منزلت آن چیز اشاره دارد؛ یعنی فضای آستانه دارای مقام و منزلت است. (ر.ک: ایوب علی‌نای مطلق و دیگران، ۱۳۹۹ش، ص ۴۴).
۲. همچنین در فرهنگ میریام، با تأکید بر وجوه ذهنی و عینی واژه و نقش عملکردی آستانگی، به دوره‌ای از انتقال مبهم یا رازآلود اشاره دارد که عدم تعیین، ابهام و وجوه میانی از خصوصیات آن است (Url1: <http://www.merriam-webster.com/dictionary/liminal>)؛ چراکه در آستانه چیزی بودن، واقع شدن در وضعیتی بینابین، همراه با گذر از وضعیت قبل و عدم استقرار و تعیین در وضعیت بعد است؛ رسیدنی همراه با نرسیدن و در عین حال به معنای معرفتی تقرّب! این معنا به ویژه با تقریر وضعیت و حالت زائر در معماری زیارت تناسب دارد.





(تصویر ش ۱) - سردر آستانه نقاره‌خانه، ورودی صحن انقلاب

## ۱. ساحت‌های گوناگون مفهوم آستانگی

«آستانگی» مفهومی مرتبط با موضوعات و مفاهیم مختلف است که پیشینه مطالعاتی آن به مطالعات انسان‌شناس فرانسوی ون‌گنپ و ویکتور ترنر بازمی‌گردد؛ در ادامه مفهوم آستانگی را در ساحت‌های زمان، مکان، رفتار، ذهن و ادراک، اجتماع و مذهب (ر.ک: علی‌نای مطلق و دیگران، ۱۳۹۸ش، ص ۴۵) به اجمال بررسی می‌کنیم.

### الف) آستانگی در زمان

همه ما آستانگی در زمان را بین دو زمان پیش و پس از غروب یا گرگ و میش، که نه روز است و نه شب، دریافته‌ایم؛ (ر.ک: Thomassen, 2009, pp. 5-28) سحر، پگاه، چاشت، نیمروز، ظهر، بعد از ظهر و... زمان‌هایی آستانه‌ای برای مقاطع زمانی پیش و پس از خودند. از منظر بین‌الادیانی و فرقه‌ای، به ویژه مذهب تشیع، آستانه‌های زمانی گاه مفهوم خاص و مراتب ویژه‌ای دارند؛ از نمازهای

۱. منبع: پرتال جامع رضوی، عکس از سیدروح‌الله هاشمی.

واجب و مستحبی تا ادعیه و اذکار و مناسک دینی مختلف که باید در اوقات خاصی از زمان (ماه، هفته و روز) اقامه شوند.

### ب) آستانگی در ادراک حسی

آستانگی در ادراک حسی مربوط به رشته روانشناسی و علوم عصب‌شناسی است؛ آستانه یا «limen» یعنی حداقل میزان لازم برای تحریک یک عصب حسی که در ایجاد هر احساس از حس‌های پنج‌گانه لازم است و با تعابیر آستانه احساس (شعور) مفهوم‌شناسی می‌شود و بیشتر بر عصب‌شناسی و تحریک عصب حسی تأکید می‌کند. (ر.ک: دائرة المعارف آنالین اصطلاحات روان‌شناسی؛ مدخل limen). آستانه‌های احساسی برای همه انسان‌ها قابل درکند و از نوع خاطره‌های مشترک فردی یا جمعی شمرده می‌شوند. بیشتر ما آستانگی احساس را بارها تجربه کرده‌ایم: از مشاهده آبی آسمان در میان قاب دیوارهای خشت و گل در حیاط خانه‌ای با معماری سنتی تا دیدن گنبد و بارگاه حرم مقدس امامان علیهم‌السلام همراه با ادراک قلبی، وجودی و حسی همراه با اشک حاصل از شعف زیارت. در مثال‌های فوق تحریک آستانه بصری و شنیداری کاملاً مشهود است؛ بلکه دیگر احساسات نیز در آستانه تحریک قرار می‌گیرند و معمولاً در پس این تغییرات حسی، با توجه به عمق ادراک و معرفت قلبی — وجودی امکان‌گنش و رفتارهای عملی نیز وجود دارد.<sup>۱</sup>

### ج) آستانگی در رفتار

تحولات روحی و تغییر حالات انسانی در آستانه مواجهه با یک اتفاق و ماجرا، به صورت تغییر در رفتار، گفتار و حالات بدن، تواضع، خشوع،

۱. تحریک آستانه‌های حسی (بویایی، لامسه و چشایی) در زیارتگاه عبارت است از: با پیچیده شدن بوی عود و گلاب در فضای حرم و کنش تبرک جستن از آنها، تناول و نوشیدن نذری، شربت و آب در حرم، همچنین عتبه‌بوسی و تبرک جستن از در و دیوار حرم. فقدان پژوهش‌هایی از این جنس و از منظر علم عصب‌شناسی و بررسی کنش‌مندی حسی زائران در زیارتگاه به چشم می‌خورد.

صمیمیت و... آستانگی در رفتار نام دارد؛ همچون حضور در مکانی خاص (مسجد و عتبات عالیات)، در آستانه ملاقات با افرادی خاص (استاد، فردی روحانی و اهل دل) و هرکسی یا چیزی که موجب تغییر احساس، تحول رفتار ما به شیوه ادای احترام شود. معمولاً در پس ادراکات آستانگی در حیطه‌های مختلف به نوعی آستانگی در رفتار نیز حاصل شده و با توجه به قوت و شدت تحریک کنش‌های قوی‌تری در آستانگی رفتار نیز حادث می‌شود.

#### د) آستانگی در مکان

معنای آستانگی در مکان را در همه ورودی و خروجی شهرها، محله‌ها، ساختمان‌ها، خانه‌ها، دریا و آسمان و... می‌توان دریافت؛ یعنی هر مکان و جغرافیایی که انتقال بین دو وضعیت مکانی قبل و بعد را داراست. عبور از محله‌ای با بافت مدرن و سپس ورود به آستانه حیاط خانه‌ای با معماری سنتی، حوض آبی‌رنگ و باغچه‌ای سبز با معماری چهارباغی نمونه‌ای قوی از این انتقال وضعیت مَدْرک است. اغلب زائران این معنا از آستانگی را در معماری زیارت و در پس نیت زیارت، در سفر و گذار از روزمره‌گی زندگی شهری و ورود به حریم حرم با تجربه انواع ساحت‌های آستانگی به صورت ادراکی قوی از سر می‌گذرانند.

#### ه) آستانگی در اجتماع

آستانگی در اجتماع نیز در بسیاری از پدیده‌ها و اوضاع سیاسی-اجتماعی قابل جست‌وجو است؛ مثلاً وضعیت اجتماع در موضوع انتخابات با توجه به شرایط قبل و پس از آن، وضعیتی در آستانه را به نمایش می‌گذارد. همچنین اقلیت‌های مذهبی، اجتماعی، مهاجران غیر قانونی و... تا زمانی که در کشوری (اجتماعی) که در آن حاضران به شرایط پایدار و پذیرفته شده‌ای نرسند در آستانگی به سر می‌برند. (Turner, 1982, pp 200 – 219). برای زائران به جز ساحت فردی، بهره‌وری از ساحت جمعی سنت زیارت با هم‌نویایی و انتقال

حس معنوی جمع در هنگام زیارت، نماز، ادعیه‌خوانی و دیگر برنامه‌های جمعی به نوعی آستانگی در اجتماع را رقم می‌زند.

### (و) آستانگی در مذهب

توماسن در تحلیلی تاریخی مناسک مذهبی را آغازگاه مفهوم (liminality) می‌داند؛ آستانگی در مذهب و باور در سطوح مختلف بین‌الادیانی قابل شناسایی است. موجودیت مادی و روحانی ما در این دنیا، عالم پس از مرگ (برزخ، معاد و روز حشر)، زیارت و زیارتگاه، موعودشناسی و... موقعیت‌های آستانه‌ای از منظر دینی و مذهبی‌اند؛ همچنین باورهای بین‌الادیانی از منظر همگرایی تمدنی و با کلیدواژه «آستانگی» در مذهب و باور، زمان و مکان، احساس و رفتار در متون ادیانی قابل رصد هستند. گویی آدمی به دلیل وضعیت و شرایط خلقی و خلقی (جسمی، روحی، نفسانی و عاطفی) همواره از بدو خلقت تا عالم برزخ و رستاخیز و دوزخ و در مراتب بهشت الهی... در آستانه است؛ همچنین در حال گذار از مرزهای گوناگون آستانگی است.

در ذیل موضوع آستانگی در مذهب و به ویژه معماری زیارت (رابطه زیارت، معماری زیارتگاه و زائر) دقایق مفهوم آستانگی روشن‌تر می‌شود. «ایام زیارات مخصوصه»، خواندن ادعیه و اذکار در اوقات مخصوص (ساعت، روز و ماه) آستانگی در زمان و انجام مناسک خاص در هر قسمت از حرم آستانگی در مکان است؛ همچنین آستانگی در احساس و ادراک با حضور زائر در آستان‌های مکانی و زمانی زیارتگاه و تحریکات حسی، عاطفی و وجودی (برآمده از معرفت به مقام امام) محقق می‌شود؛ کمتر زائری است که این شعف و تحرکات قلبی-وجودی را، که تکانه‌های احساسی زائر می‌نامیم، تجربه نکرده باشد.

۱. اگرچه وی در معنای امروزی با توصیف «وضعیت و مسیری ناپایدار برای رسیدن به یک ساختار پایدار» این معنا را بیشتر در علوم سیاسی و اجتماعی پیگیری می‌کند. (Thomassen, 2009, pp. 18-22)

به تبع آستانگی در احساس آستانگی در رفتار با تغییر کنش، لحن و گفتار به صورتِ تواضع، تآنی و ادب در هنگامه حضور در حرم (حُرمت حرم)، دست بر سینه نهادن، اشک ریختن، دعا و ذکر خواندن، واگویه و صحبت با امام و... بروز می‌کند. هنگام اذن دخول خوانی در ازدحام ورودی صحن‌ها، میان صفوف متراکم مردم در حال تقرّب به مضجع برای زیارت نهایی، در صفوف نمازهای جمعه و جماعت، مجالس ادعیه‌خوانی و روضه‌خوانی، غذاسرای حضرتی، خواندن عقد ازدواج و تشیع اموات در حرم و... محملی‌هایی‌اند که آستانگی در اجتماع را نشان می‌دهند. بدین ترتیب در سایه باورهای دینی و مذهبی و مطابق با آداب تشریف، ساحت‌های آستانگی در مناسک زیارت و در درون سلسله مراتب معماری زیارت شکل و شمایل می‌گیرد؛ این تجربه‌های زائران با «تحول قلب و حالات زائر» یا همان آستانگی در احساسات و ادراک همراه است که در ذهنیت عامه نشانه قبولی زیارت بوده، عالمان شیعه نیز بر آن صحنه گذاشته‌اند. (مجلسی، ۱۳۶۸، ج ۹۷، ص ۱۲۷)

## ۲. آستانگی در معماری زیارت

در ادامه برای پاسخ به پرسش این نوشتار بر هم کنش معنامندی کیف زیارت بر کمّ معماری را پی می‌گیریم و با بررسی دو مقدمه «آستانگی در معماری» و «آستانگی در زیارت» به تحلیل پیش‌آستانگی در معماری زیارت (با تأکید بر ادعیه اذن دخول در مداخل معمارانه حرم) خواهیم پرداخت.

### الف) آستانگی در معماری

«آستان» و درگاه در معماری، مفهوم غریب و دور از ذهنی نیست؛ اما «آستانگی» (liminality) در معماری مفهومی نوظهور است. فضاهای متعددی در معماری، مفهوم گذار از آستانی و ورود به آستانی دیگر را تداعی می‌کنند، از درگاه ورودی مابین دو عرصه فضایی در خانه‌ای سنتی تا گذار از مسیر منتهی به شبستان یک مسجد یا رواق زیارتگاه. توجه به این اصطلاح در قرن ۱۹ با

انسان‌شناسانی چون: آرنولد ون گنپ<sup>۱</sup> و ویکتور ترنر<sup>۲</sup> و دیگر نظریه‌پردازان حوزه انسان‌شناسی آغاز شد.

آستانگی شامل کیفیت مرحله‌ای از زنجیره روابط مناسکی، آیینی و روابط تشریفاتی (Ritual) است. این اصطلاح علاوه بر مناسک و آداب و رسوم، در سال‌های اخیر با توسعه معنا و کاربرد، در توصیف تغییرات سیاسی - فرهنگی نیز کاربرد دارد. (Thomassen, 2009: p5) طبق این نظریه هر سلسله‌مراتب، به ویژه هر مرحله عبور،<sup>۳</sup> دربرگیرنده تغییراتی در وضع اجتماعی و فرهنگی استفاده‌کنندگان آن مرحله است و در طول سلسله‌مراتب آستانگی، اشخاص در مرزی میان شیوه پیشین ساخت هویت (زمان یا اجتماعشان) و شیوه جدیدی قرار می‌گیرند، [نوعی از سیالیت در فضای آستانگی] که سلسله‌مراتب آن را تبیین می‌کند.

این سلسله‌مراتب یا زنجیره روابط تشریفات از اجرای آیین‌های پرستش و مناسک مذهبی تا توالی رویدادها یا موقعیت‌های گوناگون (که به منظور نمایش آن تغییرات قابل درک تنظیم شده‌اند) را شامل می‌شود. (ر.ک: سارا دانشمند و عبدالحمید نقره‌کار، ۱۳۹۱ش، ص ۸۰؛ به نقل از:

(Simpson and Weiner, 2007; Hosseinzadeh Salaty, 2010)

ون گنپ تمامی زنجیره‌های روابط را طبقه‌بندی کرد. زنجیره‌هایی که انتقال از یک موقعیت به موقعیت دیگر یا از یک جهان اجتماعی - فرهنگی به جهانی دیگر را برعهده دارند. وی در کتاب *آداب عبور*<sup>۴</sup> مکانیزم مراحل عبور (انتقال) یا همان پدیده آستانگی را در سه مرحله جدایی، گذار و پیوند اصطلاح‌شناسی کرد: فاز پیوندی<sup>۵</sup> یا مرحله مقدماتی و به تعبیر این نوشته پیش‌آستانگی؛ فاز

1. Arnold van Gennep.
2. Victor Turner.
3. Rite of Passage
4. Van Gennep, Arnold. *The Rites of Passage*, University of Chicago press, 1961.
5. Reaggregation.

مرزی<sup>۱</sup> یا مرحله آستانه‌ای و به تعبیری میان‌آستانگی؛ فاز جدایی<sup>۲</sup> یا مرحله نهایی یا پس‌آستانگی و به تعبیر این نوشته فراآستانگی. بدین ترتیب آستانگی در معماری از بن‌مایه معنای اولیه خود بهره برد، یعنی هم به وضعیت میانی و در گذار در نواحی انتقالی مکان‌ها اشاره دارد و همچنین نوعی وضعیت تقریباً به سوی مقصد را مطرح می‌کند (ر.ک: دانشمند و دیگران، ۱۳۹۱ش، ص ۸۰؛ علی‌نای مطلق و دیگران، ۱۳۹۸ش، ص ۴۰).

بسط این معنا و مفهوم در معماری گاه با رویکرد فلسفی - تحلیلی و پدیدارشناسانه همراه است؛ با تأکید بر مکان‌مندی مسیر و گذار و حضور آدمی در گذر از آستان؛ از جمله شولتز<sup>۳</sup> با تأکید بر حس مکان برای تبیین تئوری فضای وجودی از آستانگی بهره می‌برد. اندیشه‌مندانی چون: ترنر و توماسن<sup>۴</sup> این مفهوم را به جهت سیاسی و اجتماعی در پژوهش‌های خود بررسی کرده‌اند. ویکتور ترنر با نگاهی به زیارت از منظر الهیات مسیحی، از منظر انسان‌شناسی جامعه و فرهنگ را مانند یک فرایند درک کرده است و به دلیل اهمیت مفهوم اجرا و نمایش در اندیشه اجتماعی او و تلقی فرهنگ به مثابه نمایش، آداب و آیین‌هایی چون زیارت (از منظر مسیحیت) را از سویه‌های دراماتیک و نمایشی جامعه می‌داند، نظریاتش سرانجام به شکل‌گیری گفت‌وگو میان انسان‌شناسی و مطالعات نمایشی منجر شد. (ترنر، ۱۴۰۰م، ص ۱۱-۲۵) آستانگی در اندیشه ترنر به لحظاتی از تجربه فرهنگی اشاره دارد که عمدتاً با حالتی خود انگیخته و در حال گذار از جایگاه قبلی به جایگاه بعدی است، لحظات آستانگی همراه با حالت تعلیق بوده، فرد نه به جایگاه قبلی و نه به جایگاه بعدی تعلق ندارد. (ر.ک: همان، ص ۱۳).

1. Margin.
2. Separation
3. Christian Norberg-Schulz.
4. Bjørn Thomassen.

گاه مفهوم آستانگی از منظر روانشناسی محیط، آرای صاحب‌نظران را به خود جلب می‌کند (علی‌نیای مطلق و دیگران، ۱۳۹۲ش، ص ۴۰). پیرفون مایس<sup>۱</sup> به نقش آستانه در معماری با توجه به نقش عملکردی، حفاظتی و معناشناختی پرداخته و آرای بوتگر<sup>۲</sup> در باب ارتباط با مفهوم آستانه و محدوده تعریف آستانه در مقام یک فضا را دنبال می‌کند. آرنهایم<sup>۳</sup> در دو کتاب خود (پویه‌شناسی صور معماری<sup>۴</sup> و قدرت مرکز)<sup>۵</sup> به مفاهیم حرکت و هدایت در معماری، مجراهای عبوری و مسئله انتقال پرداخته و معتقد است که این مجراهای عبور برای کاربران سرشار از معانی و همراه با نوعی قداستند؛ وی این قداست را از طریق نمادگرایی در محدوده نواحی انتقالی (مرزهای گذر) حیاتی می‌داند (آرنهایم، ۱۳۸۲ش، ص ۲۹۳).

کریستوفر الکساندر<sup>۶</sup> در مجموعه کتاب‌های سرشت نظم، ذیل اشاره به مفاهیم معماری، به مفهوم پیچیده و اصیل مرز و سلسله‌مراتب و تبدیل تدریجی یک مرکز به مرکز دیگر از طریق «کرانه‌های نرم» معتقد است.

برخلاف تصور عامه، آستانه‌ها فقط ورودی‌ها را شامل نمی‌شوند؛ بلکه طبق نظریات معماری، آستانه‌ها به غیر از ورودی‌ها، فضاهایی را که در انتقال از یک فضا به فضای دیگر نقش اساسی دارند نیز در برمی‌گیرند؛ به تعبیر بهتر آستانگی وضعیت انتقال (به جهت فیزیکی و حسی) است که در شخصیت مکانی از تجربه‌های پیشین و پسین خود، کاملاً متمایز است. این وضعیت انتقالی در معماری آستانه‌ها مبین مجموع اصول ثابت در سیر از ظاهر به باطن و از کالبد به محتواسست و به صورت الگوهای آستانگی متفاوت قابل رؤیت است (ر.ک: دانشمند و

1. Pierre von Meiss.
2. Till Boettger.
3. Arnheim Rudolf.
4. The Dynamics of Architectural For.
5. The Power of The Center.
6. Christopher Alexander



دیگران، ۱۳۹۱ش، ص ۸۷). اهمیت چنین خوانش‌هایی در حوزه‌های میان‌رشته‌ای به ویژه تاریخ فرهنگی و معماری از آنجاست که معماری حاصل حضور فرهنگی انسان در مکانی است که به فضا تبدیل شده است و با سیر در آن فضا هستی، اندرون و ذات انسانی او تحت سیر کمالی یا قهقرایی قرار می‌گیرد.

### ب) آستانگی در مناسک زیارت

مفهوم آستانگی را از منظر دینی - معرفتی می‌توان در برهه‌های تاریخ ادیان و در آیات کتاب‌های مقدس و قرآن کریم جست‌وجو کرد؛ مثلاً محتوای آیه «إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَأَخْلَعُ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى»<sup>۱</sup> بر مرتبت قدسی زمانی و مکانی آستانگی دلالت دارد که قرار است موسی عليه السلام با پروردگارش به گفت‌وگو درآید؛ پس باید در این آستان و حریم قدسی بدون کفش و با ادب و آداب وارد شود؛ همچنین پر و بال نگرفتن جبرئیل و عدم اجازه همراهی با حضرت ختمی مرتبت ص به مراتب بالاتر عرش الهی در جریان معراج<sup>۲</sup> تا آداب زیارت حرم معصومین و امامزادگان عليهم السلام، همه با پیشینه‌ای تمدنی برحضور همراه با ادب و مراتب بر آستانه‌ای مقدس (از باری تعالی تا شخصیتی مقدس) تأکید و توجه دارند. حریم کعبه نیز از جمله سرزمین‌های مقدسی است که حریم و حرمت دارد و کسی که بر آن آستان سر می‌نهد، باید مُحَرَم شود<sup>۳</sup> تا مُحَرَم گردد.

حریم و حرمت داشتن و برخورداری از درجات رفعت و شرافت زمان یا مکان مقدس، در وادی شهود (دنیا) و نیز عالم غیب (جهان آخرت) برقرار است؛ آنجا که بهشتیان به آستانه جنة المأوا وارد می‌شوند و به آنها می‌گویند: «أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِينِينَ»<sup>۴</sup>. نسبت وجودی زائر با برخی زیارتگاه‌های مقدس تا

۱. «این منم پروردگار تو پای‌پوش خویش بیرون آور که تو در وادی مقدس طوی هستی» (طه: ۱۲)

۲. سدره‌المنتهی: جایی که جبرئیل و فرشتگان را به ساحت ربوبی بالاتر از آن راهی نیست. (نجم: ۱۴)

۳. آداب و مناسک خاص حج تمتع یا حج عمره را انجام دهد.

۴. «به آنان خطاب می‌شود» با سلامت و امنیت [به باغ‌ها] وارد شوید» (حجر: ۴۶)

بدان جاست که در روایات اسلامی گونه‌ای توطن معنوی برای مسجدالحرام (خانه الوهیت)، مسجدالنبی (خانه نبوت)، مسجد کوفه (خانه امامت) و حائر حسینی (خانه شهادت) در نظر گرفته شده<sup>۱</sup> است و بنا بر فتوای بسیاری از فقها نماز در این سرزمین‌های مقدس به صورت تمام جایز است.

برای شناخت مراتب آستانگی در زیارت باید توجه داشت که زائر با اتمام هر مرحله از مناسک زیارت به مفهوم دقیق آستانگی، به مرحله‌ای دیگر ورود می‌کند؛ یعنی هر اتمام، متصل به آغازی و هر ورود و اقدامی، متصل به مرحله کمال و اتمام است و در همه مراحل (نیت، غسل، سلام، اذن دخول، عتبه‌بوسی، زیارتنامه‌خوانی و نماز زیارت) می‌توان چنین معنامندی را پیگیری کرد؛ به عبارت دیگر همگام با آستانگی زیارت و به محضر امام رسیدن، با انجام سلسله آداب تشریف - از مداخل حرم تا گنبدخانه و مضجع که هر بار با دعا و ذکر، توجه، نماز و معرفتی عجیب است - قلب و روح زائر آماده تقرّب بیشتر به امام و فیوضات معنوی می‌شود. (قمی، ۱۳۸۹ش، ص ۵۴۵-۵۵۱؛ همچنین ر.ک: ابرقویی، ۱۳۸۱ش، ص ۴۱ و ۴۲)

تحلیل آستانگی زیارت منوط به بازشناسی سلسله‌مراتب و آداب تشریف در زیارت و به قرار زیر است.

### یک - آداب پیشین و آغازین زیارت:

آداب پیشین عبارت است از: نیت زیارت، حلالیت طلبیدن، غسل زیارت در وطن و پیش از سفر، ترک کلام بیهوده و مجادله.

آداب آغازین عبارت است از: شروع سفر زیارت، گرد سفر را دور کردن، غسل زیارت قبل از رفتن به حرم، طهارت داشتن، پوشیدن جامه پاکیزه و نو (سپید بهتر است)، معطر کردن،<sup>۲</sup> سلام و اذن دخول و بوسیدن عتبه عالیه و

۱. این عبارات از حجت‌الاسلام قرائتی وام گرفته شده است. (ر.ک: چرا نماز مسافر در حرم حسینی علیه السلام کامل است؟ <https://www.yjc.news/fa/news/>)

۲. به جز زیارت سیدالشهداء که سفارش شده زیارتشان بدون معطر شدن، همراه حزن، به صورت غبارآلوده، گرسنه و تشنه باشد که آن حضرت چنین شهید شدند. (قمی، ۱۳۸۹ش، ص ۵۴۵ و ۷۳۰)

آستانه مبارکه که به نقل از شهید اول علیه السلام بهتر است زائر بر در حرم، به نیت شکرانه خداوند که توفیق زیارت و حضور در این مکان مقدس را به او داده، سجده به جا آورد (ر.ک: شهید اول، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۴)؛ همچنین سعی زائر در رقت قلب و خضوع و... (قمی، ۱۳۸۹ش، ص ۵۴۷-۵۴۵)؛ که همه به مثابه آمادگی برای زیارت و معادل مرحله پیش‌آستانگی در معماری زیارت است.

**دو - آداب حین زیارت:** با تأنی و احترام راه رفتن، ذکر گفتن و توجه وجودی و معرفتی مدام به صاحب حرم، عتبه‌بوسی در گذر از مداخل و شبستان‌ها تا حرم و مضجع شریف، مقدم داشتن پای راست هنگام ورود به حرم و مقدم داشتن پای چپ هنگام خروج، بر لب داشتن ذکر و دعا (قمی، ۱۳۸۹ش، ص ۵۴۵-۵۴۷).

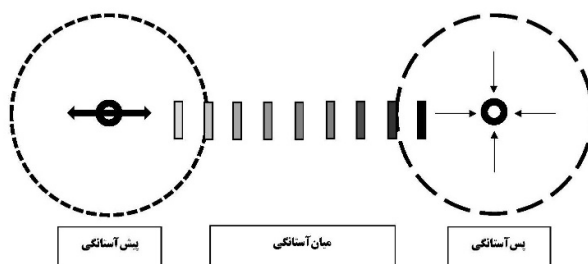
**سه - آداب نهایی زیارت:** زیارت‌نامه‌خوانی (ادعیه و زیارت مأثور)، توجه به مضجع شریف، خواندن نماز زیارت و زیارت وداع که هنگام خداحافظی زائر با امام به طلب قبولی زیارت و دعا برای توفیق دوباره شرفیابی و زیارت مجدد خوانده می‌شود.

این منظر و تقسیم‌بندی آداب تشرّف زیارت واسطی مهم برای بررسی معنای «آستانگی در معماری زیارت» است.

### ج) پیش‌آستانگی در معماری زیارت<sup>۱</sup>

«پیش‌آستانگی» در معماری زیارت، یعنی آغاز و ابتدای زیارت با آماده شدن و نیت کردن برای تأنی و گذار از بیرونی‌ترین و دورترین مرزهای حریم حرم و اندک‌اندک، وارد شدن به قلب حرم و درونی‌ترین مرزهای حریم درون.

۱. منبع ادعیه زیارت، مفاتیح الجنان است. (قمی، ۱۳۸۹ش، باب سوم، ص ۵۳۹-۵۵۲)

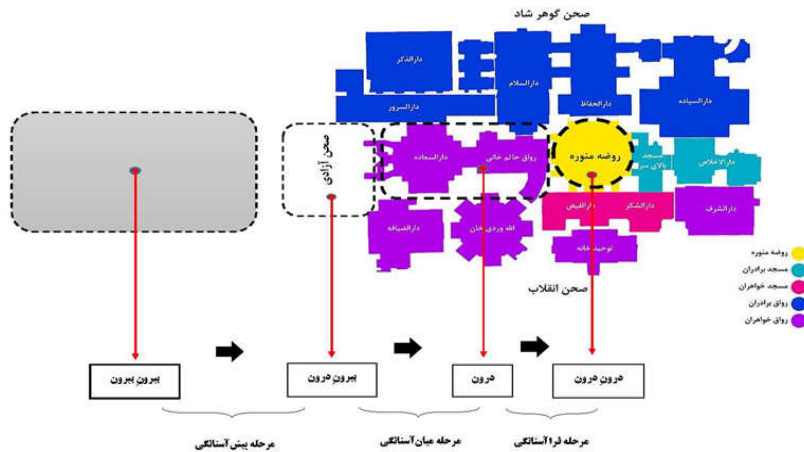


(تصویرش ۲) دیاگرام مراحل آستانگی از آغاز تا انجام

بدین ترتیب سلسله‌مراحل تشریف به حرم رضوی علیه السلام بر اساس فضابندی و از منظر کلی به چهار فضای بیرون بیرون: از مبدأ زائر تا مقصد (مشهد و نزدیکی حرم)؛ بیرون درون (مداخل و ورودی صحن‌ها و آغازگاه زیارت)؛ درون (ایوان‌ها، رواق‌های حرم شریف) و درون درون (مضجع شریف و گنبدخانه) تقسیم می‌شود؛ یعنی دور شدن زائر از شهر مبدأ و دیار و منزلش (با نیت قلبی و طهارت) تا ورود به آغازگاه شهرزیارتی<sup>۱</sup> و درون شهر و سپس حضور زائر در مدخل ورودی حرم و انجام دادن آغازین مناسک زیارتی با سلام دادن و اذن دخول و عتبه‌بوسی. این نحوه آمادگی، نیت و حضور زائر در مبادی زیارتگاه را از مبدأ تا مقصد و درگاه حرم، مرحله پیش آستانگی می‌نامیم که نوعی آمادگی ورود به مرحله «میان آستانگی در معماری زیارت» است. بدین معنا میان آستانگی در معماری زیارت، همان مکان‌های معمارانه گذار و وقوف زائر در فضای صحن‌ها، ایوان‌ها، رواق‌ها و شبستان‌هاست که با تأکید بر موجودیت آستان‌ها (درب‌ها و دالان‌ها و مداخل و معابر) همراه با ذکر و نماز و دعا و خواندن زیارتنامه رقم می‌خورد.

۱. متون کهن و سفرنامه‌ها، هشت مسیر منتهی به مشهدالرضا علیه السلام معروف به تپه سلام را گزارش می‌دهند (از آن هشت مسیر، فقط روستایی به نام تپه سلام باقی مانده است)؛ تپه سلام‌ها آخرین بلندی مرتفع و طبیعی راه زیارت و مُشرف بر شهر مشهد بودند که کتیبه‌ای سنگی با مضمون سلام بر امام در آنجا نصب بود. رسم «گنبدنما» با دادن شیرینی و مبلغی به راننده یا حمله‌دار به دلیل خبرخوش رسیدن و دیدن گنبد حرم برقرار بوده است. (ر.ک: خبرگزاری فارس، کلدخبر: ۷۰۰۰۵/خ ۴۰/۱۰۰۰۵؛ ایسنا: کلدخبر: ۹۷۰۴۳۱۱۷۰۰۲)

«میان‌آستانگی» در معماری زیارت از سویی حلقه وصل مرحله پیش‌آستانگی به فراآستانگی و از سوی دیگر، آستانه و آغازگاهی برای آمادگی وصول زائر به مرحله نهایی و فراآستانگی است؛ یعنی حضور زائر در مضجع شریف و زیرگنبدخانه و انجام آداب نهایی زیارت (زیارت‌نامه‌خوانی، ادای نماز زیارت و انجام دادن اعمال زیارت وداع در آخرین زیارت)؛ بنابراین میان آستانگی حلقه میانی اتصال به مقاصد زیارت و زیارتگاه است.



(تصویر ش ۳): تطبیق دیگرام مراحل آستانگی با پلان معماری حرم رضوی رضی الله عنه

از معانی مهم آستانگی در ساحت معماری، نقش‌های سه‌گانه آستانه‌ها و وجوه معناشناختی، عملکردی و حفاظتی آنهاست. (فون مایس، ۱۳۹۲ش، ص ۱۸۱). در ادامه ترکیب وجوه معناشناختی و محافظتی زیارت و معماری آستانگی، با بررسی دو مؤلفه مهم و مشترک «دعوت‌شدگی و محرمیت» در زیارت و معماری و تأثیر عملکردی کیفیت سنت زیارت را بر فرم و کمیت معماری زیارتگاه بیان می‌کنیم تا پاسخ نهایی به پرسش این مقاله فراهم آید.

پیش‌آستانگی در معماری زیارت با هویت معنایی اذن دخول و آداب پیش‌آستانگی در زیارت تناسب معناداری دارد. جزءهای آغازین فضای ورودی «درگاه»، «جلو‌خان» و «پیش‌طاق» در معماری زیارتگاه فضاهای وسیع و

بزرگی‌اند که از اهداف طراحی‌شان «اهمیت بخشیدن به فضای ورودی بنا و تمایز بهتر آن از فضای معبر یا میدان» [درباره حرم رضوی تمایز با بازار و وجوه دیگر شهری] بوده است که به عنوان فضای ورودی برای وقوف و تجمع استفاده می‌شوند. (ر.ک: سلطان‌زاده، ۱۳۸۶ش، ص ۵۱). این توجه، تأمل و تجمع در عین اهمیت بخشیدن به فضای ورودی با آداب پیش‌آستانگی زیارت (سلام و اذن دخول) همخوانی بیشتری دارد. این اهمیت زمانی بیشتر می‌شود که حس دعوت‌کنندگی (Sence of invitation) نیز به فرم و معنای بنا اضافه شود.

نکته مهم آنکه در تحقیقات معماری‌زیبایی‌شناسی ورودی، تنوع فرم و مصالح در دیواره‌ها و کفسازی، به‌سازی و بهبود ابنیه فرسوده، نوسازی و توسعه مجموعه بنا و فضای ورودی، عاملی مؤثر در ایجاد و تقویت حس دعوت‌شدگی فضاهای ورودی برای کاربران به شمار می‌رود. (معینی‌فر و شجاعی، ۱۳۹۴ش، ص ۵۶). حال آنکه در معماری آیینی و فضای ورودی زیارتگاه علاوه بر مصادیق فوق، ورودی محلی برای تجمع زائران - با توجه به مضامین اذن دخول - مکانی برای توجه، تأمل معنوی و فضایی برای ارتقای حس دعوت‌شدگی است.

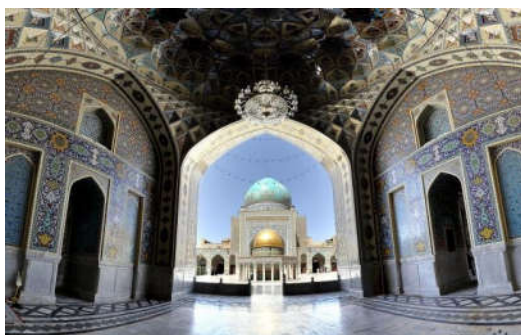
تعبیر «طلبیده شدن» در ذهنیت عامه و فولکلور زیارت، این حس دعوت‌شدگی را از مرحله نیت زیارت تا کنش‌مندی حضور زائر در حرم روشن می‌سازد. «طلبیده شدن» به معنای خواننده شدن،<sup>۱</sup> به معنای دعوت و فراخواندن زائر از سوی امام، همراه با فراهم آمدن همه مقدمات مادی و معنوی سفر زیارتی است.<sup>۲</sup> دعوتی و رای هرگونه دعوت. دعوتی که با فراخوانده شدن زائر به محضر امام و سفر و وقوف او بر درگاه حرم محقق شده، گویی زائر با خوش‌آمدگویی صاحب‌خانه و امامش روبه‌رو شده و اینچنین ادراکش از حس

۱. مصدر بر ساخته‌ای از طلب. (ر.ک: لغت‌نامه دهخدا، ذیل واژه طلبیده).

۲. آماده شدن شرایط از همه جهات (مادی و معنوی) به ویژه وقتی این مقدمات به یکباره و بدون زحمت برای زائر جور شود.

دعوت‌شدگی‌اش ارتقا می‌یابد. این دعوت‌شدگی در کیفیت تحذب‌مانند در ورودی می‌تواند حالتی پس‌زننده به دیدارکننده القا کند و در مقابل، کیفیت تقعرمانند مداخل می‌تواند دیدارکننده را پذیرا باشد و به او خوش‌آمدگویی کند. (ر.ک: گروتز، ۱۳۸۸ش، ص ۲۵۲)

در ورودی حرم‌ها، به ویژه مداخلی که در قرن‌های پیشین تعبیه شده‌اند، به شکل هشتی مقعرمانندی باز می‌شود و دقیقاً به همین دلیل گشودگی و به تعبیر گروتز «خوش‌آمدگویی» به بهترین نحو ممکن در مداخل ورودی و منتهی به صحن‌ها و ایوان‌ها شکل گرفته است.



(تصویر ش ۴) - ورودی و مداخل صحن قدس در حرم رضوی



(تصویر ش ۵) - ورودی و مداخل صحن قدس در حرم رضوی

۱. منبع: پرتال جامع رضوی، عکس از محمد زائرنیا.

این دعوت‌شدگی در شعایر، سنت‌های مأثور و غیر مأثور به جهت معنا و فرم معماری به درستی محاسبه شده است. درگاه مکان‌های مقدسی چون حرم و مدفن مقدسین الهی، بیش از هر درگاهی معنای دعوت‌شدگی را به همراه دارند. این دعوت‌شدگی با تأکیدات معمارانه‌ای - چون: سردرها و ایوان‌های بلند (در حدود ۲۱ متر ارتفاع)، پنجره‌ها و منافذ مزین و تزئینات کاشی‌کاری، طلاکاری و آینه‌کاری محرابی‌شکل و شعاع‌مانند، مقرنس‌کاری و شمشه‌کاری‌های سقف ایوان‌ها و جلوخان‌ها، درهای بازشونده دو لته‌ای بلند در میانه ایوان با کتیبه‌های دینی و شعر و ادعیه، درهایی که به صورت هشتی‌هایی مقعرمانند که هم به جهت فرم و کالبد و هم معنای ادعیه و اشعار زائر را به سمت گنبد و بارگاه و قلب حرم دعوت کرده- زائر را برای انجام زیارت سمت مضجع و مرقد راهنمایی می‌کند.

زائر در پس‌گذار از شهر و روزمرگی‌های خود، بر کرانه درگاه حرم (خانه و دری از خانه‌ها و ابواب پیامبر ﷺ) به نشانه احترام و ادب، با دستی بر سینه و حالت خضوع در ایستادن، بر این «دعوت‌شدگی» صحه می‌گذارد و عبارات اذن دخول را می‌خواند: «اللَّهُمَّ إِنِّي وَقَفْتُ عَلَى بَابٍ مِنْ أَبْوَابِ بُيُوتِ نَبِيِّكَ...»، گویی زائر در حال وقوف بر در زیارتگاه و مقام پیش‌آستانگی، با تواضع به محضر امامش با تمام وجود اقرار می‌کند که بر در خانه‌ای ایستاده است که هیچ کس بدون اذن و اجازه به اندرونش راه ندارد؛ ایستادن هم برای احترام و تأنی نسبت به مزور است و هم برای آمادگی زائر تا با درک بهتر، دیگر مراتب را طی کند؛ چراکه این وقوف خشوع، خضوع و طمأنینه‌ای که در روایات تأکید شده و همچنین در سنت زیارت مأثور معصومین علیهم‌السلام از مزار دیگر امامان شیعه وجود داشته را به نیکی یادآور می‌شود. همان‌طور که ابن طاووس، در کتاب *الفرحة* در حدیثی

۱. منبع: پرتال جامع رضوی، عکس از محمد زائرینیا.



مفصل از صفوان جمّال نقل می‌کند که وقتی ابوجعفر منصور (مشهور به منصور دوانیقی، دومین خلیفه عباسی) امام جعفر صادق علیه السلام را به کوفه فراخواند، در راه کوفه امام فرمود: «یا صفوانُ إنَّخِ الرَّاحِلَةَ فَهَذَا حَرَمٌ جَدِّي أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام»؛ «ای صفوان، شتر را بخوابان؛ زیرا اینجا حرم جدم امیر مؤمنان علیه السلام است». امام از شتر پیاده شدند؛ غسل کردند و لباس‌هایشان را عوض کردند. سپس امام به صفوان فرمود: «إِفْعَلْ مِثْلَ مَا أَفْعَلُهُ»؛ «همان کاری را انجام بده که من انجام می‌دهم» سپس فرمودند: «قَصِّرْ حَطَاكَ وَ أَلْتَقِ ذَقْنَكَ إِلَى الْأَرْضِ»؛ «گام‌هایت را آهسته بردار و چانه‌ات را به سمت زمین متمایل کن [به معنای پایین افتادن سر به نشانه خضوع و تکریم]». صفوان نقل می‌کند که همراه امام به سوی مرقد امیرالمؤمنین راه می‌رفت، درحالی‌که امام با اُبْهت و متانت مشغول ذکر و تسبیح و لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ گفتن بود تا به ذکوات (نام کهن محل مدفن امام علی علیه السلام) رسیدند... (ر.ک: قمی، ۱۳۸۹ش، ص ۶۲۴؛ حر عاملی ۱۴۱۴ق، ص ۳۹۳؛ فرطوسی، بی تا، ص ۱۹۶ تا ۱۹۸).

کالبد معماری، وجود درها، مدخل‌ها، صحن‌ها، راهروها و بازشونده‌های متعدد به هشتی‌ها تا ایوان‌ها و مداخل رواق‌ها، که در چهار طرف حرم متمرکز شده‌اند، خود تأکیدی کالبدی و معمارانه برخوانش صحیح ادعیه زیارت و سنت وقوف و راه رفتن با طمأنینه و وقار و متانت زائر است؛ گو آنکه به نظر می‌رسد، تعبیه شدن این تعداد مدخل و بازشونده، خود راهکاری عملی و تأکیدی بر طولانی شدن این حس دعوت‌شدگی و محرمیت است که همراه آن احساس معنوی حاصل از خواندن اذکار و ادعیه توأم با طمأنینه و تأنی و خضوع و خشوع است.

در ادمه اذن دخول می‌خوانیم: «وَقَدْ مَنَعَتِ النَّاسَ أَنْ يَدْخُلُوا إِلَّا بِإِذْنِهِ، فَقُلْتُ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾<sup>۱</sup>». در طول تاریخ همواره

۱. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید به خانه‌های (اتاق‌های) پیامبر داخل نشوید، مگر آنکه اذنتان دهند».

بر در عمارت‌ها و کاخ‌های سلاطین، کلیدداران و حاجبانی‌اند که به نشانه تشریفات، با مراتب و آداب خاص به ملاقات‌کنندگان، اذن ورود به محضرسلطان را می‌دهند؛ اما در حرم اهل بیت علیهم‌السلام که به تعبیر ادعیه، خانه الهی است، از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و فرشتگان الهی کسب اجازه می‌شود. در این بیت الهی به جای تشریفات و تجملات، معنویت، تقدس و محرمیت جریان دارد، محرمیتی که با معماری ایرانی - اسلامی و معنای خانه عجین شده است.

از گذشته‌های دور «محرمیت» اصلی مهم در معماری ایرانی بوده است که در دیگر فرهنگ‌ها نیز تا حدودی قابل دسترسی است؛ اما اوج شکوفایی آن را باید در معماری پس از اسلام جست‌وجو کرد. (سیفیان و محمودی، ۱۳۸۶ش، ص ۳-۱۴) سرمنشأ توجه به اصل محرمیت در معماری ایرانی - اسلامی با تأکیدات تراث دینی، به ویژه قرآن کریم، مرتبط است؛<sup>۱</sup> خداوند در آیه ۱۸۹ سوره بقره، طراحی خانه‌ها را مستلزم داشتن حریم امن و دور از هرگونه مزاحمت هم‌جواری، و با ورودی‌های مشخص توصیه کرده است. (نقره‌کار، ۱۳۸۷ش، ص ۵۰۶) پس در هر خانه‌ای که محرمیت و امنیتی جریان دارد، معنای آستانگی به منظور کسب اجازه ورود با وقوف بر درگاه و اذن دخول برقرار است؛ حال چه برسد به خانه‌ای که خانه اولاد پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است و فرشتگان حضور دارند<sup>۲</sup> و صاحب‌خانه‌اش، امام معصوم علیه‌السلام - صاحب حریم، حرمت و کرامت - است؛ صاحب مشهدی شریف که به حکم شریعت هیچ ناپاک و بیگانه‌ای به حریمش راه ندارد و در عین حال همچون رابطه پدر و مادر با فرزندان که هم حریم وجود دارد و هم محرمیت و همدلی؛ در عین حرمت گشودگی و محرمیت سریان دارد.

۱. «وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا» نیکو نیست که از پشت خانه‌ها بدان وارد شوید؛ بلکه نیکوکار کسی است که پرهیزکاری کند و از در خانه‌ها بدان درآید.

(بقره: ۱۸۹)

۲. «وَالْمَلَائِكَةُ الْمُسَوِّمَاتُ، بِهَذِهِ الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ» «و فرشتگانی گماشته بر در آن بقعه و بارگاه مقدس ایستاده‌اند».

به تعبیر امام رضا علیه السلام: «امام همچون همدمی دلسوز، پدری مهربان و برادری همدل (وفادار) و مادری مهربان [و پُرشفقت] نسبت به فرزندی کوچکش است»<sup>۱</sup>. وقتی این محرمیت قلبی و عینی در زیارتگاه با مجموعه آداب زیارت، در آن فضای قدسی و آیینی عجیب شود، معجونی بی‌بدیل می‌شود.

اللَّهُمَّ إِنِّي أَعْتَقِدُ حُرْمَةَ صَاحِبِ هَذَا الْمَشْهَدِ الشَّرِيفِ فِي عَيْبَتِهِ، كَمَا أَعْتَقِدُهَا فِي حَضْرَتِهِ، وَ أَعْلَمُ أَنَّ رَسُولَكَ وَ خُلَفَاءَكَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

خدایا من احترام (حُرمت) صاحب این زیارتگاه شریف را در غیابش باور دارم؛ همان‌طور که در حضورش باور دارم؛ اینکه رسول و جانشینان نزد تو زنده‌اند.

این حریم الهی و حرمت و احترامی که در سرتاسر اذن دخول بیان می‌شود، حریم و حرمتی از پس معرفت و ایمان است که زائر با خواندن تعابیر اذن دخول بر آن صحنه می‌گذارد؛ زائر می‌داند که در «خانه» و محضر و آستان امامی ایستاده که جانشین پیامبر صلی الله علیه و آله زنده و بینا و شنواست. حرم و مشهد کسی که در عالم غیب و شهادت ناظر و آگاه به حال اوست و اعتقاد دارد که امامانش چنین هستند:

أَحْيَاءٌ عِنْدَكَ يُرَزَقُونَ، بَرُونَ مَقَامِي، وَ يَسْمَعُونَ كَلَامِي، وَ يَرُدُّونَ سَلَامِي وَأَنْتَ حَبِيبَتِي عَنْ سَمْعِي كَلَامَهُمْ، وَ فَتَحْتَ بَابَ فَهْمِي بِلَدِيدِ مُنَاجَاتِهِمْ.

روزی داده می‌شوند، محل ایستادنش را می‌بینند، سخنش را می‌شنوند و به سلامش پاسخ می‌دهند [در ادامه زائر خطاب به پروردگار می‌گوید: ] تو گوشم را از شنیدن کلامشان در پرده قرار داده‌ای و درب فهمم را به چشیدن لذت مناجاتشان باز کرده‌ای.

بدین ترتیب زائر با رعایت سلسله‌مراتبی از ساحت خداوند، پیامبر صلی الله علیه و آله و سپس امام علیه السلام برای راه‌یابی از بیرون به اندرون حرم و گذر از مرحله پیش‌آستانگی به میان‌آستانگی کسب اجازه ورود می‌گیرد: «وَ إِنِّي أَسْتَأْذِنُكَ يَا رَبِّ

۱. «الْإِمَامُ الْأَبِي سُرَيْبٍ، وَالْوَالِدُ الشَّقِيقُ، وَالْأَخُ الشَّقِيقُ، وَالْأُمُّ الْبَرَّةُ بِالْوَلَدِ الصَّغِيرِ». (عطاردی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۶۹)

أُولَا، وَ أَسْتَأْذِنُ رَسُوْلَكَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ ثَانِيَا، وَ أَسْتَأْذِنُ خَلِيْفَتَكَ الْإِمَامَ الْمَفْرُوْضَ عَلَيَّ طَاعَتُهُ». سپس زائر عتبه مبارکه را می‌بوسد، به حرم وارد می‌شود و می‌گوید:

بِسْمِ اللهِ وَ بِاللّٰهِ، وَ فِي سَبِيْلِ اللهِ، وَ عَلَيَّ مِلَّةَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ، اللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِيْ وَ ارْحَمْنِيْ، وَ تُبْ عَلَيَّ، إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيْمُ.

به نام خدا و به خدا و در راه خدا و بر آیین رسول خدا ﷺ خدایا مرا بیامرز و به من رحم کن و توبه‌ام را بپذیر، زیرا تویی بسیار توبه پذیر مهربان.

نکته حائز اهمیت آنکه زائر برای خودشناسی (بُعد معرفتی) در حالی بر آستان و درگاه حرم ایستاده که وقتی در دل به انواع گناهان و خواهش‌های نفسانی‌اش می‌نگرد، تاب آن ندارد که چنین به پیشگاه امامش برسد؛ امام‌حی، معصوم، بی‌نا و شنوایی که بر همه آن نواقص، قصور، تقصیرها آگاهی کامل دارد و باز هم او را به حضور طلبیده و «دعوت» کرده است. بدین ترتیب و به شیوه‌ای دیگر بر مفهوم محرمیت، همدلی، احساس و ارادت خاص و قلبی بین امام و زائرش تأکید می‌شود.

این ادب و آداب تشرف، محرمیت، ارتباط حسی – وجودی و دل‌آگاهی خاص و خالص برآمده از آستانه معرفتی و ایمانی بر آستان‌های حسی – عاطفی زائر تأثیر بسزایی می‌گذارد. تأثیری که به تعبیر ادعیه اذن دخول «حتی باب فهم و چشیدن لذت مناجات با ایشان را نیز خداوند برای زائر باز کرده است»؛ پس وجود او از این توفیق و درک قلبی و احساسی سرشار و لرزان شده، چشمانش اشکبار می‌شود.

مرحوم شیخ عباس قمی رحمته الله در آداب زیارت در تحلیل این مقام، مؤیدی دارند که بیانش خالی از لطف نیست؛ ایشان در آداب زیارت بر این لطف و محبت امام و احساس حرمت و در عین حال محرمیت زائر با امام می‌نویسد:

بر در حرم شریف ایستادن و اذن دخول طلبیدن و سعی در تحصیل رقت قلب و خضوع و شکستگی خاطر نمودن، به تصور و فکر در عظمت و جلالت قدر صاحب آن مرقد منور، و اینکه می‌بیند ایستادن او (زائر) را و می‌شنود کلام او

را و جواب می‌دهد سلام او را؛ چنان‌که به همه اینها شهادت می‌دهد در وقت خواندن اذن دخول و تدبیر در محبت و لطفی که به شیعیان و زائرین خود دارند و تأمل در خرابی‌های حال خود و خلاف‌ها که با آن بزرگواران کرده و فرموده‌های بی‌حده (احکام و شرایی) که از ایشان نشنیده، و آزارها و اذیت‌ها که از او به ایشان یا به خاصان و دوستان ایشان رسیده [رسانده] که برگشت آن به آزردهن ایشان است و اگر به راستی در خود نگردد، قدم‌هایش از رفتن بازایستد و قلبش هراسان و چشمش گریان شود و این روح تمام آداب است... (ر.ک: قمی، ۱۳۸۹ش، ص ۵۴۶)

پیش‌تر گفتیم به تبع ادراک آستانگی در حیطه زمان، مکان، احساس و مذهب به نوعی آستانگی در رفتار نیز ایجاد شده است. هرچقدر ساحت‌های آستانگی بیشتر تحریک شوند؛ احتمال کنش قوی‌تری در آستانگی رفتار را باید انتظار کشید. سنت زیارت و رعایت آداب تشرّف، به طور طبیعی برای زائر «انقلاب روحی» پیش می‌آورد. او خود را در «محضر» صاحب مزار حس می‌کند و اینچنین خشوع قلبی برایش پدیدار می‌شود. (ر.ک: محدثی، ۱۳۸۸ش، ص ۱۲)

مرحله پیش‌آستانگی و آمادگی در زیارت آنچنان مهم و بر روح زیارت و آداب آن تأثیرگذار است که شهید اول در این باره می‌نویسند:

[می‌بایست] زائر بر درگاه حرم بایستد؛ دعا کند و اذن بطلبد و اگر [در این حال] در دل خود، خشوعی احساس کرد و رقت قلبی حاصل شد، وارد شود و گرنه بهتر است که برای ورود، زمان دیگری را انتخاب کند که رقت قلب و خشوعی حاصل شده باشد. (شهید اول، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۳)<sup>۱</sup>

مرکز ثقل آداب زیارت «ادب حضور» است؛ در این مرحله است که زائر

۱. همچنین علامه مجلسی به نقل از شهید اول این مطلب را در بحار الانوار ذکر کرده‌اند. (ر.ک: ۱۳۶۸، ج ۹۷، ص ۱۲۶).

گویی به شکرانه زیارت و قبول شدن اذن دخول و آغاز زیارت، به یکی دیگر از آداب زیارت، یعنی «عتبه‌بوسی»<sup>۱</sup> عمل می‌کند. شهید اول یکی از آداب زیارت را بوسیدن درگاه (عتبه‌بوسی) دانسته، ولی می‌افزاید که دلیل و مستندی بر استحباب شرعی آن نداریم؛ ولی سجود برای خدا و به عنوان شکر الهی بر توفیق زیارت مانعی ندارد. (شهید اول، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۴ و ۲۵) البته باید توجه داشت که بوسیدن زمین و درگاه حرم‌ها برای ادای شکر و احترام، به عنوان سجده بر امام تلقی نشود و بهانه‌ای به دست مخالفان نیفتد که بگویند شیعیان در پیشگاه امامان خود سجده می‌کنند؛ درحالی‌که سجده بر غیر خدا جایز نیست. (محدثی، ۱۳۹۲ش، ص ۳۲)

ابن بطوطه در جریان سفرهای خود از زیارت امیرالمؤمنین علی علیه السلام در نجف اشرف، به عتبه‌بوسی در درگاه ورودی و مدخل حرم اشاره کرده، می‌نویسد:  
...زائران از باب حضرت وارد مدرسه بزرگی می‌شوند که طلاب و عارفان شیعه درش سکونت دارند؛<sup>۲</sup> از مدرسه وارد باب‌القبه می‌شوند. حاجبان و تقیبان و سرای‌داران در این محل مراقب زوارند و چون کسی برای زیارت وارد می‌شود به نسبت وضع و مقام او همگی آن جماعت یا یکی از آنها بلند می‌شوند و با او در آستانه حرم می‌ایستند و اذن دخول می‌خواهند، سپس اشارت می‌کنند که آستانه و دو طرف چهارچوبه در ورودی را ببوسند و داخل حرم بشوند... (ابن بطوطه، ۱۳۹۵ش، ج ۱، ص ۲۱۹ - ۲۲۰)

بدین ترتیب می‌بینیم که «پیش‌آستانگی»های تعبیه‌شده در کالبد معمارانه ورودی‌ها و مداخل، قدم به قدم و متناسب با آداب زیارت و حال زیارت‌زائر در مراتب پیش‌آستانگی زیارت (سلام، اذن دخول و عتبه‌بوسی) بر اتصال و

۱. «عتبه» به معنای درگاه و آستان است و عتبه‌بوسی کنایه از تشرف به زیارت پیشوایان معصوم علیهم السلام است؛ یکی از آداب زیارت بوسیدن درگاه حرم امامان است که نشانه شکرگزاری به درگاه خداوند و احترام و ادب نسبت به صاحب مزار است. (ر.ک: محدثی، ۱۳۹۲، ص ۳۲).

۲. ابن بطوطه اشاره می‌کند: «در این مدرسه از هر مسافر تازه‌وارد تا سه روز پذیرایی می‌شود و هر روز دوبار غذایی مرکب از نان و گوشت و خرما به زائران می‌دهند». (ر.ک: ابن بطوطه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۲۰)

معنامندی آستانگی کالبد و معماری حرم با آیین زیارت دلالت می‌کند. نکته مهم آنکه در معماری ایرانی - اسلامی هرچه محرمیت یا تقدس یک فضا بیشتر باشد، تأکیدهای معمارانه بیشتری بر سلسله‌مراتب ورودی آن وجود دارد و حتی گاهی معمار به منظور تأثیر بر ادراک مخاطب، ورود به ابنیه را غیرمستقیم و طولانی‌تر طراحی می‌کرده است (ر.ک: رضایی ندوشن، ۱۳۹۸ش، ص ۸۲)؛ همانند خانه‌های تاریخی یزد، مسجد شیخ لطف‌الله یا مسجد شاه اصفهان، حرم امامان معصومین علیهم‌السلام و به ویژه حرم رضوی علیه‌السلام که خصصت‌های معماری ایرانی - اسلامی و توجه به آستانگی در آن طبق آداب تشرف و مناسک زیارت در مقیاسی طولانی‌تر و ممتد شکل گرفته و عمیقاً بر ادراک زائر تأثیر می‌گذارد.

محرمیت در معماری با سه اصل مهم «سلسله مراتب، درونگرایی و پیوند با طبیعت» (سیفیان و محمودی، ۱۳۸۶ش، ص ۷-۱۱) شکل می‌گیرد و این سه به خلاقانه‌ترین وجه ممکن در معماری حرم رضوی علیه‌السلام قابل شناسایی است. مطابق با تصویر شماره ۳، سلسله مراتب با وجود مراتب معنایی، کیفی، کالبدی و کمی معماری زیارت و درونگرایی نیز با وجود ساحت‌ها و مراتب آستانگی از بیرونی‌ترین بیرون (فضای شهری قبل از پیش آستانگی و مداخل) تا درونی‌ترین درون (مضجع شریف در زیرگنبدخانه) در مسیرهای زیارتی حرم با طی کردن صحن‌ها و رواق‌ها ظهور می‌کند.

به بهترین وجه ممکن طبیعت عینی و نمادین نیز در حرم جریان دارد؛ برخی از آنها عبارتند از: دسته‌های کبوتر، فضای سبز و طبیعت باغچه‌ها، گل‌ها و درخت‌ها (که در عکس‌های دوره قاجار و پهلوی به یادگار مانده‌اند)، دیوارهای آکنده از اسلیمی، گل و برگ، درخت و پرند‌های موجود بر کاشی‌ها (که یادآور بهشت ابدی است)، جوی‌های آب روان در میان صحن عتیق (که در مرمت‌های صحن حذف شده)، فواره‌ها و آبنماهای کنار باغچه‌های سرسبز و پرگل، آب‌های متبرک و مقدس سقاخانه اسماعیل طلا و سنگ‌آب‌های کهن و

تاریخی موجود در صحن‌ها (که اکنون در موزه رضوی قرار دارند)، زمین و خاک مقدس زیارتگاه با مهرهای ساخته شده از تربت عتبات و مشهد، تبرک جستن از خاک و غبار متعلق به حرم و تعبیر نمادین «خورشید هشتم» یا «آفتاب هشتمین» که به نشانه مضجع امام هشتم علیه السلام که قرن‌هاست در مشهد نورافشانی می‌کند و با این عبارت خوانده می‌شود.

در پایان «دعوت‌شدگی و محرمیت» حاصل از آداب و مناسک زیارت و حال‌زائر و تأثیر این آداب بر کالبد معماری زیارت، به بررسی سنت اجتماعی - تاریخی «بست و بست‌نشینی»<sup>۱</sup> و تأثیر عملکرد اجتماعات سنت‌های دینی بر معماری مداخل حرم می‌پردازیم؛ سنتی دیرینه که معنای محرمیت و حرمت را عینیت بخشیده، به بهترین وجه توانسته حرمت نهادن به مقام امام و محرمیت به معنای رازداری و پرده‌پوشی را با پناه بردن و پناهنده شدن به آغوش امن‌ترین آستان و حریم دنیا معنا ببخشد.

بست و بست‌نشینی از مصادیق کاربردی فضای پیش‌آستانگی در حرم اهل‌بیت علیهم‌السلام با رویکرد محافظتی است؛ جایی که زائران و مجاوران از بیرون به اندرون پا گذاشته، با گذشتن از زنجیر ورودی واقع‌شده بر بست حرم، به نشانه گذار از ازدحام بیرون و پیوند با آرامش درون، خود را در امن‌ترین جای هستی یافته، به وجود امن و امین امام پناهنده می‌شوند. این معنامندی تاریخی بست، چنان وثیق است که بسیاری برای دور شدن از انواع مخاطرات و ناامنی‌های سیاسی - حکومتی (بگیر و ببند، زندانی شدن و ...) و احقاق حق به این صحن و سرا پناهنده می‌شدند. ریچاردز در *سفرنامه/ش می‌نویسد*: «کلمه بست در ایران از تحکم‌آمیزترین کلمات به شمار می‌رود و مفهوم آن که فرمان دنیای مسلمان به غیرمسلمان است، یعنی از اینجا پا فراتر نگذارید!». (ریچاردز، ۱۳۷۹ش، ص ۲۷۹-۲۸۰)

۱. پناهنده شدن به مشهدی مقدس یا عتبه‌ای از عتبات عالیات یا خانه مجتهدان و علمای بزرگ، پناه بردن به بست و متحصن شدن (*نعت‌نامه دهخدا*: ذیل بست).



آغاز «بست» معمولاً انتهای بازار و معبری بوده که به آستان و مدخل حرم منتهی می‌شده، دقیقاً در مرحله گذار از پیش‌آستانگی به میان‌آستانگی بوده است؛ یعنی بست‌ها فضاهایی بودند که مانع از ورود اغیار غیر مسلمان (اجنبی و بیگانه)<sup>۱</sup> به حریم قدسی حرم می‌شده است.<sup>۲</sup> این حرمت‌گذاری‌ها در محوطه پیرامونی حرم و به تعبیری «منطقه حائل» در ارتباط با حرم‌های شهرهای مقدس مشهد، قم و شهر ری بارها در سفرنامه‌های اروپاییان (ر.ک: دالمانی، ۱۳۳۵ش، ص ۶۲۲) گزارش شده‌اند. (ر.ک: عسکری، ناسخیان، ۱۳۹۸ش، ص ۲۷). طبق گزارش‌های موجود این حرمت‌گذاری در تاریخ زیارتگاه‌های ایران، چنان بود که معمولاً مردم و اُمرا در آستانه حرم با پای برهنه، بدون سلاح و با تعظیم کردن به حرم وارد می‌شدند (ر.ک: دالمانی، ۱۳۳۵ش، ص ۸۵۵)؛ گاهی به دلیل حمل اسلحه، فرد خاطی با جرایم سنگین یا محاکمه سختی چون اعدام روبه‌رو می‌شد. (اولثاریوس، ۱۳۸۵ش، ص ۱۲۶)

در معناشناسی اصطلاحی و بن‌مایه مفهومی گفتیم که آستانگی به نقطه آغازین، درگاه و در عین حال به وضعیتی میانی، در گذار و حیث وصلی اشاره دارد و به معنای تقرّب و نزدیک شدن به چیزی است. همچنین گفتیم در بن‌مایه لغوی زیارت نیز مفهوم روی‌گردانی از چیزهای دیگر و تقرّب جستن لحاظ شده است. نکته جالب توجه آنکه در کالبد معماری حرم و زیارتگاه و در مقام آستانگی (در نواحی انتقالی فضاهای ورودی، راهروها، جلوخان‌ها، هشتی‌ها و ایوان‌ها) علاوه بر برخورداری از دو بن‌مایه معنایی تقرّب با بهره‌مندی از مضامین بلند مناسک زیارت (در سلام، عتبه‌بوسی و اذن دخول) وضعیت تقرّب جسمی و جانی به سوی مقصد (سیر زیارت تا میان‌آستانگی و فرا آستانگی یا مضجع شریف) به خوبی جلوه‌گر می‌شود.

۱. به تعبیر ادبیات معمول ایرانیان در ادوار گذشته.

۲. در همه ادوار و اماکن مقدس، این ممنوعیت معمول نبوده، چنانچه در زمان فتحعلی‌شاه قاجار، فقدان ممنوعیت حضور بیگانگان، (فریزر، ۱۳۶۴ش، ص ۳۰۴) و از دوره ناصری به بعد، اجرای ممنوعیت در حرم رضوی علیه السلام مجدداً گزارش شده است. (ر.ک: عسکری و ناسخیان، ۱۳۹۸ش، ص ۲۶)

آرنه‌ایم معتقد بود که حرکت و هدایت، مجراهای عبوری و مسئله انتقال در معماری بسیار حائز اهمیت است و این مداخل عبور برای کاربران سرشار از معانی‌اند و معانی نیز با نوعی قداست همراهند و این قداست در محدوده نواحی انتقالی (مرزهای گذر) از طریق نمادگرایی، که امری حیاتی است، خود را نشان می‌دهند. (آرنه‌ایم، ۱۳۸۲ش، ص ۲۹۳) اگرچه وی درباره حیاتی بودن آنها چندان توضیحی نداده؛ اما در مجموعه حرم رضوی این حیاتی بودن به خوبی خود را با طراحی سلسله‌مراتب (ورودی‌ها، هشتی‌ها، حیاط‌ها و صحن‌ها، دالان‌ها، ایوان‌ها) همگام با آداب تشریف (زیارت) نشان می‌دهد.

با بهره بردن از معنامندی و قداست موجود در مقام آستان و در پیش‌آستانگی بودن در معماری و زیارت (دعوت‌شدگی و گشودگی، حس حرمت و محرمیت و محافظت) و تأکید بر این قداست با معانی نمادین در تزئینات معماری و کتیبه‌های منقش به آیات، ادعیه، اذکار و شعر به بهترین و مؤثرترین حالت، حرکت و هدایت زائر به سمت قلب معماری حرم و مضع شریف شکل می‌گیرد. بدین ترتیب پیش‌آستانگی در معماری به بهترین وجه ممکن توانسته با آداب و مناسک پیش‌آستانگی زیارت مرحله به مرحله عجین شود و معنای پیش‌آستانگی در معماری زیارت رقم می‌خورد.

### نتیجه

سیرآستانگی در معماری زیارت از آستانه کالبدی و مصنوع - با تمام حیثیت وجودی مادی و فیزیکی که مرحله به مرحله قابل شناسایی است - با روح زیارت و عملکرد مناسکی که در آن دمیده می‌شود به آستانه‌ای معنامند برای رسیدن به مراتب معنوی تبدیل می‌شود؛ یعنی گذار از آستانه‌های معماری زیارت، به واقع سیر و سلوکی است از معنامندی سنت زیارت تا معنامندی و عملکرد تعینات مادی و کالبدی فضا در معماری زیارتگاه.

بدین ترتیب در این مقاله تطبیق کیفیتی از سنت زیارت با کمیتی از معماری

ارائه شد؛ یعنی از سویی مطابق با معنامندی آیین زیارت: با مفاهیم قدسی و معرفتی، محرمیت و حرمت نهادن به مقام امام، مراتب اذن‌گیری و زنجیره متصل سلسله آداب، مناسک و آیین‌های زیارتگاه شاهد زنجیره‌های متوالی از فضاهای معمارانه و به عبارتی سلسله مراتب تشرّف ورود هستیم و از سوی دیگر در طول چهارده قرن، متناظر با مراحل آماده‌سازی زائر با توجه به پیش‌آستانگی زیارت که کیفیتی: حسی، روحی، معرفتی - قلبی و زبانی دارد؛ به جهت کمّیتی و نیازهای عملکردی چشم‌انداز و منظری معمارانه با تأکید بر مفهوم پیش‌آستانگی معماری ایجاد شده است. این تناظر و تطابق توانسته با زنجیره و توالی فضاهای معماری و ایجاد مفصل‌بندی و پیکره‌بندی معنادار بر ورودی‌ها و مداخل، راهروها و صحن‌ها و دیگر مراتب آستانگی تا مرکز حرم رضوی علیه السلام و گنبدخانه آستانگی در معماری زیارت را رقم بزند.

## منابع

قرآن کریم

۱. آرنه‌ایم، رودولف (۱۳۸۲ش)، **پویه‌شناسی صور معماری**، مترجم: مهرداد قیومی بیدهندی، تهران، سمت، چ اول.
۲. آنه، کلود (۱۳۷۰ش)، **سفرنامه کلود آنه**، مترجم: فضل‌الله جلوه، تهران، نشر روایت، چ اول.
۳. ابن بطوطه، محمد بن عبدالله (۱۳۹۵ش)، **سفرنامه ابن بطوطه: تحفة الانصار فی غرایب الامصار**، مترجم: محمدعلی موحد، تهران، نشر کارنامه، ج ۲، چ ۱.
۴. ابن فارس، احمد ابن فارس (۱۴۰۴ق)، **معجم مقاییس اللغة**، محقق: عبدالسلام محمدهارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۶ مجلد، ج ۳.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۷۵ش)، **لسان العرب**، بیروت، دار صادر، دار بیروت، ۱۵ مجلد، ج ۷، نسخه ۴.
۶. اسماعیلیان، سحر و رنجبر، احسان (۱۳۹۲ش)، «بررسی مؤلفه‌های مؤثر بر شکل‌گیری و انتقال خاطرات جمعی در فضای عمومی شهری»، **معماری و شهرسازی آرمان شهر**، ش ۱۱، پاییز و زمستان، ص ۱۸۱-۱۹۴.
۷. اولثاریوس، آدام (۱۳۸۵ش)، **سفرنامه آدام اولثاریوس**، مترجم: احمد به‌پور، تهران، ابتکارنو، چ اول.
۸. باشلار، گاستون (۱۳۹۲ش)، **بوطیقای فضا**، مترجم: مریم کمالی و محمد شیریچه، تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، چ ۱.
۹. البستانی، بطرس (۱۹۷۱م)، **محیط المحيط**، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۹ مجلد، ج ۶.
۱۰. ترنر، ویکتور و ترنر، ادیث (۱۴۰۰ش)، **رویکرد فرایندی به فرهنگ: نظریه انسان‌شناختی ویکتور ترنر**، مترجم: مریم آقازاده، و دیگران، تهران، تیسسا ساغر مهر، چ ۱.
۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، **وسائل الشیعة**، قم، مؤسسه آل‌البتین، لإحياء التراث، ج ۱۴، چ ۲.

۱۲. دالمانی، هانری رنه (۱۳۳۵ش)،  
سفرنامه از خراسان تا بختیاری،  
مترجم: علی محمدفر هوشی، تهران،  
مؤسسه مطبوعاتی امیرکبیر، چ ۱.
۱۳. دانشمند، سارا و نقره‌کار، عبدالحمید  
(۱۳۹۱ش)، «چگونگی طراحی  
ورودی بنا با توجه به اصول شکل‌گیری  
معماری آستانگی»، فصلنامه مطالعات  
شهر ایرانی - اسلامی، ش ۹، پاییز،  
ص ۷۹-۹۰.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد  
(۱۳۷۴ش)، مفردات الفاظ قرآن  
کریم، مترجم: غلامرضا خسروی  
حسینی، تهران، نشر مرتضوی، چ ۲.
۱۵. رضایی ندوشن، محمد و دیگران  
(۱۳۹۸ش)، «سیر تحول حرم  
حضرت معصومه علیها السلام با تأکید بر  
سلسله مراتب ورود (تشریف) از  
دوره صفوی تا دوره قاجار»،  
دوفصلنامه مطالعات معماری  
ایران، ش ۱۶، پاییز و زمستان،  
ص ۸۱-۱۰۴.
۱۶. ریچاردز، فرد ردیک چارلز  
(۱۳۷۹ش)، سفرنامه فرد ریچاردز،  
مترجم: مهین دخت صبا، تهران،  
انتشارات علمی فرهنگی، چ ۲.
۱۷. سلطانزاده، حسین (۱۳۸۶ش)،  
فضاهای ورودی در معماری سنتی  
ایران، تهران، پژوهش‌های فرهنگی،  
چ ۱.
۱۸. سیاح، احمد (۱۳۷۷)، فرهنگ بزرگ  
جامع‌نویس، تهران، اسلام.
۱۹. سیفیان، محمدکاظم و محمدرضا  
محمودی (۱۳۸۶ش)، «محرمیت در  
معماری سنتی ایران»، هویت شهر،  
دوره ۱، ش ۱، ص ۳-۱۳.
۲۰. شولتز، نوربرگ (۱۳۹۳ش)، معماری:  
معنا و مکان، مترجم: ویلا نوروز  
برازجانی، تهران، پرهام نقش، چ ۱.
۲۱. شهید اول، محمد بن مکی  
(۱۴۱۷ق)، الدروس الشرعية فی  
فقه الإمامیة، قم، مؤسسه النشر  
الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين،  
۳ مجلد، چ دوم.
۲۲. شیخ صدوق، محمد بن علی  
(۱۳۶۳ش)، من لا یحضره الفقیه،  
محقق: علی‌اکبر غفاری، قم، دفتر  
انتشارات اسلامی، ۴ مجلد.
۲۳. طالع، امین (۱۳۹۳ش)، مقبره‌سازی  
هنر فراموش شده: بررسی  
گونه‌شناسی مقبره‌سازی و هنرهای  
پیرامون آن در ایران و جهان،

- شیراز، نوید شیراز، چ ۱.
۲۴. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷ش)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چ ۲.
۲۵. طوفان، سحر (۱۳۹۰ش)، «بررسی رابطه مفهوم حریم زنانه با آفرینش فضای ورودی در معماری ایران»، **نشریه زن و مطالعات خانواده**، سال چهارم، ش ۱۴، زمستان، ص ۱۱۹-۱۴۲.
۲۶. عسکری، نسیم و دیگران (۱۳۹۸ش)، «خوانش ساختار معنایی و کالبدی حریم اماکن مقدس با استناد بر سفرنامه‌های قرن پنجم تا چهاردهم هجری قمری»، **فصلنامه مطالعات شهر ایرانی - اسلامی**، ۱۰، ش ۳۸، زمستان، ص ۲۱-۳۶.
۲۷. عطاردی، عزیزالله (۱۴۱۳ق)، **مسندالامام الرضا علیه السلام**، بیروت، دارالصفوة، ج ۱ (۲مجلد)، چ ۲.
۲۸. علی‌نیای مطلق، ایوب و دیگران (۱۳۹۸ش)، «بازخوانی مفهوم آستانگی در معماری و تبیین مراتب معنایی آن»، **فصلنامه معماری و شهرسازی**؛ سال ۲۹، ش ۸۷، زمستان، ص ۴۰-۵۷.
۲۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۹ش)، «تبیین مفهوم آستانگی در برهم‌کنش درون و بیرون محدوده‌ها در معماری» **هنرهای زیبا - معماری و شهرسازی**، دوره ۲۵، ش ۲، تابستان، ص ۳۱-۴۲.
۳۰. فرطوسی، صلاح مهدی (بی‌تا)، **تاریخچه آستان مطهر امام علی علیه السلام**، مترجم: حسین طه‌نیا، قم، پژوهشکده حج و زیارت.
۳۱. فریزر، جیمزبیلی (۱۳۶۴ش)، **سفرنامه فریزر معروف به سفر زمستانی، از مرز ایران تا تهران و دیگر شهرهای ایران**، ترجمه منوچهر امیری، تهران، توس.
۳۲. فولادی، محمد و نوروزی، محمدجواد (۱۳۹۴ش)، «بررسی و مقایسه جایگاه زیارت در آیین کاتولیک و مذهب شیعه»، **معرفت ادیان**، ش ۲۵، ص ۷-۳۵.
۳۳. فون مایس، پی‌یر (۱۳۹۲ش)، **نگاهی به مبانی معماری؛ از فرم تا مکان**، مترجم: سیمون آیوازیان، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ ۶.
۳۴. قمی، عباس (۱۳۸۹ش)، **مفاتیح الجنان**، مترجم: کمره‌ای، تهران،

منظر شهر، سال ۲، ش ۳، بهار و

تابستان، ص ۴۹-۶۰.

۴۱. نقره‌کار، سید عبدالحمید و دیگران

(۱۳۸۸ش)، در آمدی بر هویت

اسلامی در معماری و شهرسازی،

تهران، طرح و نشر پیام سیما، چ ۱.

۴۲. ولی ابرقویبی، روح الله (۱۳۸۱ش)،

آداب معنوی: ۲۰۰۰ عمل مستحب

و مکروه، قم، حرم، چ ۲.

43. Simpson, J.A., and Weiner, E.S.C. (1989), Oxford English Dictionary, 2nd ed., Clarendon Press, Oxford, OED Online Oxford, 2007.

44. Turner, Victor. (1982), "Religious Celebrations", in Victor Turner (ed.),

45. Institution Press, pp 200-219.

46. B. Thomassen, (2009) The Uses and Meanings of Liminality, in International Political Anthropology, Vol. 2, No., pp. 5-28.

#### فهرست منابع الکترونیکی:

۴۷. پایگاه اطلاع‌رسانی استاد حسین

انصاریان؛ صفحه اذن دخول در

حرم‌های شریفه.

انتشارات نبوی، چ ۹.

۳۵. گروتز، یورگ کورت (۱۳۸۸ش)،

زیبایی‌شناسی در معماری، مترجم:

جهانشاه پاکزاد و عبدالرضا

همایون، انتشارات دانشگاه شهید

بهشتی، چ ۱.

۳۶. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی

(۱۳۶۸ش)، بحار الأنوار، بیروت،

دار إحياء التراث العربی، ۱۱۱مجلد.

۳۷. محدثی، جواد (۱۳۸۸ش)، «اذن

دخول»، زیارت، پیش شماره اول،

تابستان، ص ۱۲-۶.

۳۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲ش)، «فرهنگنامه

زیارت»، فرهنگ زیارت، ش ۱۴،

بهار، ص ۲۶-۳۹.

۳۹. معلوف، لویس (۱۳۷۷ش)، فرهنگ

بزرگ جامع نوین عربی به فارسی

(ترجمه المنجد)، مترجم: احمد

سیاح، تهران، انتشارات اسلام، ۲

مجلد، چ ۱.

۴۰. معینی‌فر، مریم و شجاعی، الهه

(۱۳۹۴ش)، «به‌سازی منظر ورودی

با هدف ارتقاء حس دعوت‌کنندگی

(محدوده مورد مطالعه: جلوخان

مسجد النبوی تا ورودی بازار

قزوین)»، دوفصلنامه پژوهش‌های

۴۸. پرتال جامع آستان قدس رضوی،

<https://photo.razavi.ir>، عکس رضوی،

۴۹. خبرگزاری ایسنا، «تپه سلام

روستایی به قدمت زیارت امام

مهربانی‌ها»، کدخبر: ۹۷۰۴۳۱۱۷۰۰۲،

۱۳۹۷/۴/۳۱.

<https://www.isna.ir/news/97043117002/>

۵۰. خبرگزاری فارس، «تپه سلام‌های

مشهدی، میراثی هزار ساله که

فراموش شده‌اند»، کد خبر:

۱۳۹۱/۱۰/۱۷، ۱۰۰۰د/۴۰/۷۰۰۵خ

<https://www.farsnews.ir/razavi/news/1399>

0408000147/

۵۱. نسخه الکترونیک لغت‌نامه دهخدا:

<https://www.vajehyab.com/dehkhoda>



# مطالعه رابطه سلامت معنوی با سلامت اجتماعی گردشگران مذهبی شرکت کننده در پیاده‌روی اربعین

زهرا معاون<sup>۱</sup>، مجید موحدمجد<sup>۲</sup>، زینب نیک‌نجات<sup>۳</sup> و سحر حجتی‌فر<sup>۴</sup>

## چکیده

سلامت معنوی در بردارنده ابعاد مختلف درونی و بیرونی است که با واسطه‌هایی قابل تبدیل به هم است. سلامت معنوی در کنار سلامت اجتماعی معنا می‌یابد. در این مقاله رابطه سلامت معنوی با سلامت اجتماعی گردشگران مذهبی شرکت‌کننده در پیاده‌روی اربعین بررسی می‌شود و سؤال آن نیز عبارت است از: آیا میان سلامت معنوی و سلامت اجتماعی گردشگران مذهبی شرکت‌کننده در پیاده‌روی اربعین رابطه وجود دارد؟

روش تحقیق این مطالعه توصیفی - همبستگی است و جامعه آماری آن نیز تمام شرکت‌کنندگان در پیاده‌روی اربعین هستند. از آنجا که تعداد شرکت‌کنندگان در این مراسم هم مشخص نیست، جامعه آماری آن نامحدود در نظر گرفته شد و حجم نمونه با استفاده از فرمول کوکران برای جامعه نامحدود ۳۸۴ نفر تعیین گردید.

یافته‌ها حاکی از این است که سلامت معنوی با سلامت اجتماعی گردشگران مذهبی و نیز ابعاد سلامت معنوی (شناختی، عواطف و کنشی) با سلامت اجتماعی ارتباط معناداری دارد. همچنین وضعیت تأهل با ابعاد سلامت معنوی، و نیز جنسیت با ابعاد

۱. استادیار بخش گردشگری و هتلداری، دانشکده اقتصاد مدیریت و علوم اجتماعی، دانشگاه شیراز، شیراز،

ایران (نویسنده مسئول) (z.moaven@shirazu.ac.ir).

۲. استاد بخش جامعه‌شناسی، دانشکده اقتصاد مدیریت و علوم اجتماعی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

(mmovahed@rose.shirazu.ac.ir).

۳. کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (niknejat@yahoo.com).

۴. کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (hojatifar@gmail.com).

شناختی تفاوت معناداری دارد. در نتیجه هرچه میزان سلامت معنوی افزایش یابد، میزان سلامت اجتماعی نیز بیشتر می‌شود.

در تحقیق حاضر مشخص شد که نزدیک به ۳۶ درصد از واریانس (تغییرات) متغیر میزان سلامت اجتماعی توسط متغیر مستقل تبیین می‌شود. پیاده‌روی اربعین با توجه به خصوصیتی که دارد - از جمله حضور داوطلبانه و اختیاری افراد از طبقات مختلف اجتماعی و با سطوح مختلف اعتقادی و باوری - فرصت و زمینه مناسبی را برای ایجاد همبستگی، انسجام و مشارکت اجتماعی فراهم می‌کند که از این طریق می‌توان برای افزایش شکوفایی و پذیرش اجتماعی گام برداشت.

**کلیدواژه‌ها:** سلامت معنوی، سلامت اجتماعی، پیاده‌روی اربعین، گردشگران.

## مقدمه

واژه سلامت به حالتی از رفاه کامل جسمی، ذهنی و عملکردی یک فرد در محیط طبیعی و اجتماعی خود اشاره دارد. بنابراین از این نظر می‌توان سلامت را مفهومی چندبعدی دانست (تونگتی<sup>۱</sup>، ۲۰۱۴م، ص ۱)؛ واژه سلامت خوردن غذاهای خاص، ورزش، خودمراقبتی عاطفی و ذهنی و... را در بر می‌گیرد.

چیزی به نام سلامت معنوی نیز وجود دارد که به همان اندازه مهم است. سلامت معنوی هر چیزی است که به سلامت و تندرستی روح یک فرد مربوط می‌شود. روح را می‌توان در بسیاری از ادیان و فرهنگ‌ها به طرق مختلف تعریف کرد، اما این مفهوم از چیزی در درون فرد نشئت می‌گیرد که نه در بدن دیده می‌شود و نه بخشی از ذهن است. بسیاری بر این باورند که سلامت معنوی کلید تعادل بین اتصال جنبه‌های فیزیکی، ذهنی و اجتماعی روح با خدا (ها)، انرژی جهان یا سیاره/قلمرو/بعد دیگر است.

سلامت معنوی دربردارنده ابعاد مختلف درونی (ارتباط فرافردی و ارتباط درون‌فردی) و بیرونی (ارتباط میان‌فردی و ارتباط برون‌فردی) است که با

1. Tognetti.

واسطه‌هایی قابل تبدیل به هم هستند. فلسفه ارتباط برون‌فردی و ارتباط میان‌فردی برای ارضای نیازهای کمبود (نیازهای فیزیولوژیک و اجتماعی) و فلسفه ارتباط درون‌فردی و فرافردی برای ارضای فرایندها (نیاز خودیابی و حقیقت‌یابی) است؛ به عبارت دیگر سلامت معنوی کنار سلامت اجتماعی معنا پیدا می‌کند (ولف<sup>۱</sup>، ۲۰۰۷م، ص ۱). مفهوم سلامت اجتماعی - با وجود اینکه یکی از سه مؤلفه اصلی (جسمی، روانی و اجتماعی) بیشتر تعاریف خود سلامت است - برای اکثر مردم ناآشناست. دلیل این امر ممکن است در این واقعیت باشد که سلامت اجتماعی می‌تواند افزون بر ویژگی‌های فردی به ویژگی‌های جامعه نیز به طور کلی اشاره کند.

سلامت اجتماعی به معنای توانایی تعامل با انسان‌ها و محیط با هدف ایجاد ارتباط رضایت‌بخش بین فردی است. در تعریف کلی سازمان بهداشت جهانی، سلامت اجتماعی بعدی از سلامت است که به کیفیت روابط اجتماعی مربوط می‌شود. از نظر کیز سلامت اجتماعی در قالب درک فرد از سهم داشتن در جامعه، پذیرش از سوی دیگران، قابل پیش‌بینی بودن جامعه و رویدادهای اجتماعی، حس مشارکت در جامعه و پتانسیل و رشد جامعه عملیاتی می‌شود (زمانخانی و همکاران، ۱۳۹۵ش، ص ۲). طبق این تعریف، سلامت اجتماعی دارای ابعاد پنجگانه «سهم داشتن اجتماعی، پذیرش اجتماعی، یکپارچگی اجتماعی، شکوفایی اجتماعی و پیوستگی اجتماعی» است. وی معتقد است اگرچه این پنج مؤلفه بیانگر ارزیابی‌های فردی است، اما با محیط اجتماعی پیوندی ناگسستنی دارد (فیروزبخت و همکاران، ۱۳۹۶ش، ص ۶).

از نظر کیز فردی از سلامت اجتماعی برخوردار است که اجتماع را به صورت یک مجموعه معنادار، قابل فهم و بالقوه مفید برای رشد و شکوفایی بداند و احساس کند که به جامعه تعلق دارد، از طرف جامعه پذیرفته می‌شود و در پیشرفت آن سهیم است (ابوالقاسمی و جوانمردی، ۱۳۹۱ش، ص ۱۰).

---

1. Wulff.

این تعامل منطقی بین ابعاد مختلف سلامت است که به مفهوم سلامت، منتج می‌شود. با این حال سطح کلی سلامت یک فرد صرفاً به مجموع این ابعاد وابسته نیست، بلکه به تعادل بین آنها بستگی دارد (تونگتی، ۲۰۱۴م، ص ۳).

آیین پیاده‌روی اربعین، که همه‌ساله مصادف با ایام منتهی به اربعین شهادت سالار شهیدان حسین بن علی علیه السلام و شهدای کربلا در کشور عراق برگزار می‌شود، در سال‌های اخیر به دلایل مختلف سیاسی و فرهنگی گسترش یافته است و بزرگترین تجمع صلح‌آمیز بشری در جهان محسوب می‌شود. حضور ایرانیان نیز، که از گذشته به محبین آل محمد صلی الله علیه و آله شهره بوده‌اند، در سال‌های اخیر بر کم و کیف آن افزوده و نمایشی میلیونی از حضور شیعیان جهان در مسیر کربلا رقم زده است. این آیین با توجه به پیشینه تاریخی و همچنین کارکردهایی که آیین‌ها در جریان برگزاری خود دارند، به یکی از صحنه‌های اصلی کنش شیعیان مبدل شده است (گیویان و امینی، ۱۳۹۶ش، ص ۸).

در مراسم پیاده‌روی اربعین سال ۹۸ شمسی تقریباً (بر اساس آمار غیر رسمی)، ۲۱ میلیون نفر طی پنجم تا بیستم ماه صفر (چهارم تا نوزدهم اکتبر ۲۰۱۹) شرکت کردند که هفده میلیون نفر آنها شهروندان عراقی از داخل و خارج این کشور بودند؛ یعنی حدود ۴۰ درصد ساکنان عراق یا حدود ۷۵ درصد جمعیت شیعیان این کشور (خبرگزاری تسنیم، ۱۳۹۸) و به گزارش خبرگزاری موج، کمیته اطلاع‌رسانی ستاد مرکزی اربعین از ثبت نام ۱،۹۶۷،۸۹۲ نفر ایرانی در سامانه ثبت نام زائران اربعین ۹۸ خبر داد (خبرگزاری موج، ۱۳۹۸).

این مراسم باشکوه با تجمع میلیونی مردم و ماندگاری و تکرار سالانه را می‌توان از پدیده‌های مهم اجتماعی در زمان معاصر دانست. این پدیده اجتماعی پیامدهای مهم معنوی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی بسیاری در پی دارد. صرف نظر از زیبایی‌های معنوی پیاده‌روی اربعین و تصاویر و قاب‌های ماندگار آن، که برای همه الهام‌بخش است، مسئله سلامت معنوی و اجتماعی

مردمی که عاشقانه پا در این مسیر می‌گذارند نیز مهم و ضروری است. مطالب منتشرشده در خبرگزاری‌ها، فضای مجازی و همچنین رادیو و تلویزیون و مصاحبه‌های پخش شده از مردم که در پیاده‌روی اربعین شرکت داشته‌اند، همه از ارتقای سطح معنوی مردم حکایت دارد (جلالی فراهانی حسینی ذیجود، ۱۳۹۸ش، ص ۵۴۷). این ارتقای سطح معنوی مسلماً در سلامت معنوی و اجتماعی تأثیر مثبت دارد.

با توجه به مطالب فوق، این مطالعه به دنبال بررسی رابطه سلامت معنوی با سلامت اجتماعی در میان گردشگران مذهبی شرکت‌کننده در پیاده‌روی اربعین است و سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که آیا میان سلامت معنوی و سلامت اجتماعی گردشگران مذهبی شرکت‌کننده در پیاده‌روی اربعین رابطه‌ای وجود دارد؟

پیرامون موضوع ذکرشده تا جایی که پژوهشگران این مطالعه جست و جو کردند، چه در داخل و چه در خارج، پژوهشی صورت نگرفته بود؛ اما نتایج تحقیقات متعددی که درباره متغیرهای مطالعه‌شده این پژوهش صورت گرفته است، نشان می‌دهد که سلامت معنوی و سلامت اجتماعی در حوزه‌های مختلف دارای اهمیت قابل توجهی است. خالقی و قاسمی در مطالعه‌ای با عنوان «مقایسه میزان هوش معنوی و شادکامی افرادی که در پیاده‌روی اربعین شرکت کرده‌اند با افرادی که شرکت نکرده‌اند» بیان می‌کنند که میزان شادکامی و هوش معنوی افرادی که در پیاده‌روی اربعین شرکت کرده‌اند، به صورت معناداری بیشتر از افرادی است که هرگز در پیاده‌روی اربعین شرکت نکرده‌اند (اصفهان‌خالقی و قاسمی، ۱۴۰۰ش، ص ۹).

همایون و بد به تبیین انگیزه گردشگران در سفرهای معنوی پرداخته‌اند و آن را به انگیزه‌های دینی، شخصی و اجتماعی دسته‌بندی می‌کنند (همایون و بد، ۱۳۹۷ش، ص ۱۸).

عیدی و علیوندی وفا به بررسی رابطه سلامت روانی، بهزیستی اجتماعی و

هیجانی با نقش میانجی بهزیستی معنوی پرداخته‌اند و نتایج مطالعه آنها حاکی از این است که بهزیستی هیجانی و اجتماعی بیشترین تأثیر را بر سلامت روان دارد (عیدی و علیوندی وفا، ۱۴۰۰ش، ص ۵).

یوسفی و همکاران در مطالعه‌ای با عنوان «بررسی سلامت معنوی و ارتباط آن با سلامت روان در دانشجویان جدیدالورود دانشگاه علوم پزشکی کردستان» بیان می‌کنند که بین سلامت معنوی در دو بعد سلامت مذهبی و سلامت وجودی با سلامت روان آنان رابطه معناداری وجود دارد (یوسفی و همکاران ۱۳۹۸ش، ص ۵).

فرشادنیا و همکاران در مطالعه‌ای با عنوان «سلامت معنوی به عنوان پیش‌بینی‌کننده اجتماعی و عمومی سلامت در دانشجویان» بیان می‌کنند که سلامت معنوی یک دارایی اصلی در نظر گرفته می‌شود که با درک فرد از وضعیت سلامتی خود مرتبط است. سلامت اجتماعی و سلامت عمومی نیز دو بعد مهم سلامت است که از طریق آن عملکرد فردی و اجتماعی خود را در زندگی می‌سنجیم. یافته‌های این مطالعه نشان می‌دهد که بین سلامت معنوی و سلامت اجتماعی رابطه معناداری وجود دارد. علاوه بر این، سلامت معنوی پیش‌بینی‌کننده معناداری برای سلامت اجتماعی و سلامت عمومی است (فرشادنیا و همکاران، ۲۰۱۸م، ص ۷).

جابری و همکاران در مطالعه‌ای با عنوان «تجربه سلامت معنوی بزرگسالان مسلمان در ایران: تحلیل محتوای کیفی» بیان می‌کنند که سلامت معنوی در علوم مرتبط با سلامت و پرستاری توجه زیادی را به خود جلب کرده است؛ با این حال بیشتر تحقیقات در مورد این مفهوم پیچیده و مبهم از روی جهان‌بینی فلسفی یهودی - مسیحی انجام شده است و جامعه مسلمانان که جمعیت زیادی از جهان و به ویژه جمعیت ایرانی را تشکیل می‌دهند، بررسی نشده است (جابری و همکاران، ۲۰۱۹م، ص ۹). دانا و همکاران در مطالعه‌ای با عنوان «تیین سلامت معنوی و روان‌شناختی بر پایه نگرش مذهبی در ورزشکاران جوان» بیان می‌کنند

که بین نگرش دینی با سلامت معنوی و سلامت روانی رابطه معناداری وجود دارد؛ بدین صورت که نگرش دینی بالاتر، در سلامت معنوی و سلامت روانی افراد نقش قابل توجهی دارد و سلامت معنوی نقش واسطه‌ای در ارتباط نگرش مذهبی و نشانه‌های روان‌شناختی ایفا می‌کند؛ بدین معنا که داشتن نگرش مذهبی به خودی خود تضمین‌کننده کاهش نشانگان روان‌شناختی نیست؛ بلکه نگرش مذهبی باعث ایجاد سلامت معنوی می‌شود و از این طریق بر سلامت روانی اثر می‌گذارد. در کل می‌توان گفت که نگرش دینی نقش بسزایی در سلامت افراد جامعه دارد و با توجه به جنگ نرم کشورهای غربی پیشنهاد می‌شود که نهادهای ذی‌ربط بر تقویت بنیه مذهبی جوانان کشورمان اهتمام ویژه‌تری داشته باشند (دانا و همکاران، ۱۳۹۶ش، ص ۸).

نازک‌تبار و شتابان در مطالعه‌ای با عنوان «رابطه سلامت معنوی با سازگاری اجتماعی و کیفیت زندگی در بیماران مبتلا به سرطان» بیان می‌کنند که سلامت معنوی به دلیل تأثیر بر کیفیت زندگی و سازگاری فرد با بیماری در زندگی بیماران مبتلا به سرطان می‌تواند نقش مهمی داشته باشد. بر اساس یافته‌ها سلامت معنوی و مؤلفه‌های آن از متغیرهای مهم در زمینه کیفیت زندگی بیماران مبتلا به سرطان است (نازک‌تبار و شتابان، ۱۳۹۸ش، ص ۸).

اسدزندی به تبیین چگونگی تأثیر سلامت معنوی بر سایر ابعاد سلامت (جسمانی - روانی) می‌پردازد. سلامت معنوی با ایجاد شبکه حمایت اجتماعی در بعد اجتماعی، مدیریت استرس‌ها و معنا دادن به حوادث زندگی در بعد روانی و ایجاد رفتارهای سالم بهداشتی در بعد جسمی، بر سلامت مؤثر است (اسدزندی، ۱۳۹۹ش، ص ۹).

پادهبان و همکاران درباره ارتباط سلامت معنوی با سلامت عمومی و سواد سلامتی در پرسنل نیروی دریایی مطالعه کرده‌اند بیان می‌کنند که معنویت - یکی از ابعاد مهم وجودی انسان - بر ابعاد مختلف سلامت تأثیرگذار است. نتایج این مطالعه نشان می‌دهد که ارتباط معناداری بین

سلامت معنوی با سلامت عمومی و سواد سلامت وجود دارد (پادهبان و همکاران، ۱۳۹۹ش، ص ۱۸).

جعفری و همکاران در مطالعه‌ای با عنوان «بهبودی معنوی و سلامت روان در دانشجویان» به بررسی رابطه بهبودی معنوی و سلامت روان در دانشجویان پرداختند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که بین بهبودی معنوی و سلامت روان رابطه معناداری وجود دارد. همچنین بهبودی روحی و وجودی در زنان به طور معناداری بیشتر از مردان است. همچنین هیچ تفاوتی در رابطه با جنسیت در نمرات سلامت روان وجود نداشت (جعفری و همکاران، ۲۰۱۳م، ص ۹).

آتش‌زاده و همکاران در مطالعه‌ای با عنوان «رابطه بین سلامت معنوی پرستاران و رفتارهای مراقبتی آنها» بیان می‌کنند که بین میانگین نمره سلامت معنوی و رفتارهای مراقبتی، همبستگی مثبت و معناداری وجود دارد (آتش‌زاده و همکاران، ۱۳۹۵ش، ص ۱۹). بوژک و همکاران (۲۰۲۰م) در مطالعه‌ای با عنوان «رابطه بین معنویت، رفتار مرتبط با سلامت و بهبودی روانی» بیان شده است که ارتباط مثبت بین معنویت و رفتارهای سلامتی با بهبودی (به ویژه بهبودی ذهنی یا روان‌شناختی) وجود دارد و رابطه با معنویت نیز از طریق رفتارهای مرتبط با سلامتی میانجی‌گری می‌شود (بوژک و همکاران، ۲۰۲۰م، ص ۱۰).

بر اساس مطالب فوق می‌توان گفت که مطالعات انجام شده درباره سلامت معنوی و اجتماعی، بیشتر در حوزه پزشکی است و مطالعات اندک نیز بر روی دانشجویان صورت گرفته است و درباره حوزه گردشگری و رویداد اربعین مطالعه‌ای نشده است. بنابراین مقاله پیش رو جزء نخستین مطالعاتی است که در حوزه سلامت و با تأکید بر گردشگران و رویداد اربعین انجام می‌شود.

چارچوب نظری تحقیق حاضر نظریه سلامت اجتماعی کوری کیز و نظریه سلامت معنوی است.

طبق نظریه پولوتزین و الیسون<sup>۱</sup> (۱۹۸۲م) سلامت معنوی دارای دو بعد

1. Polotzin, Elison.



عمودی و افقی است. بعد عمودی آن شامل احساس سلامتی در ارتباط با خدا (سلامت مذهبی) و بعد افقی آن شامل احساس رضایت و هدفدار بودن در زندگی است (سلامت وجودی). رضایی، سیدفاطمی و ادیب حاج‌باقری (۲۰۰۸م) در این باره می‌نویسند:

سلامت معنوی تعادل بین جنبه‌های جسمی، روانی، اجتماعی و معنوی فرد است که باعث آرامش ذهن و احساس تمامیت و رفاه می‌شود و فرایندی از پیشرفت فرد به سوی ارتباطی هماهنگ است که از نیروهای درونی فرد سرچشمه می‌گیرد. سلامت معنوی در مراحل بالای هرم نیازهای مازلو قرار دارد و نمایانگر کیفیت زندگی فرد در بعد معنوی است. زمانی که فردی اظهار سلامتی واقعی می‌کند، بدین معناست که او علاوه بر داشتن سلامت جسمی، به حقیقت و بنیان قوی معنوی در خود پی برده است (جلالی فراهانی و حسینی ذیحود، ۱۳۹۸ش، ص ۵۴۷).

جامع‌ترین مدلی که درباره مفهوم سلامت اجتماعی وجود دارد متعلق به کوری کیز است. کیز سلامت اجتماعی را تلقی افراد از کیفیت رابطه‌شان با دیگران، هم‌نوعان و اجتماع اطراف تعریف می‌کند و آن را بعدی از سلامت ذهنی می‌داند (تاج‌الدین، ۱۳۹۶ش، ص ۷۰). این نظریه از یک اصل جامعه‌شناختی و روان‌شناختی نشئت می‌گیرد. بر اساس نظریه کوری کیز حلقه مفقوده در تاریخچه مطالعات مربوط به سلامت (به خصوص سلامت ذهن) پاسخ به این سؤال است که آیا کیفیت زندگی و عملکرد شخصی افراد را بدون توجه به معیارهای اجتماعی می‌توان ارزیابی کرد؟ از نظر کیز بهزیستی یک اساس و بنیان اجتماعی دارد و بدین ترتیب سلامت اجتماعی را ارزیابی شرایط و عملکرد فرد در اجتماع تعریف می‌کند و عملکرد اجتماعی خوب در زندگی را چیزی بیش از سلامت روانی و جسمی می‌داند که چالش‌های اجتماعی را نیز در برمی‌گیرد (پولوتزین و ایسون، ۱۹۸۲م، ص ۱).

## مواد و روش‌ها

روش تحقیق این مطالعه توصیفی - همبستگی است. جامعه آماری کلیه شرکت‌کنندگان در پیاده‌روی اربعین در سال ۱۳۹۸ شمسی هستند. با توجه به نامشخص بودن تعداد شرکت‌کنندگان، جامعه آماری نامحدود در نظر گرفته شد و حجم نمونه با استفاده از فرمول کوکران برای جامعه نامحدود ۳۸۴ نفر تعیین شده برای اجرای پژوهش، توضیحاتی درباره مطالعه و هدف از انجام آن برای شرکت‌کنندگان مطرح شد. پس از کسب رضایت از افراد و آگاهی دادن نسبت به اینکه اطلاعات دریافت‌شده فقط در این پژوهش استفاده می‌شود، اطلاعات جمع‌آوری شد.

ابزار استفاده‌شده در این مطالعه به شرح زیر است:

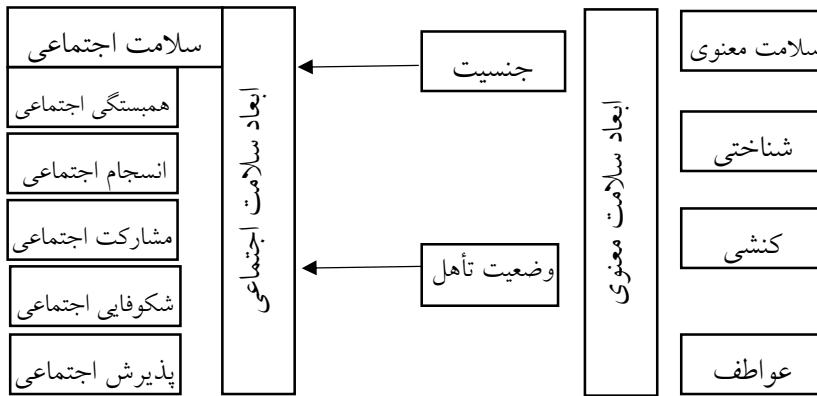
پرسشنامه سلامت معنوی: پرسشنامه بیست سؤالی سلامت معنوی پولوتزین و الیسون که ده سؤال آن سلامت مذهبی و ده سؤال دیگر سلامت وجودی فرد را می‌سنجد. نمره سلامت معنوی، جمع این دو زیرگروه است با دامنه‌ای بین ۲۰ - ۱۲۰ است. پاسخ این سؤالات به صورت لیکرت ۶گزینه‌ای از «کاملاً مخالفم» تا «کاملاً موافقم» دسته‌بندی شده است. ضریب آلفای کرونباخ ۰/۸۲ است.

- پرسشنامه سلامت اجتماعی: کیز و شاپیرو<sup>۱</sup> (۲۰۰۴م) معتقدند که سلامت اجتماعی، ارزیابی و شناخت فرد از چگونگی عملکردش در اجتماع و کیفیت روابطش با افراد دیگر، نزدیکان و گروه‌های اجتماعی است که وی خود را عضوی از آن‌ها می‌داند؛ به عبارت دیگر توانایی فرد در تعامل مؤثر با دیگران و اجتماع به منظور ایجاد روابط ارضاکنده شخصی و به انجام رساندن نقش‌های اجتماعی است. کیز (۲۰۰۴م) سلامت اجتماعی را مهارت‌های اجتماعی، عملکرد اجتماعی و توانایی شناخت هر شخص از خود به عنوان عضوی از جامعه بزرگ‌تر (تمامیت شخص در شبکه اجتماعی او) دانسته است.

1. Shpiro.

پرسشنامه استاندارد سلامت اجتماعی دارای ۳۳ سؤال است که کیز و همکارانش در سال ۱۹۹۸ میلادی طراحی و ساخته‌اند و هدف از این پرسشنامه سنجش میزان سلامت اجتماعی در ابعاد مختلف است که دارای پنج مؤلفه (همبستگی اجتماعی، انسجام اجتماعی، مشارکت اجتماعی، شکوفایی اجتماعی و پذیرش اجتماعی) است و بر اساس طیف لیکرت (از «کاملاً مخالفم» تا «کاملاً موافقم») نمره‌گذاری شده است.

– مدل تحقیق:



شکل ۱: مدل تحقیق

– فرضیه‌های تحقیق:

- بین بعد شناختی سلامت معنوی و سلامت اجتماعی رابطه وجود دارد.
- بین بعد کنش سلامت معنوی و سلامت اجتماعی رابطه وجود دارد.
- بین بعد عواطف سلامت معنوی و سلامت اجتماعی رابطه وجود دارد.
- سلامت معنوی شناختی، عواطف و کنشی با سلامت اجتماعی همبستگی اجتماعی، انسجام اجتماعی، مشارکت اجتماعی، شکوفایی اجتماعی و پذیرش اجتماعی رابطه دارد.
- براساس وضعیت تأهل سلامت اجتماعی گردشگران متفاوت است.
- براساس جنسیت سلامت اجتماعی گردشگران متفاوت است.

- یافته‌ها:

تعداد ۴۰۰ پرسشنامه بین گردشگران مذهبی توزیع شد و در مجموع ۳۸۴ پرسشنامه به صورت کامل تکمیل گردید. یافته‌های پژوهش حاکی از این است که بیشترین تعداد نمونه در بازه سنی ۳۰ تا ۴۰ قرار دارد. از کل نمونه‌ها ۲۰۰ نفر مرد و ۱۸۴ نفر زن بودند و بیشترین تعداد مدرک تحصیلی دیپلم بود.

جدول ۱: فراوانی واحدهای پژوهش براساس مشخصات دموگرافیک

متغیر	سال	تعداد
سن	۲۰ تا ۳۰	۱۱۷
	۳۰ تا ۴۰	۱۲۳
	۴۰ تا ۵۰	۵۸
	۵۰ تا ۶۰	۳۷
	۶۰ تا ۷۰	۴۹
جنسیت	مرد	۲۰۰
	زن	۱۹۲
مدرک تحصیلی	بی‌سواد	۱۶
	زیر دیپلم	۹۰
	دیپلم	۱۲۰
	فوق دیپلم	۱۰
	کارشناسی	۵۷
	کارشناسی ارشد و بالاتر	۱۳

براساس نتایج جدول ۲، در بین سه زیرمقیاس بیشترین میانگین، نمره ۳,۷۵ مربوط به زیرمقیاس بعد کنش و کمترین میانگین، نمره ۳,۵۵ مربوط به زیرمقیاس بعد عواطف است. در بین ۵ زیرمقیاس سلامت اجتماعی، بیشترین میانگین مربوط به مشارکت اجتماعی نمره ۳,۴۴ و کمترین، نمره ۲,۹۴ مربوط به زیرمقیاس پذیرش اجتماعی است (جدول ۳).

جدول ۲: درصد، میانگین و انحراف معیار نمرات زیرمقیاس‌های سلامت معنوی گردشگران مذهبی

زیرمقیاس	سوالات	میانگین	انحراف معیار
بعد شناختی	نمی‌دانم که هستم، از کجا آمده‌ام و به کجا خواهم رفت.	۳,۶۵	۱,۱۸۶۲
	عقیده دارم که خداوند مرا دوست دارد و مراقب من است.	۳,۱۹	۰,۹۷۳
	معتقدم خداوند غیر قابل تجسم است و به من و زندگی روزانه من توجه ندارد.	۳,۷۰	۱,۰۶۹
	باور دارم که خداوند به فکر مشکلات من است.	۳,۷۵	۱,۰۸۹
	زندگی معنای زیادی ندارد.	۳,۴۸	۱,۲۱۵
	معتقدم هدف خاصی برای زنده بودنم وجود دارد.	۳,۷۵	۱,۰۸۹
	کل	۳,۷۰	۴,۸۰
بعد عواطف	در دعا و خلوت با خداوند احساس رضایت زیادی نمی‌کنم.	۳,۷۵	۰,۹۵۱
	احساس می‌کنم زندگی یک تجربه مثبت است.	۳,۷۲	۱,۰۹۱
	احساس می‌کنم آینده نامعلومی دارم.	۳,۴۵	۱,۱۷
	در زندگی به حد کمال رسیده‌ام و از زندگی رضایت دارم.	۳,۶۱	۱,۰۵۳
	نسبت به مسیر زندگی که در پیش رو دارم، احساس خوبی می‌کنم.	۳,۵۸	۱,۰۶۵
	از زندگی‌ام لذت زیادی نمی‌برم.	۳,۵۸	۱,۰۹۴
	نسبت به آینده‌ام احساس خوبی دارم.	۳,۷۲	۱,۰۱۰
	ارتباط با خداوند به من کمک می‌کند تا احساس تنهایی نکنم.	۳,۱۹	۰,۹۵۱
	احساس می‌کنم زندگی پر از نامالایمات و ناخوشی‌ها است.	۲,۶۹۰	۱,۱۷۲
	کل	۳,۵۵	۶,۷۴۳

۱,۰۳۷	۳,۷۱	با خداوند ارتباط معنادار خاصی دارم.	بعد کنش
۱,۰۱۴	۳,۵۹	از خداوند نیرو و حمایت زیادی دریافت نمی‌کنم.	
۱,۱۳۰	۳,۷۸	ارتباط فردی رضایت‌بخشی با خداوند ندارم.	
۰,۹۷۴	۳,۸۲	وقتی رابطه صمیمی و نزدیک با خداوند دارم، احساس کمال می‌کنم.	
۱,۰۵۱	۳,۸۸	ارتباط با خداوند در احساس سلامتی من نقش دارد.	
۳,۹۶۵	۳,۷۵	کل	

جدول ۳: درصد، میانگین و انحراف معیار نمرات زیرمقیاس‌های سلامت اجتماعی گردشگران مذهبی

انحراف معیار	میانگین	سؤالات	زیرمقیاس
۱,۲۷۶	۳,۴۲	دنیا برای من بیش از اندازه پیچیده است.	انسجام اجتماعی
۱,۲۳۸	۳,۶۰	دانشمندان تنها کسانی هستند که می‌توانند چگونگی عملکرد دنیا را درک کنند.	
۱,۱۳۷	۳,۶۱	نمی‌توانم بفهمم که در دنیا چه می‌گذرد	
۱,۱۵۴	۲,۸۸	بیشتر فرهنگ‌ها آنقدر بیگانه‌اند که نمی‌توانم آنها را درک کنم.	
۱,۰۲۱	۳,۵۸	فکر می‌کنم فهمیدن دنیایی که در آن زندگی می‌کنم، ارزشمند است.	
۱,۱۵۴	۲,۸۸	پیش‌بینی آنچه بعداً در جامعه اتفاق خواهد افتاد، برایم دشوار است.	
۴,۵۲۶	۳,۴۲	کل	
۱,۲۹۲	۳,۷۰	احساس می‌کنم به چیزی که آن را جامعه می‌نامم، تعلق ندارم.	انطباق اجتماعی
۱,۰۵۲	۳,۳۷	احساس می‌کنم بخش مهمی از جامعه هستم.	

۱,۱۶۷	۳,۲۷	معتقدم اگر حرفی برای گفتن داشته باشم، افراد جامعه به من گوش خواهند داد.	
۱,۰۷۳	۳,۲۷	با سایر افراد جامعه‌ام احساس صمیمیت و نزدیکی می‌کنم.	
۱,۱۵۴	۳,۳۱	من جامعه‌ام را منبع آسایش و راحتی در نظر می‌گیرم.	
۱,۱۳۴	۳,۳۴	فکر می‌کنم اگر حرفی برای گفتن داشته باشم، جامعه آن را جدی نمی‌گیرد.	
۱,۳۸۶	۲,۵۸	معتقدم سایر افراد جامعه برای من ارزش قائلند.	
۴,۴۲۱	۳,۲۶	کل	
۱,۰۸۱	۳,۵۲	رفتار من بر رفتار سایر افراد جامعه اثر می‌گذارد.	مشارکت اجتماعی
۱,۲۳۶	۳,۳۵	فکر می‌کنم چیز باارزشی برای ارائه دادن به دنیا دارم.	
۱,۰۵۱	۳,۴۷	احساس می‌کنم هیچ چیز مهمی برای مشارکت در جامعه ندارم.	
۱,۲۳۶	۳,۳۵	فعالیت‌های روزمره من نتیجه ارزشمندی برای جامعه ندارد.	
۱,۲۶۸	۳,۳۹	من وقت و انرژی ارائه هیچ چیزی به جامعه‌ام را ندارم.	
۱,۰۷۴	۳,۳۳	فکر می‌کنم کار من نتیجه مهمی برای جامعه دارد.	
۵,۱۹۶	۳,۴۴	کل	
۱,۲۲۸	۳,۵۰	معتقدم که پیشرفت جامعه متوقف شده است.	شکوفایی اجتماعی
۱,۲۵۳	۳,۳۵	جامعه برای افرادی مثل من رو به توسعه نیست.	
۱,۲۳۵	۳,۳۲	فکر نمی‌کنم نهادهای اجتماعی نظیر قانون و دولت بتوانند وضع زندگی مرا بهبود ببخشند.	
۱,۱۸۴	۳,۵۵	به نظر من جامعه پیوسته در حال رشد است.	
۱,۲۴۷	۳,۲۹	فکر می‌کنم جامعه ما برای همه، مکان مولدی است.	
۱,۲۰۳	۳,۱۲	به نظر من چیزی به عنوان پیشرفت اجتماعی وجود ندارد.	
۱,۳۱۵	۳,۲۸	فکر می‌کنم دنیا دارد مکان بهتری برای همه می‌شود.	
۶,۵۲۶	۳,۳۴	کل	

۱,۳۱۵	۳,۱۱	فکر می‌کنم دیگران غیر قابل اعتماد هستند.	پذیرش اجتماعی
۱,۳۶۳	۲,۶۴	معتقدم مردم مهربان هستند.	
۱,۰۸۳	۲,۹۲	معتقدم مردم خودمدار هستند.	
۱,۲۲۳	۲,۹۲	فکر می‌کنم افراد فقط برای خودشان زندگی می‌کنند.	
۱,۳۷۸	۳,۰۶	معتقدم این روزها افراد متقلب‌تر شده‌اند.	
۱,۲۵۴	۲,۸۸	فکر می‌کنم افراد نگران مشکلات دیگران هستند.	
۱,۳۶۳	۳,۰۲	احساس می‌کنم مردم قابل اعتماد نیستند.	
۴,۵۷۶	۲,۹۴	کل	

جهت آزمون فرضیه‌های تحقیق از آزمون‌های همبستگی و رگرسیون استفاده شد. با توجه به نتایج جداول ۴، ۵، ۶ و آزمون فرضیات اصلی پژوهش، مشاهده می‌شود که فرضیات تحقیق در سطح اطمینان ۹۹ درصد تأیید می‌شوند.

جدول ۴: ماتریس ضریب همبستگی بین «سلامت معنوی» و «سلامت اجتماعی»

سلامت اجتماعی		سلامت معنوی
ضریب همبستگی	۰/۵۶۳	
p-Value	/۰۰۰	

جدول ۵: ماتریس ضریب همبستگی پیرسون بین متغیرهای ابعاد سلامت معنوی و سلامت اجتماعی

نام متغیر	ضریب همبستگی پیرسون	p-Value
بعد شناختی سلامت معنوی و سلامت اجتماعی	۰/۵۵۴	۰/۰۰
بعد عواطف سلامت معنوی و سلامت اجتماعی	۰/۵۷۷	۰/۰۰
بعد کنش سلامت معنوی و سلامت اجتماعی	۰/۴۲۷	۰/۰۰



جدول ۶: ضریب همبستگی بین ابعاد سلامت معنوی و ابعاد سلامت اجتماعی

پدیرش اجتماعی	شکوفایی اجتماعی	مشارکت اجتماعی	انطباق اجتماعی	انسجام اجتماعی		
۰/۴۶۴	۰/۵۵۴	۰/۵۰۴	۰/۴۹۹	۰/۳۶۷	ضریب همبستگی پیرسون	بعد شناخت سلامت معنوی
۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	P-Value	
۰/۴۶۴	۰/۵۵۴	۰/۵۰۴	۰/۵۱۱	۰/۳۹۶	ضریب همبستگی پیرسون	بعد عواطف سلامت معنوی
۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	P-Value	
۰/۳۵۵	۰/۴۴۸	۰/۳۶۳	۰/۳۹۴	۰/۲۷۴	ضریب همبستگی پیرسون	بعد کنش سلامت معنوی
۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	۰/۰۰۰	P-Value	

آزمون F Test نشان می‌دهد که وضعیت تأهل با سلامت اجتماعی تفاوت معناداری دارد (sig=000/03) و جنسیت نیز با سلامت اجتماعی (sig=03) تفاوت معنادار دارد.

به منظور پیش‌بینی سهم سلامت معنوی و ابعاد آن در میزان سلامت اجتماعی از رگرسیون چندمتغیره (و با روش Enter) استفاده شده است.

جدول ۷: مشخص‌کننده‌های کلی تحلیل رگرسیونی سهم سلامت معنوی و ابعاد آن در میزان سلامت اجتماعی

سطح معناداری	F	R <sup>2</sup> تعدیل شده	R <sup>2</sup>	ضریب همبستگی (R)	شاخص آماری مدل رگرسیون
۰/۰۰۰	۷۰,۹۸۸	۰/۳۵۴	۰/۳۵۹	۰/۵۹۹	۱

جدول فوق، ضریب همبستگی سهم سلامت معنوی و ابعاد آن در میزان سلامت اجتماعی را نشان می‌دهد. ضریب همبستگی بین این دو متغیر ۰/۵۹ و دارای سطح معناداری بسیار بالا ( $p=۰/۰۰۰$ ) است؛ به این معنا که هرچه میزان سلامت معنوی افزایش یابد، میزان سلامت اجتماعی نیز افزایش می‌یابد. منظور از  $R^2$  میزان برآورد واریانس میزان سلامت اجتماعی است که توسط متغیر مستقل تبیین می‌شود و در تحقیق حاضر مشخص شد که نزدیک به ۳۶ درصد از واریانس (تغییرات) متغیر میزان سلامت اجتماعی توسط متغیر مستقل تبیین می‌گردد.

جدول ۸: ضریب رگرسیونی سهم ابعاد سلامت معنوی بر میزان سلامت اجتماعی

سطح معناداری	T	بتای استاندارد شده	خطای استاندارد	ضرایب رگرسیون	شاخص آماری مدل
۰/۰۰۰	۱۰,۴۲۳	-	۴,۶۳۵	۴۸,۳۰۸	عدد ثابت
۰/۰۰۰	۳,۶۴۰	۰/۳۳۴	۴۲۲,	۱,۵۳۶	شناختی
۰/۰۰۰	۵,۴۱۷	۰/۴۷۶	۲۸۲,	۱,۵۲۸	عواطف
۰/۰۰۴	-۲,۹۲۰	-۰,۲۲۴	.۴۲۷	-۱,۲۴۶	کنش

بر اساس جدول فوق می‌توان گفت که ابعاد شناختی، عواطف و کنش به ترتیب از عوامل مؤثر بر میزان سلامت اجتماعی است. تأثیر دو بعد شناختی و عواطف فزاینده است. ابعاد شناختی و عواطف بیشترین تأثیر و بعد کنش کمترین تأثیر را بر میزان سلامت اجتماعی دارد. ضریب ۰/۳۳۴ شناختی به این معناست که به ازای هر واحد تغییر در انحراف معیار شناختی، ۰/۳۳۴ واحد تغییر در انحراف معیار میزان سلامت اجتماعی به وجود می‌آید و از آنجا که رابطه مثبت است، تغییر نیز به صورت فزاینده است.

## بحث

پژوهش حاضر رابطه سلامت معنوی با سلامت اجتماعی در میان گردشگران مذهبی شرکت‌کننده در پیاده‌روی اربعین را بررسی کرده است. همان‌طور که در جداول خروجی (۴، ۵، ۷)، نتایج نشان داده شده است، می‌توان بیان کرد که فرضیه‌های پژوهش در سطح اطمینان ۹۹ درصد تأیید شده است؛ به این معنا که سلامت معنوی با سلامت اجتماعی گردشگران مذهبی رابطه دارد.

همان‌طور که در بخش‌های قبل بیان شد پژوهشی مشابه پژوهش حاضر انجام نشده است. اما نتایج این فرضیه با نتایج تحقیق عیدی و علیوندی و فاهم‌راستاست. این محققان دریافتند که نتایج مطالعه آنها حاکی از این است که بهزیستی هیجانی و اجتماعی بیشترین تأثیر را بر سلامت روان و ابعاد سلامت معنوی (شناختی، عواطف و کنشی) با سلامت اجتماعی ارتباطی معنادار دارد.

همان‌طور که فرشادنیا و همکاران (۲۰۱۸م) در مطالعه‌شان بیان می‌کنند بین سلامت معنوی و سلامت اجتماعی رابطه معناداری وجود دارد؛ علاوه بر این، سلامت معنوی پیش‌بینی‌کننده معناداری برای سلامت اجتماعی و سلامت عمومی است که یافته‌های این مطالعه نیز بیانگر همین موضوع است. همچنین ابعاد سلامت معنوی (شناختی، عواطف و کنشی) با ابعاد سلامت اجتماعی (همبستگی اجتماعی، انسجام اجتماعی، مشارکت اجتماعی، شکوفایی اجتماعی و پذیرش اجتماعی) رابطه‌ای معنادار دارد. یافته‌های پژوهش بیانگر این است که هرچه میزان سلامت معنوی افزایش یابد، میزان سلامت اجتماعی نیز افزون می‌شود. در تحقیق حاضر مشخص شد که نزدیک به ۳۶ درصد از واریانس (تغییرات) متغیر میزان سلامت اجتماعی توسط متغیر مستقل تبیین می‌شود. بر اساس جدول فوق می‌توان گفت که ابعاد شناختی، عواطف و کنش به ترتیب از عوامل مؤثر بر میزان سلامت اجتماعی است. تأثیر دو بعد شناختی و عواطف فزاینده، ابعاد شناختی و عواطف بیشترین تأثیر و بعد کنش کمترین تأثیر را بر

میزان سلامت اجتماعی دارد. ضریب  $0/3334$  شناختی به این معناست که به ازای هر واحد تغییر در انحراف معیار شناختی،  $0/3334$  واحد تغییر در انحراف معیار میزان سلامت اجتماعی به وجود می‌آید و از آنجا که رابطه مثبت است، تغییر به صورت فزاینده است.

آزمون F Test نشان می‌دهد که وضعیت تأهل با ابعاد سلامت معنوی تفاوت معناداری دارد ( $\text{sig} = 000/0$ ) و جنسیت با ابعاد شناختی ( $\text{sig} = 02$ ) و کنش ( $\text{sig} = 02$ ) تفاوت معناداری دارد، اما با بعد عاطفی تفاوت معناداری ندارد ( $\text{sig} = 07$ ).

### نتیجه‌گیری

با توجه به یافته‌های پژوهش فوق می‌توان گفت از آنجا که سلامت معنوی با سلامت اجتماعی رابطه دارد و این ارتباط در بعد شناختی بیشترین میزان را به خود اختصاص می‌دهد، می‌توان با برنامه‌ریزی میزان سلامت معنوی و اجتماعی را در جامعه افزایش داد.

پیاده‌روی اربعین با توجه به ویژگی‌ها و خصوصیاتش که دارد - از جمله حضور داوطلبانه و اختیاری افراد از طبقات مختلف اجتماعی و با سطوح مختلف اعتقادی - فرصت مناسبی را برای ایجاد همبستگی، انسجام و مشارکت اجتماعی فراهم می‌کند که از این طریق می‌توان در راستای افزایش شکوفایی و پذیرش اجتماعی گام برداشت و این مهم میسر نمی‌شود مگر از طریق برنامه‌ریزی مناسب نسبت به ابعاد سلامت معنوی. مطمئناً هر اندازه اعضای یک جامعه از میزان شناخت، عواطف و کنش سلامت معنوی بیشتری برخوردار باشند، میزان سلامت اجتماعی در یک جامعه بیشتر و پایدارتر خواهد بود. اما متأسفانه دست اندرکاران و برنامه‌ریزان این حوزه به اهمیت و اثرات این ابرویداد چندان توجه ندارند.

پیشنهادات تحقیق:

پیشنهاد می‌شود که مطالعه‌ای با عنوان کنونی به روش کیفی و همچنین در سایر مناطق کشور و میان سایر گروه‌ها (از جمله بیماران) نیز چنین مطالعه‌ای انجام شود تا تفاوت‌ها مشخص شود.

## منابع

۱. آتش‌زاده شوریده، فروزان و دیگران (۱۳۹۵ش)، «رابطه بین سلامت معنوی پرستاران با رفتارهای مراقبتی آنان»، پژوهش در دین و سلامت، سال ۳، شماره ۱، صص ۱۷-۱۰.
۲. ابوالقاسمی، عباس و جوانمردی، لیلا. (۱۳۹۱ش). «نقش مطلوبیت اجتماعی، سلامت روانی و خودکارآمدی در پیش‌بینی پیشرفت تحصیلی دانش‌آموزان دختر»، روان‌شناسی مدرسه و آموزشگاه، سال ۱، شماره ۲، صص ۲۰-۶.
۳. اسدزندی، مینو و دیگران (۱۳۹۹ش). «ارزیابی تطبیقی رفتارهای سلامت معنوی مردم ایران در پاندمی کووید-۱۹ با شواهد دینی»، مجله طب نظامی، سال ۲۲، شماره ۸، صص ۸۷۲-۸۶۴.
۴. اصفهانی خالقی، آتنا و قاسمی، سیدامیرحسین (۱۴۰۰ش). «مقایسه میزان هوش معنوی و شادکامی افرادی که در پیاده‌روی اربعین شرکت کرده‌اند با افرادی که شرکت نکرده‌اند»، مطالعات اسلامت اسلام و روان‌شناسی، شماره ۲۸، صص ۲۷۲-۲۵۵.
۵. پادهبان، ولی‌الله و دیگران (۱۳۹۹ش)، «ارتباط سلامت معنوی با سلامت عمومی و سواد سلامتی در پرسنل نیروی دریایی در سال»، مجله طب دریا، شماره ۳، صص ۱۶۳-۱۵۷.
۶. تاج‌الدین، محمد (۱۳۹۶ش). «تعیین‌کننده‌های سلامت اجتماعی شهروندان منطقه دوازده تهران»، برنامه‌ریزی رفاه و توسعه اجتماعی، ۸ (۳۲)، صص ۹۶-۶۱.
۷. جلالی فراهانی، علیرضا و حسینی ذیجود، سیدرضا (۱۳۹۸ش). «پژوهش و پژوهشگران حوزه بهداشت، درمان و سلامت در خدمت پیاده‌روی اربعین»، مجله طب نظامی، شماره ۲۱، صص ۵۴۸-۵۴۷.
۸. دانا، امیر و دیگران (۱۳۹۶ش)، «تبیین سلامت روحی و روانی بر اساس نگرش مذهبی در ورزشکاران جوان»، فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی کلامی، سال ۷، شماره ۱، صص ۲۸۲-۳۰۲.
۹. زمانخانی، فریبا و دیگران (۱۳۹۵ش)، «تحلیل وضعیت سلامت اجتماعی کلیه استان‌های جمهوری اسلامی ایران».

معنوی با سازگاری اجتماعی و کیفیت زندگی در بیماران مبتلا به سرطان»، *مجله سلامت و مراقبت*. سال ۲۱، شماره ۴، ص ۲۸۳-۲۹۲.

۱۵. همایون، محمدحسین و بد، محبوبه (۱۳۹۷ش)، «تیین انگیزه‌های معنوی گردشگران در سفرهای معنوی: مطالعه موردی رویداد پیاده‌روی اربعین»، *مجموعه مقالات سمینار علمی جایگاه گردشگری در اقتصاد مقاومتی*، ص ۱-۲۰.

۱۶. یوسفی، فایق و دیگران (۱۳۹۸ش)، «بررسی سلامت معنوی و ارتباط آن با سلامت روان در دانشجویان جدیدالورود دانشگاه علوم پزشکی کردستان»، *مجله روانشناسی و روانپزشکی شناخت*، سال ۶، شماره ۴، ص ۱۰۰-۱۰۹.

17. Božek A, Nowak PF and Blukacz M (2020) The Relationship Between Spirituality, Health-Related Behavior, and Psychological Well-Being. *Front*
18. Farshadnia, E., Koochakzadeh, M., Borji, M. et al. Spiritual Health as a Predictor of Social and General Health in University Students? A Study in Iran, 2018.

- فصلنامه سلامت جامعه**. سال ۳، شماره ۳، ص ۱۸۹-۱۸۱.
۱۰. عیدی، روح‌انگیز و علیوندی‌وفا، مرضیه (۱۴۰۰ش)، «بررسی رابطه سلامت روان‌شناختی و بهزیستی اجتماعی و عاطفی با نقش میانجی بهزیستی معنوی»، *پژوهش‌های نوین روانشناختی*، ش ۶۴، ص ۱-۱۰.
۱۱. فیروزبخت، مژگان و دیگران (۱۳۹۶ش)، «بررسی عوامل موثر بر سلامت اجتماعی زنان: یک مطالعه مروری در مجلات فارسی»، *سلامت اجتماعی*، سال ۴، شماره ۳، ص ۱۹۰-۲۰۰.
۱۲. گیویان، عبدالله و امین، محسن (۱۳۹۶ش)، «محبت و هویت در آیین نمایش جهانی اربعین: مطالعه ماهیت، کارکردها و ساختار پیاده‌روی اربعین از منظر ارتباطات آیینی»، *فصلنامه دین و ارتباطات*، ش ۵۲، ص ۱۹۴-۱۶۷.
۱۳. مدیری، فاطمه و دیگران (۱۳۹۶ش)، «بررسی سلامت اجتماعی و عوامل اثرگذار بر آن»، *توسعه اجتماعی*، ص ۷-۲۸.
۱۴. نازک‌تبار، حسین و شتابان، نیلوفر (۱۳۹۸ش)، «بررسی رابطه سلامت

- Brim, Healthing are you? A national study of well-being of Midlife. University of Chicago press, 350-37127.
23. Paloutzian, R. F. & Ellison, C. W. (1982). Spiritual wellbeing scale. In P. C. Hill & R. W. Hood (Eds.), Measures of religiosity. Birmingham, AL: Religious Education Press. p. 382-385.
24. Rezaei M, Adib-Hajbaghery M, Seyedfatemi N, Hoseini F. (2008). Prayer in Iranian cancer patients undergoing chemotherapy. Complementary therapies in clinical practice. 14 (2):90-7.
25. Tognetti M. (2014) Social Health. In: Michalos A.C. (eds) Encyclopedia of Quality of Life and Well-Being Research. Springer, Dordrecht.
26. Wulff DM (2007). Psychology of religion: Classic and contemporary. Dehghani M, translator. Tehran: Roshd.
19. Jaberi, A., & MOMENNASAB, M., & CHERAGHI, M., & YEKTATALAB, S., & EBADI, A. (2019). Spiritual Health as Experienced by Muslim Adults in Iran: A Qualitative Content Analysis. SHIRAZ E MEDICAL JOURNAL, 20 (12), 1-10.
20. Jafari N, Zamani A, Farajzadegan Z, Bahrami F, Emami H, Loghmani A. The effect of spiritual therapy for improving the quality of life of women with breast cancer: A randomized controlled trial. Psychol Health Med. 2013.18 (1):56-69.
21. Moaven Z, Movahed M, Iman M T I, Tabiee M. (2017) Spiritual Health through Pilgrimage Therapy: A Qualitative Study. Health Spiritual Med Ethics. 2017; 4 (4):39-31
22. Keyes, C. L. M & Shapiro, A. (2004), Social well-being in the United States: A Descriptive Epidemiology, In Orville



## الملخصات العربية

## دراسة إمكانية شمول أحكام الأماكن المقدسة الى نطاقها المتزايد

مهدي ساجدي<sup>١</sup> و حسام الدين رباني<sup>٢</sup>

### خلاصة

إن لبعض الأماكن الدينية - مثل مكة المكرمة، والمسجد الحرام ومسجد النبي - قداسة واحكام خاصة في الآيات القرآنية والروايات الإسلامية، فعلى سبيل المثال: لا يجوز لمن يجب عليه الغسل، دخول هذين المسجدين دون طهارة أو يجب على الحاج بعد إتمام العمرة عدم مغادرة مكة المكرمة إطلاقاً أو في حالة الخوف من ضياع الحج. يجب ملاحظة أن هذه الأماكن المقدسة رافقتها توسع وتطور عبر التاريخ ومرور الزمن، وازدادت مساحتها ونطاقها. لذلك، هناك شك في ترتيب الأحكام الخاصة بهذه الأماكن على نطاقها المتزايد. وقد دفع هذا الشك بعض الفقهاء إلى اعتبار الأحكام الخاصة بهذه الأماكن فقط في حدودها القديمة، ويعتقد البعض الآخر أن التوسع لا يؤثر على ترتيب أحكام الشريعة. وتشير نتائج هذا البحث الذي تم إجراؤه على نمط المكتبة، وبرمجيات وتحليل الأدلة، إلى أن توسع الأماكن المقدسة لا يؤثر على الأحكام الخاصة بهذه الأماكن، وإن الحق في هذا الصدد إلى جانب الفقهاء الذين يعتقدون: «طالما أن العنوان العرفي يطلق على المكان المتزايد من هذه الأماكن فتشملة الأحكام الشرعي».

الكلمات الرئيسية: توسع، قديم، حديث، المسجد الحرام، مكة المكرمة.

١. أستاذ مساعد بكلية التعاليم الإسلامية في جامعة القرآن والحديث، قم، إيران (المؤلف)  
(mehdisajedi85@yahoo.com)

٢. أستاذ مساعد بكلية التعاليم الإسلامية في جامعة القرآن والحديث، قم، إيران.  
(hesamrabbani921@yahoo.com)

## دراسة فقهية لدور المسجد الحرام في إحرام الحج

مهدي درگاهی<sup>١</sup>

### خلاصة

إن تحديد مكان الإحرام من أهم مسائل الحج، وعلى الرغم من أن كتب الفقه قد اعتبرت مكة المكرمة مكان الإحرام للحج، إلا أن اختلاف أقوال الفقهاء في «فضل المسجد الحرام على غيره» و «استحباب الإحرام من المسجد الحرام» أو «فضل بعض الأماكن داخل المسجد الحرام على غيرها» تشير إلى عدم وضوح مكانة المسجد الحرام في مسألة إحرام الحج. لذلك فإن السؤال عن دور المسجد الحرام في إحرام الحج هو موضوع يحتاج إلى دراسة وبحث.

بعد الاعتماد على التحليل الناتج من قاعدة أصولية وهي حمل المطلق على المقيّد المثبت والموافق وطبعاً بعد إحراز وحدة الحكم، تشير الجمع العرفي لروايات الباب إلى أنه قد تعيّن المسجد الحرام لإحرام الحج. لكن بما أن العلماء اتفقوا على جواز إحرام الحج خارج المسجد الحرام وكذلك سيرة المسلمين، لم يستخدم العلماء هذه القاعدة في جمع التقابل البدوي للروايات، واتجهوا إلى جمع الأفضلية أو الاستحباب التبرعيان.

تم إجراء هذا البحث بهدف معرفة حدود الأدلة وبيان الدور الفقهي للمسجد الحرام في إحرام الحج، ويمكن تحقيق هذا الهدف من خلال وصف القضايا الفقهية وتحليلها بعد جمع البيانات من المكتبة. ونتج عن البحث تحديد المسجد الحرام مكاناً لإحرام الحج.

الكلمات الرئيسية: المسجد الحرام، إحرام الحج، الحج التمتع، حجر إسماعيل.

١. أستاذ مرحلة السطوح العليا في حوزة قم العلمية، وأستاذ مساعد بقسم الفقه والأصول في جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران (Aghigh\_573@yahoo.com).

## التقييم الفقهي لجواز استلام المستطيع الأجرة في حج النيابة

محمد باقر كرملاچعب<sup>١</sup> وحميد موذني بيستگاني<sup>٢</sup>

### خلاصة

إن إحدى ثوابت الأحكام الفقهية للحج، هي جواز النيابة وأخذ الأجرة عليها. إلا أن في صحة النيابة وإجزائها واستحقاق النائب الأجرة فيما إذا كان النائب نفسه مكلفاً بأداء فريضة الحج، خلافاً بين الفقهاء. ذهب بعض الفقهاء إلى عدم جواز أخذ الأجرة لعدم صحة الحج المذكور، وأفتى آخرون بعدم جواز أخذ الأجرة على الرغم من صحة الحج المذكور. لذلك وبسبب تورط عديد من الناس في هذه القضية، من الضروري تقديم بحث مستقل لدراسة الأقوال المذكورة.

بناءً على ما توصل إليه هذا البحث الذي دوّن بطريقة وصفية تحليلية وأسلوب مكتبية، فإن أدلة القائلين بفساد الحج المذكور غير صحيحة. إن المكلف المستطيع الذي يترك فريضة الحج بغير عذر قد ارتكب حراماً من ناحية الحكم التكليفي، أما من حيث الحكم الوضعي فالحج الذي نابه عن الآخر صحيح ومجزئ. وبعد إثبات صحة وإجزاء الحج المذكور فلا داعي لعدم جواز استلام الأجرة.

الكلمات الرئيسية: حج النيابة، الاستطاعة، استلام الأجرة على الفرائض، القدرة الشرعية.

١. متعلم السطح الأول في حوزة الجزائرية العلمية بشوشتر (mhmdbaqrk176@gmail.com).

٢. متعلم السطح الرابع في حوزة قم العلمية ودكتوراه في الفقه وأصول القوانين الإسلامية (المؤلف) (moazzeni62@gmail.com).

## الطبيعة والأعراف القانونية التي تحكم مقبرة البقيع في الفقه والقانون الدولي؛ مع التركيز على القانون الدولي الإسلامي

سمية آقايي نژاد<sup>١</sup> و سيدمحسن قائمي خرق<sup>٢</sup>

### خلاصة

إدارة السياحة، ونظام حقوق وواجبات الحكومات التي ترسل الزوار والحكومات التي يقصدها الزوار، وإمكانية مشاركة مواطني الدول الأخرى - أتباع الديانات والمذاهب الأخرى - في مقبرة البقيع، كلها مرتبطة بمسألة «الطبيعة والحالة القانونية لمقبرة البقيع». لهذا السبب فإن الموضوع الرئيسي للمقالة هذه، هو دراسة طبيعة مقبرة البقيع وحالتها القانونية بناءً على النتائج التاريخية والفقهية، كما يدرس فيها تحليل هذه الأرض بناءً على نظام المواد الإقليمية للقانون الدولي. من نتائج هذه المقالة الوصفية التحليلية، يمكن الإشارة إلى نظرية الطبيعة الدولية لأرض البقيع وإدراجها ضمن المناطق الدولية، النظرية التي تعززها وتدعمها الأدلة الفقهية ووثائقها. تلو إثبات هذه الطبيعة، يمكن تحديد الخطوط العريضة للنظام القانوني الذي يحكم هذه الأرض من منظور الحوكمة والتنظيم في مجال حقوق وواجبات السائحين الدينيين، وكذلك الحكومات الإسلامية المعاصرة وغير ذلك. الكلمات الرئيسية: مقبرة البقيع، الأمور المشتركة العامة، المناطق الدولية، أماكن العبادة، حقوق الأرض الدولية.

<sup>١</sup> طالب دكتوراه في القانون الجنائي وعلم الجريمة، جامعة آية الله حائري يزدي، ميبد، إيران.  
(.aghai.somayeh@yahoo.com)

<sup>٢</sup> أستاذ في حوزة قم العلمية ومتعلم مرحلة الدكتوراه في القانون العام، جامعة العلامة الطباطبائي، طهران، إيران.  
(m.ghaemi313@gmail.com)

## العتبة في عمارة الزيارة دراسة علاقة مناسك الزيارة وأثرها على هيكلية عمارة الحرم الرضوي(ع)، مع التركيز على عتبات الدخول

زهراء مقداي<sup>١</sup>، سيدابوالقاسم حسيني (ژرفا)<sup>٢</sup>، هادي نديمي<sup>٣</sup>، سيدمحمدحسين نواب<sup>٤</sup>

### خلاصة

إن عمارة الزيارة نوع مهم من العمارة الدينية والمذهبية التي يمكن دراستها من منظور متعدد التخصصات من خلال التركيز على عمارة المزارات، لاسيما أضرحة ومضاجع أهل البيت(ع). إنه وفي هذه المقالة، بعد اعتبار مفهوم «مقدمة العتبة» قدر مطلق في تأثر «الزيارة» و«العمارة»، نقوم بدراسة معاني عمارة الحرم المكتسبة من الدين ومناسك الزيارة من خلال طرح هذا السؤال: «كيف تؤثر الزيارة على عمارة المزار». تهدف هذه المقالة إلى التعبير عن تمثيل الزيارة المادي وعمارتهما في مداخل أو «مقدمة أعتاب» الحرم الرضوي(ع) من منظور العمارة.

تم تحليل وتفسير البيانات التاريخية، والتراثية والمعمارية في هذه المقالة، من منظور الدراسات الثقافية وبمنهج الأثر وولوجيا المعمارية، ونتيجة لذلك، سنشهد تأثر عمارة مداخل الحرم المادي الدلالي (مقدمة الأعتاب) بالزيارة وأدائها (النية، والتحية وإذن الدخول) في سلسلة متواصلة من المساحات المعمارية في المداخل (الأبواب، والمعتمات والأصحان).

**الكلمات الرئيسية:** عمارة الزيارة، آداب الزيارة، الحرم الرضوي(ع)، الرتب، العتبة ومقدمتها، إذن الدخول.

١. طالبة دكتوراه في الحكمة الدينية وفنّها، جامعة الأديان والمذاهب بقم (المؤلف)  
(z.meqdadi@yahoo.com)

٢. عضو هيئة التدريس بمعهد التعليم العالي للفنون والفكر الإسلامي بقم، (dr.zharfa@itaihe.ac.ir).

٣. أستاذ في كلية العمارة والتخطيط العمراني بجامعة شهيد بهشتي، (h\_nadimi@sbu.ac.ir).

٤. عضو هيئة التدريس بمعهد التعليم العالي للفنون والفكر الإسلامي بقم، (mh.navvab@urd.ac.ir).

## دراسة علاقة الصحة الروحية والصحة الاجتماعية للسياح المتدينين المشاركين في مسيرة الأربعين

زهراء معاون<sup>١</sup>، مجيد موحد مجد<sup>٢</sup>، زينب نيكنجات<sup>٣</sup>، سحر حجتي فر<sup>٤</sup>

### خلاصة

تشمل الصحة الروحية أبعاداً داخلية وخارجية مختلفة يمكن تحويل بعضها البعض من خلال وسطاء. تُفهم الصحة الروحية إلى جانب الصحة الاجتماعية. تدرس المقالة هذه، علاقة الصحة الروحية والصحة الاجتماعية للسياح المتدينين المشاركين في مسيرة الأربعين والسؤال هو: هل هناك علاقة بين الصحة الروحية والصحة الاجتماعية للسياح المتدينين المشاركين في مسيرة الأربعين؟  
منهج البحث في هذه الدراسة هو الوصفي والارتباطي ومجتمعها الإحصائي هو جميع المشاركين في مسيرة الأربعين. نظراً لعدم وضوح عدد المشاركين في المسيرة، فقد تم اعتبار مجتمع الإحصائي غير محدود وتم تحديد حجم العينة باستخدام صيغة كوكران لعدد غير محدود يبلغ 384 شخصاً.

تشير النتائج إلى أن الصحة الروحية لها علاقة كبيرة بالصحة الاجتماعية للسياح المتدينين، فضلاً عن علاقة أبعاد الصحة الروحية (المعرفية والعاطفية والسلوكية) مع الصحة الاجتماعية. كما أن لحالة الزواج مع الصحة الروحية، وللجنس مع الأبعاد

١. أستاذ مساعد بقسم السياحة وإدارة الفنادق بكلية الاقتصاد والإدارة والعلوم الاجتماعية، جامعة شيراز، شيراز، إيران (المؤلف) (z.moaven@shirazu.ac.ir).

٢. أستاذ بقسم الاجتماع، كلية الاقتصاد والإدارة والعلوم الاجتماعية، جامعة شيراز، شيراز، إيران (mmovahed@rose.shirazu.ac.ir).

٣. ماجستير علم الاجتماع، جامعة شيراز، شيراز، إيران (niknejat@yahoo.com).

٤. ماجستير علم الاجتماع، جامعة شيراز، شيراز، إيران (hojatifar@gmail.com).

المعرفية اختلاف كبير. نتيجة لذلك، كلما ازدادت الصحة المعنوية سيزداد الصحة الاجتماعية أيضاً.

اتضح في هذا البحث، أن ما يقرب من 36٪ من التباين في متغير الصحة الاجتماعية يتم تفسيره من خلال المتغير المستقل. نظراً لخصائص مسيرة الأربعين - بما في ذلك الحضور الطوعي والاختياري لأشخاص من طبقات اجتماعية مختلفة ومستويات مختلفة من الإيمان والعقيدة - يوفر فرصة وخلفية مناسبة لخلق التضامن، والتماسك والمشاركة الاجتماعية، والتي يمكن أن يخطى من هذا الطريق إلى زيادة الازدهار والقبول الاجتماعي.

الكلمات الرئيسية: الصحة الروحية، الصحة الاجتماعية، مسيرة الأربعين،

السياح.





# **English Abstracts**

## Analyzing the Feasibility of Following the Rulings of Sacred Places in Their Newly Developed Areas

Mehdi Sajedi<sup>1</sup> and Hessamuddin Rabbani<sup>2</sup>

### Abstract

Some religious locations, such as the city of Mecca, Masjid al-Haram, and Masjid al-Nabi, are mentioned in verses and Islamic narrations as enjoying special reverence and set of rulings. A man, who has to perform *ghusl*, for instance, is not permitted to enter these two mosques without first being purified; and a man, who has already performed *Umrah*, is not permitted to leave Mecca at all, even if supposed to lose Hajj. It should be observed that these holy locations have undergone development and changes over time, expanding in both size and scope. The feasibility of observing these rulings, made specifically for these locations, regarding their expanded scope is therefore uncertain. Due to this uncertainty, some jurists feel that the rulings specified for these locations are only legitimate within their former scopes, while others hold that development has no bearing on the performance of Sharia rulings. The findings of this research, presented in the form of a library study with software, and evidence analysis, show that the development of holy places does not affect their rulings. In this regard, jurists are correct in their belief that “as long as the customary title is valid for the place developed from these places, the Sharia rulings must be performed.”

**Keywords:** development, former, new, Masjid al-Haram, Mecca.

- 
1. Assistant Professor, Faculty of Islamic Studies, University of Qur'an and Hadith, Qom-Iran. (Corresponding author). mehdisajedi85@yahoo.com.
  2. Assistant Professor, Faculty of Islamic Studies, University of Qur'an and Hadith, Qom-Iran. hesamrabbani921@yahoo.com.

## The Jurisprudential Analysis of Masjid al-Haram's Role in Entering the State of Ihram for Hajj

Mehdi Dargahi<sup>1</sup>

### Abstract

One of the most crucial aspects of Hajj is choosing the location for entering the state of Ihram. Even though Mecca is designated as the Ihram location for Hajj in jurisprudence books, different jurists' interpretations of "the superiority of Masjid al-Haram," "the preference of Ihram from Masjid al-Haram," or "the superiority of some places inside Masjid al-Haram" suggest that the standing of Masjid al-Haram is not clear for entering the state of Ihram for Hajj. As a result, discussing the role of Masjid al-Haram in entering the state of Ihram for Hajj is important. The customary consensus in the relevant narratives indicates that one must enter Ihram from Masjid al-Haram, based on the analysis derived from the practices of verifying the absolute narratives as constant and agreeing on specific narratives – all while observing the unity of the rulings. Of course, since the consensus of the scholars and the *sirah* of Muslims are on the permissibility of Ihram for Hajj outside Masjid al-Haram, the scholars do not use this practice in a primitive comparison of traditions and resort to a beneficence consensus of preference or recommendation.

The purpose of this research was to determine the evidence framework and explain the jurisprudential significance of Masjid al-Haram in obtaining the state of Ihram for Hajj. This was done by describing and analyzing jurisprudential propositions by gathering library materials, with the final outcome of establishing Masjid al-Haram as the place of entering into the state of Ihram for Hajj.

**Keywords:** Masjid al-Haram, Ihram for Hajj, Hajj, *Hijr* Ismail.

---

1. Professor of higher grades of Qom Seminary; assistant professor of Department of Jurisprudence and Principles, Al-Mustafa International University, Qom- Iran. Aghigh\_573@yahoo.com.

# The Jurisprudential Evaluation of the Permission for Getting Wages for Performing a Competent Man's Hajj by Agents

Mohammad Baqer Karmalacha'ab,<sup>1</sup> Hamid Moazzeni Bistgani<sup>2</sup>

## Abstract

The permission of performing Hajj by agents and its charges are among the constants of the jurisprudential rulings of Hajj. However, there is disagreement among jurists as to whether it is lawful and permitted or not, and whether the agent is allowed to be paid if he is tasked with performing his Hajj al-Islam. Some jurists came to the conclusion that this Hajj is invalid and receiving any charges is prohibited; other jurists issued a fatwa on the prohibition of charging for this Hajj while finding it valid. As a result of these different ideas, it is necessary to evaluate these claims. The arguments of those who find this kind of Hajj invalid are rejected in light of the conclusions of this research, published using a descriptive-analytical method and in a library style. According to the imperative rules, anyone, who fails to perform the Hajj that he or she is required to do without a valid reason, does *haram*. However, based on the positive rules, the Hajj performed on someone else's behalf is valid and permitted. There is no justification for preventing the payment of wages after demonstrating the accuracy and validity of the Hajj performed by an agent.

**Keywords:** Hajj by agent, competence, receiving wages for obligations, Sharia-based authority.

- 
1. Graduated with the 1st grade of Jazai'riyyah Seminary, Shushtar. mhmdbaqrk176@gmail.com.
  2. Graduated with the 4th grade of Qom seminary and PhD in Jurisprudence and Basics of Islamic law (Corresponding author).

## The Nature and Legal Norms Governing the *al-Baqī* Cemetery from the Perspectives of Jurisprudence and International Law Based on Islamic International Law

Somayyeh Aghainejad,<sup>1</sup> Seyed Mohsen Ghaemi Kheragh<sup>2</sup>

### Abstract

The main purpose of this article is the investigation of the nature and legal status of the *al-Baqī* cemetery based on the facts of history, jurisprudence, and analysis of this land based on the system of territorial propositions of international law because tourism management, the system of rights and duties of pilgrim-sender and pilgrim-receiver governments, and the possibility of participation of citizens of other states - followers of other religions - regarding the *al-Baqī* cemetery- are related to the nature and legal status of this cemetery. The international character of *al-Baqī*'s territory and its inclusion in the category of an international region are among the findings of this descriptive-analytical article and jurisprudential documents and proofs support this thesis. To demonstrate this, it is possible to describe the legal framework controlling this territory from the standpoint of governance, regulations regarding religious tourists' rights and obligations, as well as modern Islamic governments.

**Keywords:** *al-Baqī* cemetery, commonalities, international areas, religious locations, territories international law.

---

1. PhD student in criminal law and criminology, Ayatollah Haeri Yazdi University, Maybod-Iran. aghai.somayeh@yahoo.com.

2. Professor at Qom Seminary and PhD in Public Law, Allameh Tabatabai University, Tehran-Iran. m.ghaemi313@gmail.com.

# Threshold in Pilgrimage Architecture, Examining the Relation and Effect of Pilgrimage Practices on the Razavi Shrine's Architecture with a Focus on Entrance Thresholds

Zahra Meqdadi,<sup>1</sup> Seyed Abulqasem Hosseini (Zharfa),<sup>2</sup> Hadi Nadimi,<sup>3</sup>

Seyed Mohammad Hossein Nawwab<sup>4</sup>

## Abstract

Pilgrimage architecture is a significant kind of ceremonial and religious architecture. Concentrating on the architecture of a pilgrimage site, particularly the shrines and tombs of the Ahl al-Bayt (as), pilgrimage architecture may be studied from an interdisciplinary viewpoint. This article attempts to examine the significance of shrines architecture due to pilgrimage rituals by posing the question: "How does the tradition of pilgrimage affect the architecture of shrines?" with utmost focus on the concept of "pre-threshold" in the interaction of "pilgrimage" and "architecture." This article aims to convey the physical and architectural manifestations of pilgrimage on the entries or architectural pre-thresholds of the Razavi Shrine. The historical, patrimonial, and architectural data was analyzed from the perspectives of cultural studies and architectural anthropology. We found the physical-semantic impacts that the architecture of the Shrine's entrances (pre-threshold stage) gets from

---

1. PhD student in wisdom and religious art, Qom University of Islamic Religions and Denominations (Corresponding author) z.meqdadi@yahoo.com.

2. Academic member of Qom Higher Education Institute of Art and Islamic Thought. dr.zharfa@itaihe.ac.ir.

3. Professor of the Faculty of Architecture and Urban Planning, Shahid Beheshti University. h\_nadimi@sbu.ac.ir

4. Academic member of Qom Higher Education Institute of Art and Islamic Thought. mh.navvab@urd.ac.ir.

the tradition of pilgrimage and rituals etiquettes (intention, salutation, and permission to enter) in the form of a continuous chain of architectural spaces in the entrances (doors, halls, courtyards).

**Keywords:** pilgrimage architecture, pilgrimage etiquette, Razavi Shrine, hierarchy, threshold and pre-threshold, entry permission.

# Examining the Correlation between the Spiritual Health and Social Health of Pilgrims Participating in the Arba'een Walk

Zahra Moaven,<sup>1</sup> Majid Mowahhed Majd,<sup>2</sup> Zainab Niknejat,<sup>3</sup> Sahar Hojatifar<sup>4</sup>

## Abstract

Numerous internal and external aspects of spiritual health are modifiable via intermediaries. Spiritual health is understood along with social health. In this article, the relationship between the spiritual health and social health of the religious tourists who participate in the Arba'een walk is examined to ask: Is there a correlation between the spiritual health and social health of the religious tourists who participate in the Arba'een walk? All Arba'een Walk participants made up the statistical population for this study's descriptive-correlation method research. The sample size was calculated using Cochran's method for an infinite population of 384 because the number of attendees at this ceremony was unknown. According to the research, the spiritual health and social health of religious tourists, as well as the categories of spiritual health—cognitive, emotional, and behavioral—and social health are significantly correlated. Additionally, there are meaningful

- 
1. Assistant Professor, Department of Tourism and Hospitality, Faculty of Economics, Management and Social Sciences, Shiraz University, Shiraz-Iran (Corresponding author) z.moaven@shirazu.ac.ir.
  2. Professor, Department of Sociology, Faculty of Economics, Management and Social Sciences, Shiraz University, Shiraz-Iran (mmovahed@rose.shirazu.ac.ir).
  3. Master's degree in sociology, Shiraz University, Shiraz-Iran (niknejat@yahoo.com).
  4. Master's degree in sociology, Shiraz University, Shiraz-Iran (hojatifar@gmail.com).



correlations between gender and cognitive aspect, as well as between marital status and spiritual health; the higher spiritual health, the higher social health. This study discovered that the independent variable accounts for over 36% of the variance (changes) of the social health variable. Due to its characteristics, including the voluntary and optional presence of people from different social classes with varying levels of belief and faith, the Arba'een walk offers a suitable opportunity and background for developing solidarity, cohesion, and social participation, increasing prosperity and social acceptance.

**Keywords:** spiritual health, social health, Arba'een walk, visitors.

## ***Hajj and Ziārah Research Journal***

Quarterly, No.18, Autumn 2022

- **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. 11<sup>th</sup> St.

ZIP Code:3719158489, *Hajj and Ziyarat* Research Center

**Website:** [journal.hzrc.ac.ir](http://journal.hzrc.ac.ir)

**Tell:** 025 37186546

**ISSN:** 2538- 1768