مقاله پژوهشی

جنبه‌های سیاسی ـ اجتماعی حج در ادبیات فارسی و مقایسهٔ آن با دیدگاه مفسران معاصر قرآن

محمدعلی مشهدی[۱]، سیده فاطمه حسینی میرصفی[۲*]، سیدتقی کبیری[۲]

۱- گروه علوم قرآن و حدیث، واحد یادگار امام خمینی(ره) شهرری، تهران، ایران.

۲- گروه فلسفه، الهیات و معارف اسلامی، واحد یادگار امام خمینی(ره) شهرری، تهران، ایران.

سال نوزدهم، شماره دهم، دی ۱۴۰۵، شماره پی در پی ۱۲۸، صص ۱۹۵-۱۷۵

https://irandoi.ir/doi/10.irandoi.2002/bahareadab.2027.19.8406

نشریه علمی سبک شناسی نظم و نثر فارسی

(بهار ادب سابق)

چکیده:

زمینه و هدف: حج در قرآن، هم عبادتی توحیدی و هم رخدادی عمومی است که انسانهایی از اقوام، زبانها و سرزمینهای گوناگون را در زمان و مکانی واحد گرد می‌آورد. با این حال، بازتاب ادبی این رخداد بیشتر ذیل سلوک فردی خوانده شده و نسبت آن با دلالتهای سیاسی و اجتماعیِ آیات و تفاسیر معاصر کمتر بصورت روشمند بررسی شده است. این پژوهش میکوشد مؤلفه‌های سیاسی ـ اجتماعی حج را در نمونه‌هایی شاخص از شعر فارسی استخراج کند و با آرای مفسران معاصر شیعه و اهل‌سنّت بسنجد.

روش پژوهش: مطالعه حاضر کیفی، کتابخانه‌ای و مبتنی بر تحلیل مضمون و مقایسهٔ بینامتنی است. آیات ۱۲۵، ۱۹۷ و ۱۹۸ بقره، ۹۷ مائده، ۲۵ تا ۲۸ و ۳۶ تا ۳۷ حج و ۱ تا ۴ توبه، همراه با دیدگاه‌های المنار، المراغی، فی ظلال القرآن، التفسیر المنیر، المیزان، الکاشف و تفسیر نمونه بررسی شده است. در بخش ادبی نیز اشعار ناصرخسرو، مثنوی مولوی، صائب و نیز از شعر معاصر با تکیه بر رموز بیخودی اقبال لاهوری بصورت هدفمند انتخاب شده‌اند.

یافته‌های پژوهش: برابری و فروریختن امتیازهای قومی و طبقاتی؛ وحدت و هویت جمعی؛ امنیت و مهار ستیز؛ همبستگی اقتصادی و رسیدگی به محرومان؛ ارتباط، آگاهی و کنش عمومی؛ و نقد مناسک‌گراییِ بی‌اثر از جمله مطالبی است که از بررسی تفاسیر و تطبیق آنها در ادبیات بدست آمد.

نتیجه‌گیری: مفسران، به‌ویژه طباطبایی و سید قطب، اطلاق «منافع» را مبنای شبکه‌ای از کارکردهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی میدانند و شعر کلاسیک غالباً این کارکردها را در زبان اخلاق، همسایگی، پرهیز از ستم و آزمون دگرگونی حج‌گزار بیان می‌کند.ادبیات فارسی زبان عاطفی و انتقادی مقاصد اجتماعی قرآن را فراهم می‌آورد و برای سنجش صدق این طرح پیش مینهد: حج سیاسی ـ اجتماعی هنگامی محقق است که پس از مناسک، در رفتار حج گزار با فقیر، همسایه، بیگانه و سایرین بازتاب یابد.

تاریخ دریافت: ۲۰ خرداد ۱۴۰۵
تاریخ داوری: ۲۱ تیر ۱۴۰۵
تاریخ اصلاح: ۰۶ مرداد ۱۴۰۵
تاریخ پذیرش: ۲۲ شهریور ۱۴۰۵

کلمات کلیدی:
حج. تفسیر اجتماعی قرآن. ادبیات فارسی.. وحدت اسلامی. برائت. عدالت اجتماعی.

* نویسنده مسئول:
dr.mirsafi@iau.ir
(+۹۸ ۲۱)

Nintenth year, Number Ten, Junuary 2027, Continuous Number 128, Pages: 175-195

Journal of the stylistic of Persian poem and prose
(Bahar-e- Adab)
Home page: https://www.bahareadab.com

ORIGINAL RESEARCH ARTICLE

The Political and Social Dimensions of Hajj in Persian Literature and a Comparison with the Views of Contemporary Qur'anic Exegetes

M.A. Mashhadi[1], S.F.Hosseini Mirsafi[2]*, S.T. Kabiri[2]
1- Department of Quran and Hadith Sciences, YI.C., Shahr-e Ray, Tehran, Iran.
2- Department of Philosophy, Theology and Islamic Studies, YI.C., Shahr-e Ray, Tehran, Iran.

ARTICLE INFO

Article History:

Received: 10 June 2026
Reviewed: 12 July 2026
Revised: 28 July 2026
Accepted: 13 September 2026

KEYWORDS
Hajj; Persian Literature; Social Qur'anic Exegesis; Islamic Unity; Declaration of Disavowal (*Bara'ah*); Social Justice

*Corresponding Author
✉ *dr.mirsafi@iau.ir*
☎ (+98)

ABSTRACT

BACKGROUND AND OBJECTIVES: In the Qur'an, Hajj is both a monotheistic act of worship and a public event that brings together people from diverse ethnicities, linguistic backgrounds, and geographical regions at a common time and place. Nevertheless, its literary representation has largely been interpreted within the framework of individual spiritual practice, while its relationship with the political and social implications of the Qur'anic verses and contemporary Qur'anic exegeses has received comparatively less systematic attention. This study seeks to identify the political and social dimensions of Hajj in selected works of Persian poetry and examine them in light of the views of contemporary Shi'i and Sunni exegetes.

METHODOLOGY: This qualitative, library-based study employs thematic analysis and intertextual comparison. Verses 125, 197, and 198 of Al-Baqarah; verse 97 of Al-Ma'idah; verses 25–28 and 36–37 of Al-Hajj; and verses 1–4 of Al-Tawbah are examined alongside interpretations presented in *Al-Manar*, *Tafsir al-Maraghi*, *Fi Zilal al-Qur'an*, *Al-Tafsir al-Munir*, *Al-Mizan*, *Al-Kashif*, and *Tafsir Nemuneh*. In the literary section, selected poems by Nasir Khusraw, Rumi's *Masnavi*, Sa'ib Tabrizi, and, from contemporary poetry, Iqbal Lahori's *Rumuz-e Bikhudi* have been purposively selected for analysis.

FINDINGS: The analysis of the exegetical sources and their comparison with Persian literary texts reveals several major themes, including equality and the erosion of ethnic and class-based privileges; unity and collective identity; security and the restraint of conflict; economic solidarity and concern for the underprivileged; communication, awareness, and public action; and criticism of ineffective ritualism.

CONCLUSION: The exegetes, particularly Tabataba'i and Sayyid Qutb, regard the broad meaning of the term "benefits" (*manafi'*) as providing a basis for a network of social, economic, and political functions. Classical Persian poetry, in turn, generally articulates these functions through the language of ethics, neighborliness, avoidance of oppression, and the testing of the pilgrim's transformation. Persian literature provides an affective and critical language for expressing the social objectives of the Qur'an and offers a criterion for evaluating the validity of this framework: the political and social dimensions of Hajj are realized when its effects are reflected, after the rituals, in the pilgrim's conduct toward the poor, neighbors, strangers, and others.

https://irandoi.ir/doi/10.irandoi.2002/bahareadab.2027.19.8406

NUMBER OF REFERENCES	NUMBER OF TABLES	NUMBER OF FIGURES
34	1	0

مقدمه

حج در دستگاه معنایی قرآن فقط مجموعه‌ای از افعال عبادیِ فردی نیست چنانکه در قرآن کریم آمده است: «أَذِّنْ فِی النَّاسِ بِالْحَجِّ» (حج: ۲۷) بدان معنا که مخاطب را از خلوت عبادت به عرصهٔ «ناس» میبرد و تعبیرِ گشوده و نامعیّن «مَنافِعَ لَهُمْ» (حج: ۲۸) اجازه نمیدهد سود حج به ثواب اخروی یا دادوستد اقتصادی فروکاسته شود. در کنار این دو آیه، برابر دانستن مقیم و مسافر در مسجدالحرام «وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِی جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ» (حج: ۲۵)، نامیدن کعبه بعنوان «قِياماً لِلنَّاس» (مائده: ۹۷)، منع فسوق و جدال «فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِی الْحَجِّ » (بقره: ۱۹۷)، تجویز کسب و تجارت«لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ» (بقره: ۱۹۸)، الزام یا دست‌کم تأکید شدید بر اطعام نیازمند: «لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِی أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ (حج: ۲۸)، «وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (حج: ۳۶) و اعلان عمومی برائت در حج اکبر «وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِیءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِی اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (توبه: ۳)، شبکه‌ای از دلالتهای اجتماعی و سیاسی میسازد. از سویی« فهم تفسیر قرآن برای خوانندگان آن نقش بسزایی دارد، این نکته از نخستین سالهای شروع عصر اسلامی مورد توجه اندیشمندان واقع شده است و تفاسیری با سبکهای مختلف و محور قرار دادن موضوعات مختلف به رشته تحریر درآمده است»(صحفی و دیگران، ۱۳۹۹: ص۹۸). از دیگرسو در بسیاری از آیات قران کریم میان عبادت، اخلاق جمعی، اقتصاد، امنیت و کنش عمومی پیوندی عمیق برقرار است.این پیوند در تاریخ فرهنگ فارسی بصورتهای گوناگون بازتاب یافته است. شاعران از یک سو کعبه و حج را نماد سلوک، عشق و رهایی از خود دیده‌اند و از سوی دیگر، حاجی را با پرسشهایی اجتماعی روبه‌رو کرده‌اند: آیا جامهٔ احرام امتیازهای طبقاتی و قومی را زدوده است؟ آیا قربانی به سهم فقیر و یتیم انجامیده است؟ آیا سفر مقدس، ستم به خلق را کاسته یا تنها اعتبار اجتماعیِ تازه‌ای برای زائر ساخته است؟ آیا همجهتی هزاران انسان به «جمعیت» و قدرت اخلاقی امت می‌انجامد؟ این پرسشها، گرچه غالباً در زبان عرفانی و تعلیمی طرح میشوند، پیامد سیاسی و اجتماعی روشن دارند.

مسئلهٔ اصلی پژوهش حاضر آن است که میان زبان ادبی و زبان تفسیری دربارهٔ وجوه اجتماعی ـ سیاسی حج چه نسبتهایی برقرار است؟ آیا تفسیر، مضمون ادبی را صرفاً تأیید میکند یا آن را از سطح اخلاق فردی به برنامهٔ جمعی و نهادی گسترش میدهد؟ و در چه موضوعاتی میان دو حوزه همپوشانی کامل وجود ندارد؟ پاسخ به این پرسشها هم برای مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و ادبیات مفید است و هم میتواند از دو تقلیل رایج جلوگیری کند: تقلیل حج به مناسک فردی، و تقلیل وجه سیاسی آن به شعاری موسمی و جدا از اخلاق و حقوق عمومی.

پیشینهٔ پژوهش و جایگاه مطالعهٔ حاضر

پژوهشهای فارسی دربارهٔ حج، بیشتر در سه مسیر پیش رفته‌اند: تبیین فلسفهٔ اعمال و اسرار عرفانی؛ بررسی کارکردهای سیاسی و اجتماعی؛ و مطالعهٔ فقهی یا تاریخی مناسک. رهبر در کتاب ابعاد سیاسی و اجتماعی حج، ولایت، رهبری، برائت، مبارزه با روحیهٔ استکباری و توان اقتصادی را در شمار کارکردهای حج آورده است (رهبر، ۱۳۸۱). جوادی آملی نیز در صهبای حج، پیوند ساحتهای عرفانی، اعتقادی، اجتماعی و سیاسی را در منظومهٔ واحد

مناسک نشان داده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹). در سطح مقاله، محمدی اشتهاردی (۱۳۷۲) به استفادهٔ پیامبر و امامان از موسم حج برای ابلاغ و اعتراض پرداخته، دهقانی (۱۳۹۴) ظرفیتهای حج برای وحدت، حل مشکلات مسلمانان و استکبارستیزی را از دیدگاه امام خمینی تحلیل کرده و علوی‌زاده (۱۳۹۶) حج را از منظر سرمایهٔ اجتماعی و گسترش روابط جهان اسلام بررسی کرده است. نجفی (۱۳۹۳) نیز پیوند آگاهی سیاسی، رشد فرهنگی و شکوفایی اقتصادی را برجسته ساخته است.

ضرورت پژوهش

حج بعنوان یکی از بنیادیترین شعائر اسلامی، در فرهنگ و اندیشه مسلمانان تنها مجموعه‌ای از مناسک عبادی نیست، بلکه مفهومی چندلایه با ابعاد اعتقادی، اخلاقی، عرفانی، اجتماعی و حتی سیاسی است. از همین رو، بازتاب آن در ادبیات فارسی نیز به توصیف ظاهری مناسک محدود نمانده و شاعران و نویسندگان فارسی‌زبان، مفاهیم و نمادهای مرتبط با حج، کعبه، احرام، طواف، عرفات، قربانی و سفر حج را در بیان اندیشه‌های اخلاقی، عرفانی و اجتماعی خود بکار گرفته‌اند. پژوهشهای انجام‌شده نیز نشان میدهد که حج در ادبیات فارسی از دیرباز موضوع آثار منظوم و منثور بوده و حتی پژوه‌های مستقلی درباره تأویلهای عرفانی آن صورت گرفته است؛ بااین‌حال، بخش قابل‌توجهی از این مطالعات بر جنبه‌های عرفانی و ادبی متمرکز بوده‌اند و ظرفیتهای اجتماعی، فرهنگی و تفسیری این مفهوم کمتر بصورت یکپارچه بررسی شده است.

از سوی دیگر، مطالعه دیدگاه مفسران معاصر درباره آیات و مفاهیم حج میتواند زمینه‌ای برای فهم چگونگی بازخوانی این فریضه در مواجهه با مسائل و نیازهای انسان معاصر فراهم آورد. تفاسیر معاصر قران کریم، از روشها و رویکردهای متنوعی همچون تفسیر قرآن به قرآن، روایی، عقلی، اجتماعی، ادبی و اجتهادی بهره گرفته‌اند و همین تفاوت رویکردها میتواند به تفاوت در برداشت از کارکرد و فلسفه حج بینجامد. ازاین‌رو، مقایسه و تحلیل دیدگاه مفسران معاصر درباره حج، افزون بر آشکار ساختن ظرفیتهای معنایی آیات مربوط به این فریضه، امکان شناخت مؤلفه‌هایی چون وحدت، برابری، خودسازی، مسئولیت اجتماعی، نفی تبعیض و شکلگیری هویت جمعی را فراهم میسازد.

اهمیت این رویکرد زمانی بیشتر میشود که بدانیم پژوهشهای روش‌شناختی درباره تفاسیر معاصر، بر ضرورت بازشناسی روشها و تفاوتهای تفسیری برای دستیابی به فهم دقیقتر از آیات تأکید کرده‌اند. بر این اساس، ضرورت پژوهش حاضر در آن است که با ایجاد پیوند میان بازتاب حج در ادبیات فارسی و خوانش مفسران معاصر از آیات حج، از مطالعه پراکنده و صرفاً توصیفی این مفهوم فراتر رود و به کشف شبکه‌ای از معناهای مشترک و متفاوت میان متن ادبی و متن تفسیری بپردازد. چنین پژوهشی میتواند نشان دهد که چگونه یک مفهوم دینی واحد، یعنی حج، در بستر ادبیات فارسی به نمادهایی چون کعبه، سفر، طلب، طواف، قربانی و رهایی تبدیل شده و در تفاسیر معاصر نیز با مفاهیمی چون توحید، وحدت امت، عدالت، خودسازی و مسئولیت اجتماعی پیوند یافته است. بنابراین، انجام این پژوهش از یک سو به تکمیل مطالعات میان‌رشته‌ای در حوزه ادبیات فارسی، قرآن‌پژوهی و مطالعات دینی کمک میکند و از سوی دیگر، با ارائه دیدگاهی تطبیقی و تحلیلی، میتواند بخشی از خلأ موجود در مطالعات جامع درباره جایگاه و کارکردهای چندگانه حج در فرهنگ و اندیشه اسلامی را پوشش دهد.

روش پژوهش

جستار حاضر از نوع کیفی و با روش توصیفی ـ تحلیلی و مقایسهٔ بینامتنی انجام شده است. در مرحلهٔ نخست، آیاتِ دارای دلالت مستقیم بر اجتماع حج، امنیت حرم، منافع، اطعام، منع جدال و اعلان عمومی استخراج شد. در مرحلهٔ دوم، تفسیرهای معاصر دارای گرایش اجتماعی از دو سنت شیعه و اهل‌سنّت بصورت هدفمند انتخاب شدند: المیزان، الکاشف و تفسیر نمونه از سنت شیعی؛ و المنار، تفسیر المراغی، فی ظلال القرآن و التفسیر المنیر از سنت اهل‌سنّت. ملاک انتخاب، صراحت در بیان کارکردهای فراتر از فقه مناسک و امکان مقایسهٔ مستند بود.

در مرحلهٔ سوم، از میان متون فارسی، نمونه‌هایی انتخاب شد که دست‌کم یکی از مؤلفه‌های تعریف‌شده را بطور روشن بازنمایی میکنند: قصیدهٔ ۱۴۷ ناصرخسرو برای رابطهٔ مناسک با یتیم، فقیر و اصلاح رفتار؛ دو قطعهٔ مولوی برای رفع مرزهای رنگ و قوم و برای مطالبه اثر اخلاقی از حج؛ غزل ۴۱۷۵ صائب برای نقد حاجیِ ستمگر و مصرف سرمایهٔ مردم؛ و رموز بیخودی اقبال برای مرکزیت کعبه و جمعیت امت. این نمونه‌گیری ادعای احصای همهٔ متون حج در ادب فارسی ندارد، بلکه میکوشد تنوع تاریخی و معناییِ نمایندگان شاخص را حفظ کند.لازم بذکر است واحد تحلیل در این پژوهش «مضمون» است، نه صرف واژهٔ حج یا کعبه.

بحث و بررسی

بنیانهای قرآنی و خوانش حج؛ دعوت همگانی، برابری و رفع امتیازهای بیرونی

قرآن کریم حج را پیش از آنکه صرفاً مجموعه‌ای از اعمال عبادی معرفی کند، آنرا نهادی توحیدی، تربیتی و اجتماعی میداند که ریشه در دعوت ابراهیمی دارد. در آیه ۲۷ سوره حج، خداوند به ابراهیم فرمان میدهد: «وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ»؛ بدین معنا که حج از همان آغاز، با «فراخوان عمومی» و حضور انسانهایی از مسیرها و سرزمینهای مختلف پیوند خورده است. در ادامه، قرآن یکی از فلسفه‌های این گردهمایی را چنین بیان میکند: «لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ» (حج: ۲۸)؛ یعنی مردم در این اجتماع بزرگ، شاهد و برخوردار از منافعی برای خویش باشند. میتوان معنای عامی برای واژه منافع در نظر گرفت که تمامی انواع خیر (مادی و معنوی) را شامل میشود (ر.ک شیرزاد، ۱۴۰۳: صص ۹ـ ۱۰). بنابراین، حج در منطق قرآن صرفاً کنشی فردی نیست، بلکه واجد ظرفیتهای گسترده انسانی و اجتماعی است. این معنا در آیه ۱۹۷ سوره بقره نیز با تأکید بر پرهیز از گناه، جدال و رفتارهای ناپسند در ایام حج تکمیل میشود: «فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ»؛ ازاین‌رو حج عرصه‌ای برای تمرین خویشتنداری، اخلاق و اصلاح رفتار انسانی نیز بشمار می‌آید. از سوی دیگر، قرآن کعبه را مرکز اجتماع و امنیت انسانها معرفی میکند: «وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا» (بقره: ۱۲۵). تعبیر «مَثَابَةً لِلنَّاسِ» نشان‌دهنده جایگاهی است که مردم بسوی آن بازمیگردند و در آن گرد می‌آیند؛ بنابراین کعبه در ساختار قرآنی، افزون بر قداست مکانی، کارکردی اجتماعی و وحدت‌آفرین دارد. همین معنا در آیه ۹۷ سوره مائده با تعبیری بسیار مهمتر بیان میشود: «جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ»؛ یعنی خداوند کعبه، خانه حرام، را مایه «قیام و قوام مردم» قرار داده است. از این منظر، کعبه را میتوان در خوانش اجتماعی قرآن، محور انسجام، انتظام و قوام جامعه مؤمنان دانست. این آیه ظرفیت مهمی برای تحلیل حج از منظر قدرت جمعی، هویت مشترک و وحدت اجتماعی دارد؛ زیرا کعبه فقط مقصد سفر فردی نیست، بلکه مرکزی است که گردآمدن انسانها حول آن بنوعی سامان‌یافتگی جمعی می‌انجامد.

همچنین قرآن در توصیف فلسفه حج، بر ذکر خدا، تقوا و بازگشت به حقیقت توحیدی تأکید میکند. در آیه ۳۷ سوره حج، درباره قربانی میفرماید: «لَنْ يَنَالَ اللّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ»؛ یعنی آنچه در این مناسک اصالت دارد، ظاهر عمل نیست، بلکه «تقوا» و تحول درونی انسان است. بنابراین، در خوانش قرآنی، حج همزمان سه ساحت را دربرمیگیرد: توحید و بندگی در ساحت اعتقادی، تزکیه و تقوا در ساحت فردی، و اجتماع و قوام امت در ساحت اجتماعی. بهمین دلیل میتوان گفت قرآن با قرار دادن کعبه در مرکز مناسک و فراخواندن انسانها از سرزمینهای گوناگون به یک اجتماع واحد، حج را به آیینی تبدیل میکند که در آن وحدت اعتقادی بوحدت اجتماعی و وحدت اجتماعی به قوام جامعه مؤمنان پیوند میخورد. محمد عبده در گزارش المنار، منع جدال را با نزاع و مفاخرهٔ قبایل در موسم حج مرتبط میداند و فلسفهٔ احرام را رها شدن از تفاخر و امتیازهای بیرونی میشمارد؛ بگونه‌ای که غنی با فقیر و فرودست با امیر همسان میشود. نتیجهٔ این تجربه از نظر او تصفیهٔ نفس، درک عبودیت و احساس برادری انسانی است (ر.ک رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ج۲:صص ۱۸۲–۱۸۴). اهمیت این تحلیل در آن است که برابری را از موعظهٔ ذهنی به تجربه‌ای جمعی و بدنمند تبدیل میکند.

در تفسیر نمونه نیز این برابری با مبارزه با تعصبات ملی و نژادی و شکستن حصار مرزهای جغرافیایی پیوند میخورد (ر.ک مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج۱۴:صص ۷۷–۷۹). پس مفسر شیعی و اصلاحگر سنّی، با تفاوت در زبان و زمینهٔ تاریخی، به نتیجهٔ نزدیک میرسند که وحدت توحیدی فقط با حذف عنوانهای مذهبی یا ملی حاصل نمیشود، بلکه مستلزم تعلیق امتیازهایی است که انسانها را به طبقات فرادست و فرودست تقسیم میکند.

وحدت، هویت جمعی و قدرت همبستگی

حج ریشه در آموزه‌های اسلامی دارد، چرا که نوعی بازنمایی اعمال حضرت ابراهیم و خاندانش است. این فریضه، یکی از مسائل اعتقادی رایج میان مسلمانان است که موجب وحدت و برادری میان جامعه جهانی مسلمانان میشود. از آیات قرآن کریم مشخص میگردد که حج فریضه‌ای مهم است که سبب رشد فردی و زمینه‌ساز تعاون و همکاری است. هر ساله میلیونها مسلمان از سراسر جهان بدون در نظر گرفتن ملیت، قومیت و موقعیت اجتماعی برای انجام دادن مناسک حج در مکه گرد هم می‌آیند. این عبادت جمعی اهمیت همکاری و همبستگی بین مسلمانان را برجسته مینماید (ر.ک رهبر، ۱۳۹۳:صص ۱۴۲ ـ ۱۴۳). در حقیقت «حج بمثابه مظهر قدرتمند وحدت میان مسلمانان است. در ایام حج همه زائزان جامه‌های سفید ساده‌ای به نام احرام میپوشند که تمایزات ثروت و موقعیت اجتماعی را در میان آنها از بین میبرد» (نادری و آذر شب، ۱۴۰۳:ص ۱۶۷). این وحدت در مناسک حج، زمینه شکل‌گیری همدلی و همزیستی میان مسلمانان با وجود تفاوتهای مذهبی و اجتماعی را فراهم میکند. «مسلمانان دارای فرق و مذاهب مختلفی هستند؛ بگونه‌ای که در ادای نماز، عبادات و... با هم متفاوت هستند. اما در مراسم حج با هم همزیستی مسالمت‌آمیز دارند و این به‌سبب احساس هویت جمعی است که در موسم حج شکل میگیرد. این همزیستی نه تنها بمعنای احترام به اقلیتهای قومی و دینی در دین اسلام، بلکه یکی دیدن هویت خود با دیگری است و از بعد خُرد شروع میشود و میتواند الگویی برای بُعد کلان‌تر آن در بین کشورها باشد. این همزیستی بطور اتفاقی رخ نمیدهد، بلکه بعلت برکات معنوی در حج است و با رشد همراه است» (نادری و آذر شب، ۱۴۰۳:صص ۱۷۵ ـ ۱۷۶). کعبه بعنوان قبله واحد مسلمانان و حج بعنوان بزرگترین همایش جهانی موحدان، نقش مهمی در ایجاد و استحکام همبستگی و اتحاد میان مسلمانان دارد(ر.ک علوی زاده، ۱۳۹۶:ص ۶۷). «حج بعنوان یک کنگره ملی در سطح جهانی موجب همبستگی هر چه بیشتر در زمینه‌های سیاسی مسلمانان جهان گردیده و قشرهای مختلف جوامع اسلامی را فشرده‌تر و متحدتر ساخته و مبادلات فکری و انسانی را در میان آنان تسریع

میکند» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ص ۷۶). در این خوانش، حج یک رسانهٔ انسانیِ سالانه و زیرساخت تولید آگاهی مشترک است. طباطبایی در تفسیر آیه ۲۸ سوره حج: لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ» (حج: ۲۸). اطلاق «منافع» را شامل هر امر دنیوی و اخروی میداند. در تبیین منافع دنیوی، از تجارت، سیاست، ولایت و تدبیر، رسوم و عادات و انواع تعاون اجتماعی نام میبرد. از نظر او، گردآمدن اقوام و امتهای گوناگون با یک کلمه، یک خدا و یک قبله، تفاهم و یاری متقابل می‌آفریند و اجتماعات جزئی را در اجتماعی گسترده و نیرومند ادغام میکند؛ زیرا راه حل مشکلات زندگی، تعاون است و راه تعاون، تفاهم (ر.ک طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج۱۴:صص ۲۹۹–۳۰۲). این صورتبندی یکی از صریحترین بیانهای سیاسی ـ اجتماعی حج در تفاسیر معاصر شیعه است.

سید قطب نیز حج را هم «موسم» و هم «مؤتمر» میخواند: موسم تجارت و عبادت، و همایشِ آشنایی، هماهنگی و همکاری. در این همایش، تفاوت نژاد، رنگ و وطن زیر پرچم عقیدهٔ واحد کم‌رنگ میشود و میلیونها مسلمان قدرتِ تجمع، وحدت و پیوند خود را بازمی‌یابند. او از مشورت، هماهنگی برنامه‌ها، وحدت نیروها و تبادل کالا، معرفت و تجربه سخن میگوید و عبارت «منافع» را پذیرای نیازهای هر نسل میداند: «فالحج موسم و مؤتمر. الحج موسم تجاره و موسم عباده. والحج مؤتمر اجتماع و تعارف، و مؤتمر تنسیق و تعاون. و هو الفریضه التی تلتقی فیها الدنیا و الآخره کما تلتقی فیها ذکریات العقیده البعیده و القریبه... اصحاب السلع و التجاره یجدون فی موسم الحج سوقا رائجه، حیث تجبی إلی البلد الحرام ثمرات کل شیء... من اطراف الأرض و یقدم الحجیج من کل فج و من کل قطر، و معهم من خیرات بلادهم ما تفرق فی أرجاء الأرض فی شتی المواسم. یتجمع کله فی البلد الحرام فی موسم واحد...» (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج۴:صص ۲۴۱۹–۲۴۲۰).

اشتراک المیزان و فی ظلال القرآن چشمگیر است: هر دو از تنوع قومی آغاز میکنند، وحدت قبله و عقیده را میانجی میدانند و بقدرت حاصل از اجتماع میرسند. تفاوت در نحوهٔ تأکید است؛ المیزان با زبانی فلسفی ـ اجتماعی سازوکار تبدیل اجتماع جزئی به جامعهٔ وسیع را شرح میدهد، حال آنکه سید قطب با واژگان جنبشی از کنفرانس، برنامه‌ریزی و سازمان‌دهی جهان اسلام سخن میگوید. این تفاوت بیش از آنکه مذهبی باشد، به سبک و گرایش تفسیری مربوط است. بر این اساس میتوان گفت که در همه این تفاسیر بر این امور تأکید میشود که: « وقتی گروه‌های مختلف با تفاوتهای عقیدتی و عملی {در عین داشتن اصول مشترک} در کنار یکدیگر قرار میگیرند و برای انجام مناسک بصورت مشترک و هماهنگ وارد عمل میشوند، روحیه تحملشان بالا میرود و این نقش مهمی در تشکیل امت واحد اسلامی دارد و در واقع زمینه‌سازی برای تشکیل امت واحد اسلامی است. در حقیقت حج نمونه کوچک امت واحده اسلامی است که بصورت مقطعی تشکیل میشود و هویت واحد امت اسلامی را عملاً بنمایش میگذارد» (معاونت امور روحانیون، ۱۳۸۷:ص ۵۵).

امنیت و نظم عمومی

امنیت یکی از مهمترین موضوعات مرتبط با حج و حرم الهی بشمار می‌آید. در این خصوص آمده: «مکه شهر امن الهی است و میتوان گفت یکی از حکمتهای حکم به امنیت حرم ابراهیمی، آن است که زائران در جوی امن و آرام به ادای مناسک عظیم حج بپردازند. در اینجا گفتنی است امنیت واقعی آنگاه بر افراد حاکم خواهد بود که آنان از جهات متعدد خود را در امنیت ببینند و از امنیت روانی برخوردار باشند. توجه به ذات ربوبی آنگاه بصورت واقعی تحقق می‌یابد که افراد احساس آرامش و امنیت روانی داشته باشند»(حیدری، ۱۳۹۸:صص ۴۷ ـ ۴۸). قرآن بیت

را «مثابةً للناس وأمناً» (بقره: ۱۲۵) مینامد و کعبه و ماه حرام و قربانی را مایهٔ قیام و پایداری زندگی مردم معرفی میکند: «جَعَلَ اللّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنّاسِ وَالشّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ ذَلِكَ لِتَعْلَمُوا أَنّ اللّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنّ اللّهَ بِكُلّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (مائده: ۹۷). امنیت حرم، هم امنیت بدنی و هم قاعده‌ای برای تنظیم رفتار است. منع رفث، فسوق و جدال در حج: «الْحَجّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنّ الْحَجّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجّ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللّهُ وَتَزَوّدُوا فَإِنّ خَيْرَ الزّادِ التّقْوَى وَاتّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» (بقره: ۱۹۷). نشان میدهد که جمعیت عظیم بدون خودمهاری زبانی و رفتاری نمیتواند به همبستگی برسد. خویشتنداری در این‌جا تمرینی موقت برای نظم موسمی نیست؛ الگویی فشرده از شهروندی اخلاقی است که در آن تحریک، تحقیر، نزاع و تجاوز بحقوق دیگران مهار میشود. « در حقیقت حرم، منطقه آزاد اسلامی و قرقگاه نمادین کبریایی در زمین است که افزون بر آدمیان ، دیگر جانداران، گیاهان و جانوران را نیز شامل میشود. همه در آنجا از نعمت امنیت برخوردار میشوند» (بافکار، ۱۳۹۱:ص ۵۷).

المنار، آیهٔ «جَعَلَ اللّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنّاسِ وَالشّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ ذَلِكَ لِتَعْلَمُوا أَنّ اللّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنّ اللّهَ بِكُلّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (مائده: ۹۷). را هم ناظر به پایداری امور دینی و تهذیب اخلاق و هم مربوط به مصالح معیشتی میداند. «حج در این تفسیر عبادتی روحی، بدنی، مالی و اجتماعی است که صدقه و قربانی در آن رابطهٔ غنی و فقیر را اصلاح و فراوانی جمعیت، رزق و تجارت را فعال میکند» (رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ج۷:صص ۱۱۸–۱۲۰). بدین‌ترتیب، امنیت از اقتصاد و اخلاق جدا نیست: حرمی امن است که در آن جان، آبرو، دسترسی و معاش مردم از خودخواهی و انحصار مصون بماند. «کارکرد حج در زمینه امنیت، معرفی الگویی فراگیر برای امنیت پایدار در جوامع اسلامی است. بر این اساس با توجه به تعهد خداوند به امنیت داشتن افراد در زمان حج بهترین زمان و مکان رونق اقتصادی و بازار بین‌المللی حج است» (شریعتی‌فرد و دیگران، ۱۴۰۱: ص ۳۴).

مراغی نیز در تفسیر آیات ۲۵ تا ۲۸ سوره حج که میفرماید: إِنّ الّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدّونَ عَنْ سَبِيلِ اللّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ، وَإِذْ بَوّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهّرْ بَيْتِيَ لِلطّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرّكّعِ السّجُودِ ، وَأَذّنْ فِي النّاسِ بِالْحَجّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلّ فَجّ عَمِيقٍ، لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللّهِ فِي أَيّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ» (حج: ۲۵ ـ ۲۸). بر عمومی بودن مسجدالحرام برای مؤمنان، منع صدّ مردم و پیوند منافع دینی و دنیوی تأکید میکند (ر.ک مراغی، ۱۳۶۵ق، ج۱۷:صص ۱۱۲–۱۱۴). زحیلی علاوه بر رضوان الهی، تجارت و بهره‌های قربانی، «تعارف» حاصل از اجتماع عظیم را مصداق منفعت میشمارد (ر.ک زحیلی، ۱۴۱۱ق، ج۱۷:صص ۱۹۴–۲۰۱). نقطهٔ مشترک این دو تفسیر آن است که اجتماع حج بخودی خود فضیلت نیست؛ فضیلت هنگامی پدید می‌آید که دسترسی عمومی، امنیت، آشنایی و مسئولیت اقتصادی در آن تحقق یابد.

عدالت و حمایت از محرومان

یکی از نمودهای اجتماعی حج، تأکید بر برابری و عدالت میان مسلمانان و تقویت مسئولیت آنان در قبال کاهش نابرابریهای اجتماعی و اقتصادی است. حضور مسلمانان با پیشینه‌ها و موقعیتهای متفاوت در آیینی مشترک، زمینه‌ای برای تقویت احساس برابری و همبستگی اجتماعی فراهم میکند. «حج بعنوان فریضه‌ای که تمامی

مسلمانان را فارغ از تفاوتهای نژادی، اقتصادی و اجتماعی در یک مکان جمع میکند، میتواند نماد برابری و عدالت باشد. در حج همه مسلمانان در برابر خداوند برابرند و این موضوع میتواند تأثیرات فرهنگی و اجتماعی مثبتی در جوامع اسلامی ایجاد کند. پژوهشها نشان دادهاند که حج بعنوان یک فریضه، میتواند به کاهش نابرابریها و ارتقای عدالت اجتماعی در سطح جوامع مسلمان کمک کند» (محمدی، ۱۳۹۴: ص ۱۴۹ و فرجی، ۱۴۰۳ : ص ۱۰۳). این برابری در مناسک حج میتواند از سطح تجربه فردی فراتر رود و به تقویت نگرش مسلمانان نسبت به ضرورت تحقق عدالت در زندگی اجتماعی نیز بینجامد «حج مسلمانان را به عدالت اجتماعی و اقتصادی ترغیب میکند و به آنها می‌آموزد که چگونه در رفع نابرابریهای اجتماعی نقش ایفا کنند» (زید، ۱۳۹۳: ص ۶۵). از سوی دیگر، توجه به عدالت اجتماعی در حج با تأکید بر حمایت از اقشار نیازمند و کاهش فاصله‌های اقتصادی میان افراد جامعه پیوند می‌یابد «حج بعنوان یک برنامه مذهبی و اجتماعی، مسلمانان را تشویق میکند که به نیازمندان کمک کنند و فقر را در جوامع اسلامی کاهش دهند» (صالحی، ۱۳۹۰: ص ۱۵). و دیگر آنکه حج «فرصتی است برای مسلمانان تا از مشکلات اجتماعی و اقتصادی دیگر مسلمانان آگاه شوند و برای حل این مشکلات راه‌حلهایی پیدا کنند» (صادقی، ۱۳۸۹:ص ۲۵). آگاهی از مسائل و نیازهای دیگر مسلمانان، میتواند زمینه را برای همدلی بیشتر و مشارکت در رفع مشکلات اقتصادی و اجتماعی آنان فراهم کند. «تشویق مسلمانان به کمک به نیازمندان و کاهش فقر، یکی از پیامهای اصلی حج است که میتواند به گسترش عدالت اقتصادی در جوامع اسلامی منجر شود. هر ساله در پایان مراسم حج، حاجیان گوسفند قربانی میکنند و در صورتیکه این موضوع بدرستی مدیریت شود میتواند نقش بسزایی در تأمین غذای {گوشت} نیازمندان داشته باشد» (فرجی، ۱۴۰۳: ص ۹۸). کنار هم آمدن «منافع» و «اطعام بائس فقیر» در آیه ۲۸ سوره حج مشهود است: « لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ» (حج: ۲۸). مانع آن است که منفعت فقط به سود شخصی حاجی تعبیر شود. در آیهٔ ۳۶ سوره حج «وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (حج: ۳۶)، نیز قربانی پس از ذکر خدا با فرمان اطعام «قانع» و «معتر» همراه است؛ در آیهٔ ۳۷ «لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ» (حج: ۳۷) نیز تصریح میشود که گوشت و خون قربانی به خدا نمیرسد، بلکه تقواست که ارزش دارد. بنابراین، سنجش قربانی نه با حجم مصرف، بلکه با جهت توحیدی و اثر اجتماعی آن انجام میشود.

مغنیه حج را عبادتی میداند که منافع دینی و دنیوی را یکجا گرد می‌آورد و در توضیح آیه، بر وجوب اطعام فقیر از قربانی تأکید میکند (ر.ک مغنیه، ۱۴۱۲ق، ج۵:صص ۳۲۲–۳۲۴). مراغی منافع دنیوی را تجارت رونق‌یافته و گردش کالا و منافع اخروی را عمل مرضیّ خدا میشمارد؛ زحیلی نیز تجارت، استفاده از قربانی و آشنایی مردم در اجتماع عظیم را کنار هم مینشاند. این سه خوانش نشان میدهد که اقتصاد حج در منطق تفسیر، بازار رها از اخلاق نیست. مبادله مجاز است، اما با ذکر خدا، منع اسراف، رعایت فقیر و برابری دسترسی محدود میشود.

از منظر اجتماعی، اطعام قربانی دست‌کم سه کارکرد دارد: نیاز فوری را کاهش میدهد؛ رابطهٔ عاطفی و اعتماد میان برخوردار و نیازمند میسازد و به ثروت یادآوری میکند که در فضای مقدس، حق عمومی از مالکیت خصوصی جدا نیست. از منظر سیاسی نیز میتواند الگویی برای اولویت‌دادن به گروه‌های آسیب‌پذیر در تصمیم‌گیریهای امت باشد. البته تبدیل این معنا به سیاست پایدار، نیازمند سازمان‌دهی عادلانه و جلوگیری از اتلاف است؛ نکته‌ای که شعر ناصرخسرو و نقد صائب، آن را بصورت معیار اخلاقی حج‌گزار مطرح میکنند.

حج بمثابهٔ عرصهٔ اعلان عمومی و برائت مسئولانه

حج افزون بر جنبه عبادی، بسبب گردهمایی گسترده مسلمانان، میتواند بستری برای انتقال پیامها و طرح مسائل مهم اجتماعی و سیاسی نیز باشد. «حج به زائران این امکان را میدهد که مسائل اجتماعی و سیاسی جوامع خود را با دیگر مسلمانان در میان بگذارند و با یکدیگر آشنا شوند. این آگاهی میتواند به ایجاد تحرکات اجتماعی مثبت و تلاش برای حل مشکلاتی مانند فقر، بیکاری و نابرابریهای اجتماعی منجر شود» (فرجی، ۱۴۰۳: ص ۱۰۵). در واقع این فریضه سیاسی اجتماعی« به مسلمانان این فرصت را میدهد که از وضعیت سیاسی و اجتماعی کشورهای مختلف اسلامی آگاه شوند و نظرات و تجربیات خود را به اشتراک بگذارند (خراسانی، ۱۳۹۷: ص ۶۳). از سویی دیگر «در حج مسلمانان می‌آموزند که باید در برابر ظلم و استبداد ایستادگی و برای حفظ اصول دینی خود مقاومت کنند» (زید، ۱۳۹۳: ص ۷۵). این رویکرد، حج را از یک مناسک فردی فراتر میبرد و آن را به عرصه‌ای برای تقویت روحیه جمعی مسلمانان در برابر بیعدالتی و سلطه تبدیل میکند.«حج میتواند بعنوان یک صدای جمعی در برابر ظلم و بیعدالتی عمل کند» (فرجی، ۱۴۰۳: ۱۰۱). حج زمینه‌ای فراهم میکند تا مسلمانان هویت دینی و فرهنگی خود را بیش از پیش تقویت کنند و در مواجهه با چالشهای جهانی از استواری و مقاومت بیشتری برخوردار شوند (ر.ک محمدی، ۱۳۹۲: ص ۳۶). در حقیقت «یکی از کارکردهای اساسی حج ارتقای بینش سیاسی مسلمانان است» (نجفی،۱۳۹۳: ص ۱۷۳). حج میتواند وسیله‌ای برای سامان‌بخشی به سیاست اسلامی و تقویت نظام سیاسی در جامعه اسلامی باش (ر.ک محمدی اشتهاردی ، ۱۳۷۲: ص ۴۵). آیات آغاز سورهٔ توبه نمونه‌ای تاریخی از کارکرد رسانه‌ای و سیاسی موسم حج‌اند: «بَرَاءَةٌ مِنَ اللّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللّهِ وَأَنّ اللّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ، وَأَذَانٌ مِنَ اللّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النّاسِ يَوْمَ الْحَجّ الْأَكْبَرِ أَنّ اللّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللّهِ وَبَشّرِ الّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (توبه: ۱ ـ۳). اعلان برائت در «یوم الحج الاکبر» بسبب حضور عمومی و امکان رساندن پیام به گروه‌های مختلف انجام شد. «اعلان برائت یکی از وقایع مهم تاریخ عصر رسالت است» (رهبر، ۱۳۸۱: ص ۱۰۵). چرا که «نیل به توحید ناب بدون نزاهت و تبری از هر گونه شرک و الحاد و انزجار از هر مشرک ملحد میسر نیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۹:ص ۵۸). المنار آن را ابلاغی صریح، علنی و عمومی دربارهٔ برائت از پیمانهای مشرکانی میداند که زمینهٔ نقض عهد را فراهم کرده بودند و حج اکبر را مناسبترین زمان برای تعمیم خبر معرفی میکند (ر.ک رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰:صص ۱۳۴–۱۳۶). بنابراین، حج در متن قرآن نه فقط محل وعظ خصوصی، بلکه میدان ارتباط سیاسیِ عمومی نیز بوده است.

بااین‌حال، «برائت» باید در پیوستار آیات ۱ تا ۴ سوره توبه خوانده شود: : «بَرَاءَةٌ مِنَ اللّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللّهِ وَأَنّ اللّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ، وَأَذَانٌ مِنَ اللّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النّاسِ يَوْمَ الْحَجّ الْأَكْبَرِ أَنّ اللّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللّهِ وَبَشّرِ الّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ،إِلّا الّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدّتِهِمْ إِنّ اللّهَ يُحِبّ الْمُتّقِينَ» (توبه: ۱ ـ۴). آیهٔ چهارم فرمان میدهد پیمان کسانی که از تعهد خود نکاستند و دشمنی را یاری نکردند تا پایان مدت رعایت شود. بر این مبنا، وجه سیاسی حج بر سه اصل استوار است: اعلام شفاف موضع؛ مقابله با شرکِ سلطه‌گر و پیمان‌شکن؛ و وفاداری به عهد با طرفِ وفادار. چنین قرائتی برائت را از نفرت قومی یا دینی جدا و به اخلاق مسئولیت و حقوق عمومی پیوند

میدهد. این دقت برای مقایسه با ادبیات فارسی مهم است؛ زیرا شعر کلاسیک نیز بیشتر با «ستم» و «نفس لئیم» مرزبندی میکند تا با هویت قومی انسانها.

بازتاب جنبه‌های سیاسی ـ اجتماعی حج در ادبیات فارسی

ناصرخسرو؛ از صحت مناسک تا مسئولیت در برابر یتیم و خلق

قصیدهٔ ۱۴۷ ناصرخسرو با بازگشت حاجیان آغاز میشود، اما بجای ستایش ظواهر سفر، گفت‌وگویی بازخواست‌گرانه ترتیب میدهد. شاعر از دوست حاجی خود میپرسد که در هر منزل چه دگرگونی رخ داده است. احرام باید به تحریم هرچه غیر خداست، عرفات به معرفت و انکار خودخواهی، رمی به بیرون افکندن عادات نکوهیده و مقام ابراهیم به تسلیم صادقانه بینجامد. در این نظام پرسش، اعتبار مناسک به اثر آن در منش انسان وابسته است، نه صرف حضور مکانی.

حاجیان آمدند با شاکر از رحمت خدای رحیم
جسته از محنت و بلای حجاز رسته از دوزخ و عذاب الیم
آمده سوی مکه از عرفات زده لبیک عمره از تنعیم
یافته حج و کرده عمره تمام بازگشته به سوی خانه سلیم
من شدم ساعتی به استقبال پای کردم برون ز حد گلیم
مر مرا در میان قافله بود دوستی مخلص و عزیز و کریم
گفتم او را بگو که چون رستی زین سفر کردن به رنج و به بیم ؟
بازگو تا چگونه داشته ای حرمت آن بزرگوار حریم؟
چون همی خواستی گرفت احرام چه نیت کردی اندر آن تحریم؟
جمله بر خود حرام کرده بدی هرچه مادون کردگار قدیم؟
گفت : نی ،گفتمش زدی لبیک از سر علم و از سر تعظیم؟
دیدی اندر صفای خود کونین شد دلت فارغ از جحیم و نعیم؟
گفت: نی، گفتمش چو گشتی باز مانده از هجر کعبه بر دل ریم
کردی آن جا به گور مر خود را همچنانی کنون که گشته رمیم؟
گفت: از این باب هرچه گفتی تو من ندانسته‌ام صحیح و سقیم
گفتم ای دوست پس نکردی حج نشدی در مقام محو مقیم
رفته‌ای مکه دیده آمده باز محنت بادیه خریده به سیم
گر تو خواهی که حج کنی پس از این این چنین کن که کردمت تعلیم

(ناصر خسرو قبادیانی،۱۳۶۸: قصیده ۱۴۷)

وجه اجتماعی قصیده در پرسش از قربانی آشکارتر است. ناصرخسرو گوسفند را برای «اسیر و یتیم» میبیند و بلافاصله قربانیِ نفس لئیم را شرط قرب الهی میخواند. اتصال این دو سطح مهم است: رسیدگی به محروم بدون مهار خودخواهی ممکن است به نمایشِ بخشندگی تبدیل شود، و ریاضت شخصی بدون سهم فقیر از معنای اجتماعی تهی میماند. بنابراین، شعر میان «اطعام بائس فقیر» و «تقوای قلوب» همان رابطه‌ای را برقرار میکند که در آیات ۲۸ و ۳۷ سوره حج دیده میشود: «لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ

مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ» (حج: ۲۸)، «لَنْ يَنَالَ اللّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ» (حج: ۳۷).

عارف حق شدی و منکر خویش — به تو از معرفت رسید نسیم؟
گفت «نی» گفتمش «چون می‌کشتی — گوسفند از پی یسیر و یتیم
قرب خود دیدی اول و کردی — قتل و قربان نفس شوم لئیم؟

(ناصرخسرو قبادیانی، ۱۳۶۸: قصیده ۱۴۷)

از دید سیاسی، قصیده حج ناصرخسرو، معیار مشروعیتِ منزلت دینی را مورد توجه قرار میدهد. ناصرخسرو بیان میکند عنوان «حاجی» تا هنگامی که به ترک ستم، خودخواهی و بی‌اعتنایی به نیازمند نینجامد، عملا سرمایه‌ای نمادین و بی‌محتواست. این نقد، در جامعه‌ای که سفر حج میتوانست منشأ اعتبار اجتماعی باشد، قدرت اخلاقی شاعر را در برابر نمایش منزلت فعال میکند. به زبان امروز، ناصرخسرو مناسک را به سازوکار پاسخ‌گویی تبدیل میکند: زائر باید نشان دهد که سفر مقدس چه تغییر قابل مشاهده‌ای در رابطهٔ او با ضعیفان ایجاد کرده است.

مولانا؛ برابری فراتر از رنگ و اخلاق همسایگی

در مثنوی، مولوی در ضمن بحث صورت و معنا، مرد راه حج را به همراهی دعوت میکند که عزم و آهنگ مشترک دارد، فارغ از اینکه هندو، ترک یا عرب و سیاه یا سفید باشد. در این ابیات، حج الگویی برای عبور از داوری بر پایهٔ رنگ و نشان ظاهری است. «هم‌آهنگی» جای «هم‌رنگی» را میگیرد؛ یعنی جماعت نه از یکسانی نژادی، بلکه از مقصد و ارادهٔ مشترک ساخته میشود:

مرد حجی، همره حاجی طلب — خواه هندو خواه ترک و یا عرب
منگر اندر نقش و اندر رنگ او — بنگر اندر عزم و در آهنگ او
گر سیاه‌ست او هم‌آهنگ توست — تو سپیدش خوان که همرنگ توست

(مولانا، ۱۳۷۰/ ج۱: ب ۲۸۹۴ـ ۲۸۹۶)

این نگاه با قرائت المنار از همسانی فقیر و امیر و با تأکید تفسیر نمونه بر مبارزه با نژادپرستی هم‌ارز است، اما دامنهٔ اخلاقی مولوی از جامعهٔ مسلمانان نیز فراتر میرود. ذکر «هندو» در کنار ترک و عرب نشان میدهد که ارزش همراه، بصورت هویتی او فروکاسته نمیشود. ازاین‌رو، شعر مولوی میتواند مانعی در برابر خوانش بسته و طردکننده از وحدت حج باشد: وحدت دینی زمانی اصیل است که انسان را برای دیدن عزم و حقیقت دیگری، و نه رنگ و برچسب او، تربیت کند.غزل «ای قوم به حج رفته کجایید؟» سویهٔ دیگری از همین نگاه را نشان میدهد.شاعر، معشوق را «همسایه و دیوار به دیوار» میخواند و از حاجیان نشانه‌ای عینی از باغ و دریای الهی میطلبد:

ای قوم به حج رفته کجایید؟ کجایید؟ — معشوق همین جاست، بیایید بیایید
معشوق تو همسایه و دیوار به دیوار — در بادیه سرگشته شما در چه هوایید؟

(مولانا، ۱۳۷۵: غزل ۶۴۸)

در این غزل، «همسایه» فقط تمثیلی عرفانی نیست؛ یادآور نزدیکترین قلمرو مسئولیت اجتماعی نیز هست. حاجی اگر از رنج انسان نزدیک خود غافل بماند، نشان سفر را به رفتار عمومی منتقل نکرده است. از این منظر، مولوی بُعد اجتماعی حج را به مراقبت روزمره پیوند میزند و از جدا شدن شکوه آیین از اخلاق همزیستی جلوگیری میکند.

صائب؛ تناقض میان عنوان حاجی و ستم به مردم

گرچه صائب را نباید مخالف اصل حج یا نکوهش‌کننده حاجیان بطور مطلق دانست؛ اما آنچه در یکی از مهمترین غزلیاتش در کانون انتقاد وی قرار میگیرد، گسست میان دینداری آیینی و اخلاق اجتماعی است.

گشتیم چون صبا به سراپای لاله زار — داغ نیافتیم که دل را خبر کند
چون عاملی که دل ز در خانه جمع کرد — حاجی ستم به خلق خدا بیشتر کند
در منزل نخست دل خویش میخورد — چون راهرو به توشه مردم سفر کند
در خلوت دل است تماشای هر دو کون — صائب چگونه سر ز گریبان بدر کند

(صائب تبریزی، ۱۳۶۴: غزل۴۱۷۵)

یا در بیت:

چون عاملی که دل ز درِ خانه جمع کرد — حاجی ستم به خلق خدا بیشتر کند

(همان)

شاعر با قرار دادن «حاجی» در کنار تصویر «عامل» ــ یعنی کسی که با جمع‌آوری مال از خانه‌های مردم سروکار دارد ــ میان منزلت ظاهری دینی و رفتار اجتماعیِ مبتنی بر منفعت‌طلبی و ستم تقابل ایجاد میکند. بدین ترتیب، حج در منطق معنایی بیت، هنگامی که به اصلاح رابطه انسان با دیگران نینجامد، نمیتواند بتنهایی نشانه کمال اخلاقی تلقی شود. تعبیر «خلق خدا» نیز اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا صائب معیار سنجش دینداری را از حوزه مناسک فردی بحوزه حق‌الناس و مسئولیت اجتماعی انتقال میدهد. بنابراین، مسئله اصلی شاعر نه نفی عبادت، بلکه نقد دینداری است که در سطح مناسک باقی میماند و در رفتار فرد با جامعه انعکاس نمی‌یابد. از سوی دیگر، کاربرد واژه «بیشتر» در مصراع «حاجی ستم به خلق خدا بیشتر کند» طنز انتقادی صائب را به اوج میرساند. انتظار طبیعی آن است که فرد پس از انجام سفری عبادی و تحمل مناسک حج، از تعلقات دنیوی فاصله گرفته و در رفتار اجتماعی به انسانی اخلاقی‌تر تبدیل شود؛ اما صائب با وارونه کردن این انتظار، تصویری پارادوکسیکال می‌آفریند که در آن، افزایش منزلت دینی نه‌تنها به کاهش ستم نمی‌انجامد، بلکه ممکن است با «ستم بیشتر» همراه شود. از این منظر، «حاجی» در غزل صائب یک فرد مشخص نیست، بلکه به تیپی اجتماعی و اخلاقی تبدیل میشود: انسانی که از سرمایه و اعتبار دینی برخوردار است، اما این سرمایه را در جهت اصلاح مناسبات انسانی بکار نمیگیرد. طنز صائب دقیقاً از همین فاصله میان چهره مقدس و کنش نامقدس شکل میگیرد و بدین‌گونه، شاعر مشروعیت اخلاقیِ دینداری را نه با عنوان و مناسک فرد، بلکه با نحوه رفتار او با «خلق خدا» میسنجد.این معنا با بیت پس از آن نیز تکمیل میشود:

در منزل نخست دل خویش میخورد — چون راهرو به توشه مردم سفر کند

(همان)

در اینجا نیز «توشه» که باید حاصل تلاش و دارایی مشروع مسافر باشد، در صورت تعلق به «مردم»، به نشانه‌ای از غصب و تجاوز به حق دیگران تبدیل میشود. بنابراین، سفر حج در دستگاه فکری و انتقادی صائب تنها زمانی واجد ارزش معنوی است که مسیر آن نیز همچون مقصدش پاک باشد؛ نمیتوان با توشه‌ای آلوده به حق‌الناس، انتظار دستیابی به تعالی معنوی داشت. از همین منظر، صائب با بهره‌گیری از طنز و پارادوکس، نوعی اخلاق اجتماعیِ دین‌مدار را در برابر دینداری صرفاً مناسکی قرار میدهد و نشان میدهد که عبادت، هنگامی که از عدالت، پرهیز از ستم و رعایت حقوق انسانها جدا شود، ممکن است به پوسته‌ای ظهری و حتی ابزاری برای کسب اعتبار اجتماعی

تبدیل گردد. نقد صائب را میتوان همسوی منع «فسوق» و «جدال» و نیز همسوی حق فقیر در قربانی دانست. سفر مقدس نمیتواند پوششی برای تعدی به مال، آبرو یا امنیت مردم باشد. اگر هزینه یا منزلت حج از فشار بر دیگران فراهم شود، صورت عبادت با مقصد آن تعارض پیدا میکند. این شعر به بحث سیاسی نیز راه می‌یابد؛ زیرا «عامل» و صاحب قدرت را با معیار حق خلق میسنجد و نشان میدهد که عنوان دینی، رفتار ستمگرانه را مشروع نمیکند.

اقبال لاهوری؛ کعبه، محور وحدت و قدرت مسلمانان

در اندیشه اقبال لاهوری، کعبه صرفاً یک مکان مقدس برای انجام مناسک فردی نیست، بلکه مرکز محسوس و عینی وحدت امت و نقطه‌ای است که افراد پراکنده را به یک «ما»ی جمعی تبدیل میکند. اقبال در رموز بیخودی، با تأکید بر مفهوم امت و پیوند میان افراد مسلمان، کعبه را نماد یک مرکز مشترک میبیند که تفاوتهای قومی، جغرافیایی و نژادی را در خود فرو میبرد و نوعی هویت جمعی فراتر از مرزهای سیاسی ایجاد میکند. از این منظر، کعبه یک «مرکز محسوس» است؛ یعنی وحدت امت تنها یک مفهوم ذهنی و انتزاعی نیست، بلکه در یک مکان مشخص و مشترک تجسد می‌یابد و مسلمانان در نسبت با آن، خود را عضوی از یک پیکر واحد درمی‌یابند. این مرکزیت، در اندیشه اقبال، مستقیماً با تولید قدرت جمعی ارتباط دارد. اجتماع مسلمانان در پیرامون یک قبله و مرکز واحد، فرد را از «خودی منفرد» به «خودیِ جمعی» پیوند میدهد و انرژی پراکنده‌ی افراد را در جهت یک اراده‌ی مشترک سامان میدهد. بنابراین حج و کعبه در «رموز بیخودی» اقبال لاهوری را میتوان از منظری اجتماعی و سیاسی نیز خواند: کعبه با ایجاد وحدت، همبستگی و احساس تعلق مشترک، زمینه شکل‌گیری قدرت امت را فراهم میکند. به تعبیر دیگر، اقبال کعبه را نه فقط محل عبادت، بلکه کانونی برای بازسازی هویت و اقتدار جمعی مسلمانان میداند؛ بهمین سبب، «کعبه» در شعر او از سطح یک مکان مقدس فراتر میرود و به نماد مرکزیت، وحدت، سازمان‌یافتگی و توان تاریخی امت اسلامی تبدیل میشود.عنوان بخش ۲۱ «رموز بیخودی» خود گویای مدعاست: «در معنی اینکه حیات ملیه مرکز محسوس میخواهد و مرکز ملت اسلامیه بیت‌الحرام است». او حیات ملت را به داشتن مرکز پیوند میزند و کعبه را رازدار، ساز و جانِ پیکر امت مینامد.

قوم را ربط و نظام از مرکزی — روزگارش را دوام از مرکزی
رازدار و راز ما بیت‌الحرم — سوز ما هم ساز ما بیت‌الحرم
ملت بیضا ز طوفش هم‌نفس — همچو صبح آفتاب اندر قفس

(اقبال لاهوری،۱۳۶۸:صص ۹۱ ـ ۹۲)

«مرکز» در این ابیات صرفاً نقطهٔ جغرافیایی نیست؛ نهادِ تولید جهت مشترک است. افراد و ملتهای پراکنده با گردش حول یک کانون، کثرت خود را از دست نمیدهند، بلکه از «حساب او» به وحدت میرسند. این بیان با تفسیر طباطبایی از تبدیل اجتماعات جزئی به جامعهٔ وسیع و با توصیف سید قطب از کنفرانس سالانهٔ جهان اسلام همپوشانی مستقیم دارد:

از حساب او یکی بسیاریت — پخته از بند یکی خودداریت
تو ز پیوند حریمی زنده‌ای — تا طواف او کنی پاینده‌ای
در جهان جان امم جمعیت است — در نگر سرّ حرم جمعیت است

(همان)

در واژگان اقبال، «جمعیت» هم گردهمایی و هم انسجام اجتماعی معنا میدهد. حیات امت به توان پیوند دادن اجزای پراکنده وابسته است و از دست دادن مرکز، رشته جمعیت را میگسلد. بنابراین، طواف نماد چرخش هماهنگِ اراده‌های گوناگون حول توحید و حرم، صورت محسوسِ حافظه و مقصد مشترک است.این نگاه با ملی‌گراییِ بسته تفاوت دارد. اقبال از «ملت اسلامیه» سخن میگوید، اما مرکز آن مرزی قومی یا سرزمینی نیست؛ قبله‌ای فراملی است که سیاه و سفید، عرب و عجم و شرق و غرب را کنار هم می‌آورد. ازاین‌رو، سیاست حج در شعر او سیاستِ همبستگی فرامرزی و مقاومت در برابر پراکندگی است، نه برتری قوم یا دولت معین.

جدول شماره(۱) تحلیل تطبیقی ادبیات فارسی و تفاسیر معاصر؛ مضامین و نسبتها(منبع: نگارندگان)

نوع رابطهٔ غالب	بازتاب در ادبیات فارسی	مبنای قرآنی و تفسیری	مضمون
هم‌ارزی با گسترش انسان‌شناختی در شعر	«خواه هندو خواه ترک و یا عرب» و ترجیح هم‌آهنگی بر هم‌رنگی در مثنوی	حج: ۲۵ و ۲۷؛ همسانی فقیر و امیر در المنار؛ نفی نژادپرستی در تفسیر نمونه	برابری قومی و طبقاتی
هم‌ارزی صریح و نهادی	«قوم را ربط و نظام از مرکزی» و «جان امم جمعیت است» در اقبال	اطلاق منافع در المیزان؛ حج به‌مثابهٔ همایش هماهنگی در فی ظلال	وحدت و هویت جمعی
تکمیل؛ تفسیر قاعده می‌دهد و شعر وجدان اخلاقی	طرد عادات ذمیم و نقد حاجیِ ستمگر نزد ناصرخسرو و صائب	بقره: ۱۲۵ و ۱۹۷؛ منع جدال و رعایت حرمت حرم در المنار	امنیت و مهار نزاع
هم‌ارزی نزدیک	«گوسفند از پی اسیر و یتیم» در قصیدهٔ ناصرخسرو	حج: ۲۸، ۳۶ و ۳۷؛ وجوب یا تأکید بر اطعام در الکاشف و التفسیر المنیر	عدالت و حمایت از فقیر
تفسیر صریحتر در رسانه و نهاد	مرکزیت حرم و هم‌نفسی ملت در اقبال	«منافع»، تعارف، مشورت و تبادل تجربه؛ اعلان عمومی توبه: ۳	ارتباط و کنش عمومی
برجستگی بیشتر در زبان ادبی	«پس نکردی حج» در ناصرخسرو، طلب نشان از باغ در مولوی و نقد صائب	پیوند تقوا با قربانی و منع فسوق؛ تقدم مقصد بر صورت	نقد مناسک‌گرایی

نقاط اشتراک بنیادین

نخستین اشتراک، پیوند توحید و اجتماع است. در تفاسیر، وحدت خدا و قبله، زمینهٔ تفاهم اقوام و تولید جامعهٔ

نیرومند میشود؛ در شعر اقبال نیز بیت‌الحرام «راز» و «ساز» ملت است. بدینسان، توحید مفهومی انتزاعی باقی نمیماند، بلکه در نظم حرکت بدنها، یکسانی پوشش، همزمانی اعمال و جهت مشترک صورت اجتماعی پیدا میکند. اشتراک دوم، نفی امتیازهای ظاهری است. المنار احرام را تجربهٔ برابری فقیر و امیر میخواند و تفسیر نمونه آن را عاملی علیه تعصب ملی و نژادی میداند. مولوی همین منطق را با جابجایی معیار از «رنگ» به «آهنگ» بیان میکند. تفاوت واژگانی نباید اشتراک ساختاری را پنهان کند: هویت معتبر نه امتیاز موروثی، بلکه جهت اخلاقی و عزم مشترک است.

اشتراک سوم، قرار گرفتن فقیر در متن مناسک است. آیه از حاجی نمیخواهد تنها قربانی کند؛ نیازمند را نیز در محصول قربانی شریک میسازد. ناصرخسرو با آوردن اسیر و یتیم، دامنهٔ این مسئولیت را گسترش میدهد و خودخواهی را مانع قرب حقیقی میشمارد. در هر دو حوزه، رابطهٔ خدا و انسان از رابطهٔ انسان با محروم جدا نیست.

اشتراک چهارم، مخالفت با خشونت و ستمِ بی‌قاعده است. منع جدال، امنیت حرم و وفای به عهد در قرآن، همراه با نقد حاجیِ ستمگر در صائب، سیاست حج را به اخلاق محدود میکند. بنابراین، نمایش قدرت مسلمانان اگر به تحقیر، نزاع یا نقض حق دیگری بینجامد، با منطق خود مناسک ناسازگار میشود.

تفاوت در سطح و کارکرد زبان

تفسیر موظف است نسبت ادعا را با لفظ آیه، سیاق و شبکه آیات روشن کند؛ ازاین‌رو، زبان آن توضیحی و هنجارساز است. برای نمونه، طباطبایی از اطلاق «منافع» به انواع سیاست، تدبیر و تعاون میرسد؛ زحیلی و مراغی مصادیق تجارت و تعارف را تفصیل میدهند؛ و رشید رضا اعلان برائت را در بستر عهد و ابلاغ عمومی توضیح میدهد. این زبان ظرفیت طراحی نهاد، برنامه و قاعده دارد.

شعر در مقابل، بیشتر بر تجربه، تخیل و داوری اخلاقی اثر میگذارد. ناصرخسرو با پرسشهای پیاپی، مخاطب را در مقام پاسخگویی مینشاند؛ مولوی رنگ و آهنگ را در برابر هم قرار میدهد؛ صائب تناقض عنوان حاجی و ستم را عیان میکند؛ و اقبال از مرکز و پیکر و جان برای محسوس ساختن وحدت بهره میگیرد. بنابراین، ادبیات کاری میکند که گزاره تفسیری به احساس شرم، همدلی، تعلق یا ارادهٔ جمعی تبدیل شود.

تفاوت دیگر به دامنهٔ سیاست مربوط است. در شعر کلاسیک، سیاست غالباً به نقد اخلاقِ صاحب منزلت و قدرت محدود میماند؛ اما تفاسیر معاصر و شعر اقبال از تبادل اطلاعات، مشورت، هماهنگی نیروها، مقاومت در برابر استعمار و بازسازی امت سخن میگویند. علت این تحول را باید در پرسشهای عصر جدید جست: فروپاشی خلافت، استعمار، ظهور مرزهای ملی، رسانه‌های جمعی و نیاز به نهادهای همکاری فراملی.

یافتهٔ نخست پژوهش این است که تقسیم حج به «عبادی» و «سیاسی ـ اجتماعی» تنها برای تحلیل سودمند است و در منطق متنها مرزی سخت میان آنها وجود ندارد. ذکر خدا، تقوا و قربانی از یک سو و اطعام، برابری و اجتماع از سوی دیگر، در یک زنجیرهٔ معنایی قرار گرفته‌اند. همین پیوستگی سبب میشود که سیاسی کردن حج بدون اخلاق، همان‌قدر تقلیل‌گرایانه باشد که خصوصی کردن آن و حذف امر عمومی.

یافتهٔ دوم، تقدم «اخلاق اثر» در ادبیات فارسی است. شعر نمیپرسد حاجی چند بار طواف کرده، بلکه میپرسد از طواف چه «نشانی» آورده است. نشانه میتواند ترک ستم، توجه به یتیم، دیدن همسایه، رهایی از امتیاز رنگ و قوم، یا پیوند با جمع باشد. این رویکرد برای ارزیابی سیاستهای مرتبط با حج نیز معنادار است: موفقیت فقط با شمار زائر، وسعت مراسم یا شدت شعار سنجیده نمیشود، بلکه با امنیت، کرامت، عدالت توزیعی، آگاهی و همکاریِ پایدار سنجیده میشود.

یافتهٔ سوم آن است که مذهب مفسر بتنهایی تفاوت دیدگاه را توضیح نمیدهد. المیزانِ شیعی و فی ظلالِ سنّی هر دو بر قدرتِ اجتماع، تفاهم و هماهنگی تأکید دارند؛ المنارِ سنّی و تفسیر نمونه شیعی هر دو برابری و نفی تفاخر را برجسته میکنند؛ الکاشف و التفسیر المنیر نیز در اطعام فقیر و جمع منافع مادی و معنوی به هم نزدیک‌اند. تفاوت مهمتر، میان گرایشهای لغوی ـ فقهی و رویکردهای اجتماعی ـ اصلاحی است.

یافتهٔ چهارم، نامتقارن بودن بازتاب «برائت» در دو حوزهٔ ادبی و تفسیری است. در تفاسیر معاصر، بسبب دلالت روشن(توبه: ۳) و تجربهٔ استعمار، برائت میتواند بصورت اعلان عمومی و مرزبندی سیاسی توضیح داده شود. در شعرهای منتخب کلاسیک، این مفهوم غالباً به زبان نفی نفس، ستم و صورت‌پرستی بیان میشود و کمتر به قرارداد یا روابط میان جمعهای سیاسی میرسد. اقبال این فاصله را با زبان مقاومت در برابر پراکندگی و از دست دادن مرکز کاهش میدهد، هرچند باز هم برائت را به تفصیل حقوقیِ آیات توبه صورتبندی نمیکند.

از این یافته‌ها میتوان الگویی دووجهی استخراج کرد. وجه نخست «ظرفیت نهادی» حج است: گردهمایی سالانه، دسترسی عمومی، امکان گفت‌وگو، تبادل اطلاعات و تجربه، کمک‌رسانی و اعلام موضع. وجه دوم «شرط اخلاقی» آن است: خودمهاری، نفی تفاخر، وفای به عهد، رعایت فقیر، احترام به دیگری و پرهیز از ستم. تفسیر معاصر وجه نخست را روشنتر میسازد و ادبیات فارسی وجه دوم را نافذتر میکند.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان داد که وجوه سیاسی ـ اجتماعی حج در پیوند میان آیات قرآن، تفسیر معاصر و ادبیات فارسی به شش محور اصلی سامان می‌یابد:

احرام و اجتماعِ فراگیر، برابری انسانها و تعلیق امتیازهای قومی و طبقاتی را به تجربه‌ای محسوس تبدیل میکند.وحدت قبله و مناسک، امکان شکلگیری هویت جمعی، تفاهم، مشورت و قدرتِ همبستگی امت را فراهم می‌آورد.امنیت حرم و منع جدال، سیاست حج را به خودمهاری، کرامت انسانی و نظم عمومی مقید میسازد.تجارت و منفعت اقتصادی در قرآن پذیرفته شده، اما با حق فقیر، اطعام، تقوا و منع بهره‌کشی محدود میشود.موسم حج ظرفیت رسانه‌ای برای ابلاغ عمومی و اعلام موضع سیاسی دارد؛ بااین‌حال، برائت باید همراه با وفای به عهد و مقابله با پیمان‌شکنی فهم شود.ادبیات فارسی، بویژه نزد ناصرخسرو، مولوی و صائب، صدق حج را با اثر آن در رفتار اجتماعی میسنجد و اقبال این اخلاق را به نظریهٔ مرکزیت کعبه و حیات جمعی امت پیوند میدهد.در جمع‌بندی نهایی، شعر و تفسیر دو سطح مکمل از معنای حج را میسازند. تفسیر نشان میدهد که چگونه از عموم «ناس»، اطلاق «منافع»، امنیت حرم، اطعام فقیر و اعلان حج اکبر میتوان اصولی برای اجتماع و سیاست استخراج کرد. شعر نشان میدهد که این اصول بدون دگرگونیِ منش حاجی بی‌اعتبار میماند. بدین‌ترتیب، حجِ اجتماعی ـ سیاسی نه افزودن امری بیرونی بعبادت، بلکه ظهور عمومیِ توحید است: توحیدی که در برابری، همبستگی، حمایت از محروم، وفای به عهد، نفی ستم و توان گفتگوی امت قابل مشاهده میشود.

مشارکت نویسندگان

این مقاله از رسالهٔ دورهٔ دکتری رشتهٔ علوم قرآن و حدیث مصوّب در دانشگاه آزاد اسلامی واحد یادگار امام خمینی(ره) استخراج شده است. سرکار خانم دکتر سیده فاطمه حسینی میرصفی راهنمایی رساله را بر عهده داشته‌اند و طراح اصلی این مقاله و نویسندهٔ مسئول بوده‌اند. جناب آقای دکتر سیدتقی کبیری بعنوان مشاور و

دانشجو آقای محمدعلی مشهدی، پژوهشگران این مقاله در گردآوری و تنظیم متن نقش داشته‌اند. در نهایت تحلیل محتوای مقاله حاصل تلاش و مشارکت تمامی پژوهشگران میباشد.

تشکر و قدردانی

نویسندگان بر خود لازم میدانند مراتب تشکر خود را از اساتید و کارکنان دانشگاه آزاد اسلامی واحد یادگار امام خمینی (ره) و مسئولین فرهیختهٔ نشریهٔ وزین سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی(بهار ادب) اعلام نمایند.

تعارض منافع

نویسندگان این مقاله گواهی مینمایند که این اثر در هیچ نشریهٔ داخلی و خارجی به چاپ نرسیده و حاصل فعالیتهای پژوهشی تمامی نویسندگان است و ایشان نسبت به انتشار آن آگاهی و رضایت دارند. این تحقیق طبق کلیهٔ قوانین و مقررات اخلاقی اجرا شده و هیچ تخلّف و تقلبی صورت نگرفته است. مسئولیت گزارش تعارض احتمالی منافع و حامیان مالی پژوهش بعهدهٔ نویسندهٔ مسئول است و ایشان مسئولیت کلیه موارد ذکر شده را بر عهده میگیرند.

REFERENCES

Al-Qur’an. Translation by Naser Makarem Shirazi.

Eghbal Lahori, Muhammad (1989). *Kolliyat-e Ash’ar-e Farsi-ye Mawlana Eghbal Lahori* [Collected Persian Poems of Mawlana Muhammad Iqbal Lahori], with an introduction and commentary by Ahmad Soroush, 4th ed. Tehran: Ketabkhaneh-ye Sanayi, pp. 91–92.

Bafkar, Hossein (2012). *Amoozeh-ha va Asar-e Ejtemaei-ye Hajj* [Teachings and Social Effects of Hajj]. Tehran: Mash‘ar, p. 57.

Javadi Amoli, Abdullah (2010). *A Draught from the Wine of Hajj*. Tehran: Mash‘ar, p. 58.

Heydari, Mojtaba (2019). “Hajj and the Psychological Security of Pilgrims.” *Miqat-e Hajj*, 28(106), pp. 45–65.

Khorasani, Ali (2018). *Siyasat va Jame‘eh-ye Eslami* [Politics and Islamic Society]. Tehran: Entesharat-e Olum-e Siyasi, p. 63.

Rashid Rida, Muhammad (1993–1994). *Tafsir al-Qur’an al-Hakim, al-Shahir bi-Tafsir al-Manar* [The Interpretation of the Wise Qur’an, Known as Tafsir al-Manar]. Beirut: Dar al-Ma‘rifah, pp. 118–120, 134–136, 182–184.

Rahbar, Mohammad-Taqi (2014). “Hajj-e Ebrahimi” [Abrahamic Hajj]. *Miqat-e Hajj*, 23(90), pp. 132–159.

_____ (2002). *Ab‘ad-e Siyasi va Ejtemaei-ye Hajj* [Political and Social Dimensions of Hajj]. Tehran: Mash‘ar, p. 105.

Zuhayli, Wahbah (1990–1991). *Al-Tafsir al-Munir fi al-‘Aqidah wa al-Shari‘ah wa al-Manhaj* [The Clear Interpretation of the Qur’an in Creed, Law, and Methodology], 2nd ed. Damascus: Dar al-Fikr, pp. 194–201.

Zayd, Yahya (2014). *Moqavemat dar Jahan-e Eslam* [Resistance in the Islamic World]. Cairo: Entesharat-e Moqavemat-e Eslami, pp. 65, 75.

Sayyid Qutb (1991–1992). *Fi Zilal al-Qur’an* [In the Shade of the Qur’an], 17th ed. Cairo: Dar al-Shuruq, pp. 2419–2420.

Shari‘at-Fard, Mojtaba; Khazaei, Ahmad-Reza; & Masoumi, Jamshid (2022). “The Economic Function of Hajj in the Development of Islamic Societies from a Jurisprudential Perspective.” *Motale‘at-e Feqh-e Eqtesadi*, 4(2), pp. 23–39.

Shirzad, Alireza (2024). “A Critical Review of the Views of Qur’anic Commentators on the Term *Manafi‘* in Verse 28 of Surah al-Hajj.” *Miqat-e Hajj*, 32(127), pp. 1–12.

Sadeghi, Faramarz (2010). *Eqtesad-e Eslami va Masael-e Jahani* [Islamic Economics and Global Issues]. Tehran: Pajuheshgah-e Eqtesad-e Eslami, p. 25.

Salehi, Ali (2011). *Eqtesad-e Eslami va Refah-e Omumi* [Islamic Economics and Public Welfare]. Tehran: Pajuheshkadeh-ye Eqtesad, p. 15.

Sa’ib Tabrizi, Muhammad-Ali (1985). *Divan-e Ghazaliyat* [Collection of Ghazals], edited by Mohammad Qahrman, 6 vols. Tehran: Elmi va Farhangi.

ahafi, Maryam-Sadat, et al. (2020). “A Study of the Transformations of Mystical Themes in Qur’anic Commentaries, with Emphasis on the Commentaries of Khwaja Abdullah Ansari and Safi Ali Shah.” Specialized Monthly Journal of Persian Stylistics of Poetry and Prose (Bahar-e Adab), Year 13, No. 7, Serial No. 53, pp. 95–117.

Tabataba’i, Sayyid Muhammad-Husayn (1993–1994). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur’an* [The Balance in the Interpretation of the Qur’an]. Beirut: Mu’assasat al-A‘lami lil-Matbu‘at, pp. 299–302.

Alavi-Zadeh, Sayyid Muhammad (2017). “Hajj and the Promotion of Social Capital in the Islamic World.” *Miqat-e Hajj*, 25(100), pp. 56–80.

Faraji, Ali-Akbar (2024). “The Function of Hajj in Addressing the Political and Social Problems of Muslims.” *Miqat-e Hajj*, 129, pp. 89–109.

Mohammadi Eshtihardi, Muhammad (1993). “Utilizing the Political Dimensions of Hajj.” *Miqat-e Hajj*, 1(4), pp. 45–52.

Mohammadi, Amir-Hossein (2013). *Amuzesh va Tarbiyat-e Dini-ye Mosalmanan* [Religious Education and Upbringing of Muslims]. Tehran: Entesharat-e Elmi va Farhangi, p. 36.

Mohammadi, Rahim (2015). “The Role of Hajj in Promoting Social Justice and Equality in Islam.” *Pajuheshhaye Eslami*, 8(4), pp. 102–119, p. 149.

Al-Maraghi, Ahmad Mustafa (1945–1946). *Tafsir al-Maraghi* [Al-Maraghi’s Interpretation of the Qur’an]. Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, pp. 112–114.

Deputy of Clerical Affairs, Office of the Supreme Leader’s Representative in Hajj and Pilgrimage Affairs (2008). *Pishdaramadi bar Farhangnameh-ye Asrar va Ma‘aref-e Hajj* [An Introduction to the Encyclopedia of the Mysteries and Teachings of Hajj]. Tehran: Mash‘ar, p. 55.

Mughniyah, Muhammad-Jawad (1991–1992). *Al-Tafsir al-Kashif* [The Illuminating Interpretation]. Qom: Dar al-Kitab al-Islami, pp. 322–324.

Makarem Shirazi, Naser (2008). *Eslam dar Yek Negah* [Islam at a Glance]. Qom: Madreseh-ye Emam Ali ibn Abi Talib (peace be upon him), p. 76.

Makarem Shirazi, Naser, et al. (1995). *Tafsir-e Nemuneh* [Sample Interpretation], Vol. 14. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, pp. 77–79.

Rumi, Jalal al-Din Muhammad (1991). *Masnavi-ye Ma‘navi* [The Spiritual Masnavi], edited and annotated by Mohammad Estelami. Tehran: Zavvar.

_____ (1996). *Kolliyat-e Divan-e Shams* [Collected Poems of the Divan of Shams], edited by Badi‘ al-Zaman Foruzanfar. Tehran: Negah.

Naderi, Mehdi & Azarshab, Mohammad (2024). “Hajj and the Collective Identity of the Islamic Ummah.” *Pajuheshnameh-ye Hajj va Ziyarat*, 9(24), pp. 157–185.

Nasir Khusraw Qubadiyani (1989). *Divan-e Ash'ar* [Collection of Poems], edited by Mojtaba Minovi and Mehdi Mohaghegh. Tehran: University of Tehran Press.

Najafi, Hafez (2014). "Hajj: A Factor in Cultural Flourishing, Political Awareness, and Economic Growth." *Miqat-e Hajj*, 23(89), pp. 170–180.

فهرست منابع فارسی

قرآن کریم. ترجمه آیت الله ناصر مکارم شیرازی.

اقبال لاهوری، محمد (۱۳۶۸). کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری، با مقدمه و شرح احمد سروش، چاپ چهارم. تهران: کتابخانه سنایی، صص ۹۱ ـ ۹۲.

بافکار، حسین (۱۳۹۱). آموزه‌ها و آثار اجتماعی حج. تهران: مشعر، ص ۵۷.

جوادی آملی. عبدالله. (۱۳۸۹). جرعه‌ای از صهبای حج. تهران: مشعر، ص ۵۸.

حیدری. مجتبی (۱۳۹۸). «حج و امنیت روانی حجاج». فصلنامه علمی ـ ترویجی میقات حج. سال ۲۸. شماره ۱۰۶، صص ۴۵ ـ ۶۵.

خراسانی. علی (۱۳۹۷). سیاست و جامعه اسلامی. تهران: انتشارات علوم سیاسی. ص ۶۳.

رشید رضا، محمد. (۱۴۱۴ق). تفسیر القرآن الحکیم، الشهیر بتفسیر المنار. بیروت: دارالمعرفة.صص ۱۱۸ـ ۱۲۰، ۱۳۴ ـ ۱۳۶، ۱۸۲ ـ ۱۸۴.

رهبر. محمد تقی (۱۳۹۳). حج ابراهیمی. میقات حج. شماره ۲۳ (۹۰)، صص ۱۳۲ ـ ۱۵۹.

_____ (۱۳۸۱). ابعاد سیاسی و اجتماعی حج. تهران: مشعر، ص ۱۰۵.

زحیلی. وهبه (۱۴۱۱ق). التفسیر المنیر فی العقیدة والشریعة والمنهج، چاپ دوم. دمشق: دارالفکر، صص ۱۹۴ ـ ۲۰۱.

زید. یحیی (۱۳۹۳). مقاومت در جهان اسلام. قاهره: انتشارات مقاومت اسلامی، ص ۶۵، ص ۷۵.

سید قطب (۱۴۱۲ق). فی ظلال القرآن، چاپ هفدهم. قاهره: دارالشروق، صص ۲۴۱۹ ـ ۲۴۲۰.

شریعتی‌فرد. مجتبی و دیگران (۱۴۰۱). «کارکرد اقتصادی حج بر توسعهٔ جوامع اسلامی از منظر فقهی». مطالعات فقه اقتصادی. ۴(۲).صص ۲۳–۳۹.

شیرزاد. علیرضا (۱۴۰۳). «نقد و بررسی آرای مفسران پیرامون واژهٔ منافع در آیهٔ ۲۸ سورهٔ حج». میقات حج، ۳۲(۱۲۷)،صص ۱–۱۲.

صادقی. فرامرز (۱۳۸۹). اقتصاد اسلامی و مسائل جهانی. تهران: پژوهشگاه اقتصاد اسلامی، ص ۲۵.

صالحی. علی (۱۳۹۰). اقتصاد اسلامی و رفاه عمومی. تهران: پژوهشکده اقتصاد، ص ۱۵.

صائب تبریزی، محمدعلی (۱۳۶۴). دیوان غزلیات. بکوشش محمد قهرمان. شش جلد. تهران: علمی و فرهنگی.

صحفی. مریم‌السادات و دیگران(۱۳۹۹).« سیری در دگرگونیهای مضامین عرفانی در تفاسیر قرآن با تکیه بر تفسیر خواجه عبدالله انصاری و صفی علیشاه». ماهنامه تخصصی سبک شناسی نظم و نثر فارسی(بهار ادب). سال سیزده. شماره هفتم. پیاپی ۵۳. صص ۹۵-۱۱۷.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۳ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، صص ۲۹۹ ـ ۳۰۲.

علوی‌زاده، سیدمحمد. (۱۳۹۶). «حج و ارتقای سرمایهٔ اجتماعی جهان اسلام». میقات حج، ۲۵(۱۰۰)،صص ۵۶–۸۰.

فرجی. علی اکبر (۱۴۰۳). کارکرد حج در رفع معضلات سیاسی ـ اجتماعی مسلمانان. فصلنامه میقات حج. شماره ۱۲۹. صص ۸۹ ـ ۱۰۹.

محمدی اشتهاردی، محمد (۱۳۷۲). «بهره‌گیری از ابعاد سیاسی حج». میقات حج، ۱(۴)، صص۴۵–۵۲.

محمدی. امیرحسین (۱۳۹۲). آموزش و تربیت دینی مسلمانان. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی. ص ۳۶.

محمدی. رحیم (۱۳۹۴). «نقش حج در ترویج عدالت اجتماعی و برابری در اسلام». مجله پژوهشهای اسلامی. ۸ (۴). ۱۰۲ ـ ۱۱۹، ص ۱۴۹.

مراغی، احمد مصطفی (۱۳۶۵ق). تفسیر المراغی. قاهره: مصطفی البابی الحلبی، صص ۱۱۲ ـ ۱۱۴.
معاونت امور روحانیون حوزه نمایندگی ولی فقیه در امور حج و زیارت (۱۳۸۷). پیش‌درآمدی بر فرهنگنامه اسرار و معارف حج. تهران: مشعر، ص ۵۵.
مغنیه، محمدجواد (۱۴۱۲ق). التفسیر الکاشف. قم: دارالکتاب الاسلامی، صص ۳۲۲ ـ ۳۲۴.
مکارم شیرازی. ناصر (۱۳۸۷). اسلام در یک نگاه. قم: مدرسه الام علی بن لی طالب (علیه السلام). ص ۷۶.
مکارم شیرازی، ناصر، و دیگران (۱۳۷۴). تفسیر نمونه، ج ۱۴. تهران: دارالکتب الاسلامیه، صص ۷۷ ـ ۷۹.
مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۰). مثنوی معنوی، تصحیح و شرح محمد استعلامی. تهران: زوار.
_____ (۱۳۷۵). کلیات دیوان شمس. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: نگاه.
نادری. مهدی و آذرشب. محمد (۱۴۰۳). حج و هویت جمعی امت اسلامی. پژوهشنامه حج و زیارت. سال نهم. شماره بیست و چهارم. صص ۱۵۷ ـ ۱۸۵.
ناصرخسرو قبادیانی (۱۳۶۸). دیوان اشعار. تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق. تهران: مؤسسهٔ انتشارات دانشگاه تهران.
نجفی. حافظ (۱۳۹۳). «حج، عامل شکوفایی فرهنگی، آگاهی سیاسی و رشد اقتصادی». میقات حج. ۲۳(۸۹)،صص ۱۷۰– ۱۸۰.

معرفی نویسندگان

محمدعلی مشهدی: دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، واحد یادگار امام خمینی(ره) شهرری، تهران، ایران.
(Email: *2992582761@iau.ir*)
(ORCID: 0009-0003-7045-0437)

سیده فاطمه حسینی میرصفی: گروه فلسفه، الهیات و معارف اسلامی، واحد یادگار امام خمینی(ره) شهرری، تهران، ایران.
(Email: *dr.mirsafi@iau.ir* (نویسنده مسئول)
(ORCID: 0000-0003-4297-9395)

سیدتقی کبیری: گروه فلسفه، الهیات و معارف اسلامی، واحد یادگار امام خمینی(ره) شهرری، تهران، ایران.
(Email: *kabiri.stk@iausr.ac.ir*)
(ORCID: 0000-0002-2462-8906)

COPYRIGHTS
©2021 The author(s). This is an poen access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited.

Introducing the authors

Mohammad Ali Mashhadi: PhD student in the Department of Quran and Hadith Sciences, YI.C., Shahr-e Ray, Tehran, Iran
(Email: *2992582761@iau.ir*)
(ORCID: 0009-0003-7045-0437)

Seyyedah Fatemeh Hosseini Mirsafi: Department of Philosophy, Theology and Islamic Studies, YI.C., Tehran, Iran
(Email: *dr.mirsafi@iau.ir* : Responsible author)
(ORCID: 0000-0003-4297-9395)

Seyyed Taghi Kabiri: Department of Philosophy, Theology and Islamic Studies, YI.C., Shahr-e Ray, Tehran, Iran
(Email: *kabiri.stk@iausr.ac.ir*)
(ORCID: 0000-0002-2462-8906)