

آشنایی با

پژوهشکده امام خمینی^(س) و انقلاب اسلامی

پژوهشکده امام خمینی^(س) و انقلاب اسلامی وابسته به مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(س) در سال ۱۳۷۵ با هدف پژوهش در جوانب مختلف حیات و اندیشه امام خمینی^(س) و انقلاب اسلامی ایران، تربیت محقق در این زمینه و معرفی دیدگاه‌های حضرت امام و نیز انقلاب اسلامی ایران در مجامع علمی داخل و خارج از کشور آغاز به کار کرد.

تأسیس این پژوهشکده که مرهون دوراندیشی و دلبستگی زنده یاد حجت‌الاسلام والمسلمین حاج سید احمد خمینی به آرمان‌ها و اندیشه حضرت امام بوده است، بر اساس موافقت قطعی شماره ۲۲/۵۵۱۸ مورخ ۷۴/۱۱/۳ شورای گسترش وزارت علوم تحقیقات و فناوری کشور صورت گرفته است.

اهم وظایف پژوهشکده:

انجام پژوهش‌های بنیادی و کاربردی در زمینه آرا و اندیشه‌های امام خمینی^(س) و شناخت انقلاب اسلامی و رشته‌های وابسته به آن‌ها؛

ایجاد ارتباط فعال و سازنده با سایر مؤسسات و جوامع علمی و پژوهشی در داخل و خارج از کشور؛
برگزاری همایش‌ها و مجامع علمی داخلی و بین‌المللی در موضوعات مرتبط با وظایف؛
اقدام در جهت گردآوری اسناد مدارک و منابع علمی داخلی و خارجی در زمینه فعالیت پژوهشکده؛
تألیف و ترجمه متون، و آثار و نشریات علمی - پژوهشی متناسب با اهداف پژوهشکده.

گروه‌های پژوهشی:

این پژوهشکده در حال حاضر دارای پنج گروه پژوهشی فعال به شرح زیر است:
گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، گروه عرفان اسلامی، گروه اندیشه سیاسی در اسلام، گروه تاریخ انقلاب اسلامی و گروه جامعه‌شناسی انقلاب.

پذیرش دانشجو:

این پژوهشکده هر سال از طریق آزمون، سراسری دوره‌های کارشناسی ارشد و دکتری برای رشته‌های فقه و مبانی حقوق اسلامی، عرفان اسلامی، اندیشه سیاسی در اسلام، جامعه‌شناسی انقلاب و تاریخ انقلاب اسلامی دانشجو می‌پذیرد.

نشانی پژوهشکده: تهران: بزرگراه تهران - قم حرم مطهر حضرت امام خمینی^(س)، ساختمان پژوهشکده امام خمینی^(س) و انقلاب اسلامی کدپستی: ۱۸۱۵۱۶۳۱۱۱ - صندوق پستی: ۱۸۱۵۵/۱۳۴



پژوهشنامه

سال بیست و سوم / شماره نود و سه / زمستان ۱۴۰۰
فصلنامه علمی امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی

- **امتیازات:** دارای رتبه علمی - پژوهشی بر اساس نامه شماره ۳/۴۷۱۹ مورخ ۱۳۸۶/۶/۵ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری / دارای ضریب تأثیر (IF) / نمایه شده در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)
- **صاحب امتیاز:** پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی
- **مدیر مسئول:** عباسعلی روحانی
- **سر دبیر:** سید محمد موسوی بجنوردی
- **قائم مقام سردبیر:** فاطمه طباطبایی
- **هیأت تحریریه:**

سید محمد موسوی بجنوردی استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی و اندیشه‌های امام خمینی (س)
پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی
علی محمد حاضری دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس
نحیفی حبیبی دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران
فاطمه طباطبایی دانشیار گروه عرفان پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی
سید مصطفی محقق داماد استاد گروه حقوق دانشگاه شهید بهشتی
حسین مهرپور استاد گروه حقوق دانشگاه شهید بهشتی
سید صدرالدین موسوی جشی دانشیار گروه اندیشه سیاسی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی

- **مدیر اجرایی:** سیده شهناز حسینی
- **مترجم:** سید صدرالدین موسوی
- **ویراستار:** سیده شهناز حسینی
- **حروفچین و صفحه‌آرا:** یوسف بهرخ
- **طراح جلد:** زهرا قربانی
- **لیتوگرافی، چاپ و صحافی:** مؤسسه چاپ و نشر عروج (تهران، خیابان انقلاب، مقابل دانشگاه تهران، شماره ۱۲۹۶، تلفن: ۶۶۴۰۴۸۷۳)
- **نشانی دفتر فصلنامه:** تهران، بزرگراه تهران - قم، حرم مطهر حضرت امام خمینی (س)، ساختمان پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی
کد پستی: ۱۸۱۵۱۶۳۱۱ - صندوق پستی: ۱۸۱۵۵/۱۳۴
- **دورنویس:** ۵۵۲۳۵۶۶۱ **تلفن:** ۵۱۰۸۵۵۰۷
- **وب سایت اینترنتی:** mags.ri-khomeini.ac.ir **پست الکترونیکی:** matin@ri-khomeini.ac.ir
- **بهای تک شماره:** ۱۰۰۰۰ ریال
- مطالب مندرج در پژوهشنامه متین لزوماً بیانگر دیدگاه‌های پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی نیست.
- نقل مطالب این پژوهشنامه با ذکر مأخذ آزاد است.
- پژوهشنامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

۱. موضوع مقالات باید در راستای هدف فصلنامه یعنی واکاوی اندیشه‌های حضرت امام خمینی و تحقیق و بررسی دربارهٔ انقلاب اسلامی باشد.
۲. مقالات علمی، پژوهشی، تحقیقی و مستند باشد.
۳. مقاله قبلاً در نشریه یا مجموعه مقالات سمینارها چاپ نشده یا در دست بررسی و چاپ نباشد.
۴. مقاله در قالب حداکثر ۸ هزار کلمه و در محیط WORD تنظیم شده باشد.
۵. چکیده فارسی حداکثر در ۱۸۰ کلمه و شامل موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج همراه با واژگان کلیدی (۱۰-۵) تنظیم گردد.
۶. معادل لاتین اسامی، مفاهیم و اصطلاحات مهم در پانویست هر صفحه درج شود.
۷. در ارجاعات مربوط به حضرت امام خمینی حتماً از صحیفهٔ امام به جای صحیفه نور و از کتاب‌های چاپ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام استفاده گردد.
۸. برای ارجاع به منابع در داخل متن به صورت (نام مؤلف سال انتشار: شماره صفحه) عمل شود.
۹. منابع در پایان مقاله بدین صورت ارائه شود:
 - **کتاب:** نام خانوادگی، نام نویسنده. (تاریخ انتشار) نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر، نوبت چاپ، تعداد مجلدات. (همین ترتیب در مورد کتب لاتین نیز رعایت گردد).
 - **مقاله:** نام خانوادگی، نام نویسنده. (تاریخ انتشار) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه (همین ترتیب در مورد مقالات لاتین نیز رعایت گردد).
 - **پایان‌نامه:** نام خانوادگی، نام نویسنده. (تاریخ انتشار) «عنوان پایان‌نامه»، (مقطع پایان‌نامه و رشته تحصیلی)، نام دانشگاه، نام دانشکده.
 - **منابع اینترنتی:** نام خانوادگی، نام. (تاریخ اخذ مطلب): نشانی کامل سایت.
 - **ارسال مقاله:** از طریق سامانه مجله

فهرست مطالب

- ۱ ارزیابی کیفی ترجمه عربی اشعار امام خمینی^(ره) بر اساس نظریه آندره لوففور
(مورد مطالعه: دیوان الإمام الخمينی از محمد علاء الدین منصور)
علی افضل، اکرم مدنی
- ۳۱ واکاوی خلل در نیت نماز و نسبت آن با قاعده لاتعداد بارویکردی بر نظرات امام خمینی^(ره)
فرحناز افضلی قادی
- ۵۲ اعتبارسنجی اراده در تحقق دلالت بارویکردی بر دیدگاه امام خمینی^(ره) در ماهیت دلالت
رضا پورصدقی، حسین جاویر
- ۸۱ پژوهشی پیرامون ولایت وصی در امر نکاح صغیر و صغیره بارویکردی بر آرای امام خمینی^(ره)
محمدحسن حائری، مرضیه زارع، فاطمه نجیبزاده
- ۱۰۲ عوامل جذب زنان به سازمان مجاهدین خلق ایران (۱۳۶۰-۱۳۵۷)
سید محمود سادات، مریم فتاحی
- ۱۲۹ تبیین نگرش آیه‌ای به عالم از دیدگاه امام خمینی و استنتاج دلالت‌های تربیتی آن
اکبر صالحی، فرامرز محمدی پویا، سینا ترکاشوند
- ۱۵۵ معنایابی استعاره «بت» در اشعار عرفانی حافظ و امام خمینی^(س)
عادل مقادریان، میثم حنیفی، مسلم محمودی
- ۱۸۶ چکیده مقالات به زبان انگلیسی



مقالات پژوهشنامه بر اساس ترتیب حروف الفبای
نام خانوادگی نویسندگان تنظیم شده است.

ارزیابی کیفی ترجمه عربی اشعار امام خمینی (ره) بر اساس نظریه آندره لوفور (مورد مطالعه: دیوان الإمام الخمينی از محمد علاء الدین منصور)

علی افزلی^۱

اکرم مدنی^۲

مقاله پژوهشی

چکیده: عرفان را با شعر و ادب پیوندی دیرینه است تا جایی که بیشتر چهره‌های سرشناس عرفان، از مشاهیر سپهر شعر و ادب نیز هستند و از آنجایی که آثار ایشان بارنگ خدایی عرفان آذین شده است، میراثی گرانبها از شعر و ادب برای ما به یادگار نهاده‌اند. پژوهش حاضر بر آن است با روش توصیفی-تحلیلی متن‌مدار، ترجمه عربی محمد علاء الدین منصور از دیوان اشعار امام خمینی را با محوریت الگوهای هفتگانه لوفور واکاوی نماید و ضمن ارزیابی کیفی این ترجمه، شمه‌ای از مقامات معنوی و ادبی امام را نمایان و غنای مشرب و اندیشه عرفانی ایشان را بیش از پیش بر همگان آشکار سازد. به این دلیل که اصطلاحات و واژگان عرفانی در غزلیات امام از بسامد بالایی برخوردارند و درک و فهم اشعار عرفانی ایشان کار دشواری است، ترجمه این اشعار به زبان عربی نیازمند توانمندی و اطلاعات چندبعدی بالایی مترجم در دو زبان مبدأ و مقصد است. نتایج این پژوهش نشان داد ترجمه عربی اشعار امام خمینی با ترجمه‌های تحت‌اللفظی، واجی، مقفی، تعبیر و موزون هم‌گرایی دارد، درحالی که رهیافت شعر سپید در ترجمه عربی به هیچ وجه امکان تطبیق ندارد.

کلیدواژه‌ها: امام خمینی، محمد علاء الدین منصور، دیوان الإمام الخمينی، آندره لوفور، ارزیابی ترجمه عربی.

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
E-mail: ali.afzali@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری مطالعات ترجمه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
E-mail: madani58@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۶/۱۱

پژوهشنامه متین / سال بیست و چهارم / شماره نود و چهار / بهار ۱۴۰۱ / صص ۳۰-۱

مقدمه

در میان چهره‌های برجسته شعر و عرفان، امام خمینی شخصیتی بارز است. اندیشه‌های عرفانی امام خمینی با تجلی در غزل ایشان اگرچه بر اصول شریعت و انجام فرایض تأکید دارد لکن آئینه تمام‌نمای طی مقامات طریقت و مشرب عرفانی امام در وادی عشق الهی است.

اشعار امام خمینی تبلور روح بی‌تاب وی در خلوت تنهایی با پروردگار خویش و راز و نیاز با معبود بوده است. به همین دلیل بعد از انتشار دیوان شعر ایشان به زبان فارسی، مترجمان درصدد ترجمه آن به زبان‌های دیگر برآمدند که زبان عربی یکی از آنهاست. از دیوان شعر امام خمینی تاکنون سه ترجمه به عربی انجام شده است:

۱. کتاب دیوان الإمام الخميني اثر دکتر محمد علاء‌الدین منصور که موضوع این مقاله است؛

۲. کتاب دیوان الإمام: أشعار الإمام الخميني از شاعر اهل سوریه غسان حمدان که در سال ۲۰۰۹ در لبنان توسط انتشارات تنویر چاپ شد؛

۳. کتاب رحلة ادبية في شعر الامام الخميني از شاعر ایرانی عباس حزب‌بوی که دوازده غزل را از چهار مجموعه شعر امام در قالب نظم به زبان عربی برگردانده است. نگارندگان در پژوهش حاضر برآنند ضمن معرفی ترجمه دکتر محمد علاء‌الدین منصور از شعر امام خمینی، با استفاده از نظریه آندره لوفور، میزان موفقیت مترجم را ارزیابی کنند.

۱. بیان مسئله

ترجمه شعر به‌طورکلی دشوارترین، طاقت‌فرساترین و احتمالاً ارزنده‌ترین شکل ترجمه به شمار می‌آید؛ زیرا دارای ارزش‌های خاصی به نام ارزش‌های زیبایی‌شناختی و بیانی است. کارکرد زیبایی‌شناختی شعر باید به زیبایی تصویرپردازی، استعاره‌ها و غیره تأکید کند درحالی‌که کارکردهای بیانی باید فکر، احساسات و عواطف نویسنده را به‌پیش ببرد.

شعر در موجزترین، خلاصه‌ترین و مشدّدترین حالت خود، نوشته‌ای است که زبانش عمدتاً ضمنی است و نه صریح و نیز محتوا و صورت به‌طور تفکیک‌ناپذیری درهم‌تنیده

می‌شوند. مونا بیکر^۱ این جمله معروف رابرت فراست^۲ «شعر آن است که در ترجمه از دست می‌رود» را به این دلیل نقل می‌کند تا دشواری ترجمه شعر را معلوم نماید (بیکر و سالدینا ۱۳۹۶: ۲۵۳).

رافل معتقد است یکی از دست‌نیافتنی‌ترین؛ اما درعین حال اساسی‌ترین خصوصیات شعر که مترجم ملزم به ترجمه آن است سبک موسیقایی یا ضرب‌آهنگ درونی آن است قطع نظر از این که آن شعر بحر صوری یا الگوی قافیه‌داری داشته باشد یا نداشته باشد (بیکر و سالدینا ۱۳۹۶: ۲۵۳).

مترجم باید به بهترین وجه تلاش نماید تا این مقادیر خاص را به زبان مقصد منتقل کند. باید توجه داشت که در ترجمه شعر، زبان بیش از یک هدف ارتباطی یا اجتماعی یا پیوندی دارد. این هدف که به عنوان «عنصر اصلی» ادبیات عمل می‌کند، همان عملکرد زیبایی‌شناختی است. مترجم نمی‌تواند هیچ‌یک از آن‌ها را در طی فرآیند ترجمه نادیده بگیرد.

نظریه هفتگانه آندره لوفور یکی از بهترین نظریه‌های نقد ترجمه شعر است. لوفور به‌جای اینکه به سراغ نظریه‌های ادبی و زبان‌شناختی گذشته برود، کار را برعکس کرد و معتقد بود ابتدا باید دید ترجمه‌ها چه مختصه‌هایی دارند و آنگاه این مختصه‌ها را در نظریه ادبی گنجانند (سرپرست و همکاران ۱۳۹۷: ۴۶). لوفور شعر را به‌عنوان متنی یکپارچه نگاه می‌کرد که در آن فرم، محتوا و مباحث زیبایی‌شناسی از نزدیک با هم در می‌آمیزند؛ اما همه موضوعات دارای ارزش ویژه خود هستند. وی در کتاب هفت استراتژی و یک طرح در ترجمه شعر به «فرآیند ترجمه» می‌پردازد و نه تنها در مورد فنون زبانی بحث می‌کند بلکه یک رویکرد توصیفی اولیه را با در نظر گرفتن تأثیرات بیرونی در ترجمه‌ها اتخاذ می‌کند.

در اشعار امام خمینی به‌ویژه در غزلیات ایشان، الفاظی آمده که معنای ظاهری آن منظور نبوده است. در آمیختگی زبان شاعرانه و بینش عرفانی چیزی پیشامدی نیست، بلکه از نسبت ذاتی این دو با یکدیگر برمی‌آید؛ زیرا نگرش عرفانی و تجربه شاعرانه هر دو بر بینش

1. Mona Baker

2. Robert Frost

شهودی و تجربه زیبایی یعنی مشاهده جمال طبیعت و جمال حق تکیه دارند. از این رو زبان شاعرانه درخورترین وسیله بیان برای ینش عارفانه است (آشوری ۱۳۹۷: ۱۸۴).

۱-۱. روش و سؤالات پژوهش

این پژوهش از نوع توصیفی - تحلیلی تطبیقی بوده و داده‌های آن بر اساس مدل هفتگانه لوفور مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است تا به سؤالات ذیل پاسخ قابل قبولی ارائه شود:

- رهیافت‌های هفتگانه لوفور تا چه اندازه قابلیت تطبیق بر ترجمه عربی منصور را داراست؟
- با توجه به مؤلفه‌های هفتگانه نظریه لوفور، منصور در کدام مؤلفه، عملکرد موفق‌تری داشته است؟

۱-۲. پیشینه پژوهش

پیشینه این پژوهش بر سه دسته کلی است:

دسته اول پژوهش‌هایی است که به شعر امام خمینی و تحلیل اندیشه‌های محتوایی آن پرداخته‌اند:

آثار غفوری فر و محسنی (۱۳۹۵)؛ قیوم‌زاده (۱۳۹۳)؛ مهدی‌پور (۱۳۷۹) و پیکان‌پور (۱۳۹۵) از آن جمله است.

دسته دوم پژوهش‌هایی را شامل می‌شود که یا به معرفی نظریه لوفور و بیان مبانی آن پرداخته‌اند و یا این نظریه را بر ترجمه یک اثر تطبیق داده‌اند که عبارتند از: بشیری و محمدی (۱۳۹۷)؛ سرپرست و همکاران (۱۳۹۷)؛ امامیان شیراز (۱۳۹۱).

دسته سوم آثاری است که به بازتاب نقش و جایگاه امام خمینی در جهان عرب پرداخته‌اند:

محکی‌پور و اسحاقیان درچه (۱۳۸۴)؛ سیمای امام خمینی در شعر معاصر عربی را بررسی کرده‌اند.

پایان‌نامه محمدی سیف‌آباد (۱۳۷۶)؛ شعر ادیبان عرب را که در وصف انقلاب و مدح و رثای امام و با تأثر و تألم عمیق از ارتحال جان‌گداز ایشان سروده و در آن به بیان

مافی الضمیر و عواطف پاک قلبی پرداخته‌اند، موضوع‌بندی نموده است. نزار (۱۳۶۳)؛ تجلی و بازتاب شخصیت امام خمینی و انقلاب اسلامی ایران در شعر عربی را تبیین کرده است. اما بررسی‌ها و جستجوی فراوان نگارندگان حاکی از آن است که هیچ تحقیق علمی تاکنون به نقد و بررسی ترجمه عربی اشعار امام خمینی نپرداخته و پژوهش حاضر در این راه پیشگام است.

۲. مبانی نظری پژوهش

۲-۱. مؤلفه‌های نظریه آندره لوفور^۱

نظریه آندره لوفور ازجمله نظریه‌های مطرح در ارزیابی کیفی ترجمه شعر است و قابلیت آن را دارد که در تحلیل ترجمه متون ادبی مورد استفاده قرار گیرد. لوفور در کتاب هفت راهبرد و یک طرح اولیه در ترجمه شعر^۲ بنا بر روش‌شناسی خاص حاکم بر ترجمه، الگویی هفت‌قسمتی برای ترجمه شعر ارائه داده که شامل: واجی یا آوایی^۳، تحت‌اللفظی^۴، موزون^۵، شعر به نثر^۶، قافیه‌دار^۷، شعر سپید^۸ و تعبیر یا تفسیر^۹ است. او تأکید دارد که در ترجمه شعر

۱. آندره آلفونز لوفور (André Alphons Lefevre) نظریه‌پرداز بلژیکی تبار (۱۹۴۵ - ۲۷ مارس ۱۹۹۶) بود که در رشته مطالعات ترجمه ادبیات تطبیقی دانشگاه اسکس و گنت آمریکا به تحصیل پرداخت. وی استاد مطالعات آلمانی دانشگاه آستین در تگزاس آمریکا بود. لوفور ایده ترجمه را به عنوان شکلی از بازنویسی توسعه داد، به این معنی که هر متنی که بر اساس متنی دیگر تولید می‌شود، قصد دارد آن متن دیگر را با ایدئولوژی خاصی یا شعری خاص و معمولاً با هر دو تطبیق دهد. ازجمله کتاب‌های وی در زمینه ترجمه می‌توان به فرهنگ، تاریخ؛ بازنویسی و دست‌کاری شهرت ادبی؛ ساخت فرهنگ‌ها و در ترجمه شعر به هفت راهبرد و یک طرح اولیه در ترجمه ادبیات، عمل و نظریه در چارچوب ادبیات تطبیقی اشاره کرد.

2. Translating Poetry: Seven Strategies and a Blueprint

3. Phonemic Translation

4. Literal Translation

5. Metrical Translation

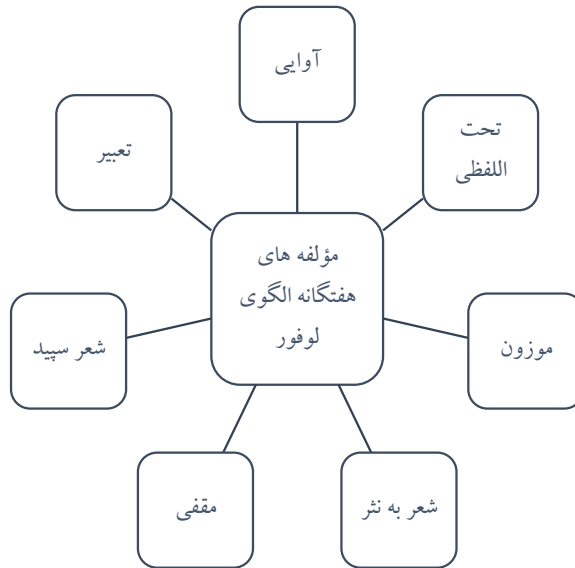
6. Poetry to Prose

7. Rhymed Translation

8. Blank Verse

9. Interpretation

باید به انواع مختلف سطح توجه کنیم: سطح واجی، سطح زبانی، سطح زیبایی‌شناسی و سطح فرهنگی. در شکل زیر نمای نهایی الگوهای هفتگانه لوفور در ترجمه شعر نشان داده شده است:



شکل ۱، نمای نهایی الگوی هفتگانه لوفور در ترجمه شعر

بنابراین شعر در ماهیت خود محصول عملکرد نقش شعری زبان است که در تولید اثر زبانی اصالت را به نحوه کاربست عناصر زبان می‌دهد و از طریق برجسته‌سازی عناصر زبانی با تغییر قواعد و الگوهای خودکار شده در زبان روزمره، از کاربست عناصر زبان آشنایی‌زدایی می‌کند. شعر با چنین ماهیتی در نمود خود به لحاظ ساختی، شکلی نظام‌مند از تعادل میان هنر سازه‌های زبانی است که در قالبی از انسجام آهنگین و معنایی نمود می‌یابد و درون‌مایه خاصی را ارائه می‌دهد (ناظمیان و حاج مؤمن ۱۳۹۶: ۱۵۵).

۲-۲. امام خمینی^۱ و شعر

دیوان شعر امام را اولین بار مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی در سال ۱۳۷۲ در ۴۳۸ صفحه منتشر کرد. اشعار آن عمدتاً در سبک عراقی سروده شده‌اند؛ اما الفاظ و اصطلاحات عصر جدید نیز در آن مشاهده می‌گردد که واژگانی ساده، صمیمی و روزمره در ادبیات معاصر است.

غزل‌های امام از نظر سبک، شیوه و نگارش اغلب تحت تأثیر غزلیات حافظ است. در معرفی اجمالی دیوان امام می‌توان گفت که از ۱۴۹ غزل عرفانی، ۱۱۷ رباعی، ۳ قصیده، ۲ مسمط و ۱ ترجیع‌بند و نیز قطعات و اشعار پراکنده دیگر تشکیل یافته است. زبان شعری امام نیز به نوعی اشارات و تلمیحات قرآنی به ویژه در غزلیات توأم با ایهام، اجمال و کنایات است و گاه چنان با ظرافت و نازک‌خیالی همراه گشته که بازیابی و فهم آن‌ها نیاز به دستی توانا در علوم قرآنی و ذوقی لطیف در شعر و ادب دارد (غفوری‌فر و محسنی ۱۳۹۵: ۱۲۵).

مقصد امام خمینی شعر و شاعری نبود بلکه شعر نیز جلوه‌ای از جلوه‌های روح بلند و متعالی ایشان بود. امام با بهره‌گیری وسیع از اصطلاحات عرفانی، در دورانی که این اصطلاحات از سوی برخی متشرعین مورد هجمه و در معرض تهمت بود، جانی تازه به عرفان بخشید و موجب تبرئه و احیای عرفان راستین گردید (مهدی‌پور ۱۳۷۹: ۱۹۳).

۲-۳. محمد علاء‌الدین منصور و دیوان الإمام الخمينی

محمد علاء‌الدین منصور مترجم مصری و استاد زبان‌های شرقی در دانشگاه قاهره است. وی ترجمه‌هایی از زبان فارسی به عربی در کارنامه خود دارد. از جمله: دیوان الإمام الخمينی؛ تاریخ الأدب فی ایران الجزء الثالث و الرابع؛ تاریخ ایران بعد الإسلام؛ مواظ سعدی الشیرازی و الشعر الإيراني الحديث.

منصور در سال ۲۰۰۴ م. دیوان اشعار امام خمینی را به عربی ترجمه نموده و در مقدمه

۱. سید روح‌الله موسوی خمینی (در شناسنامه سید روح‌الله مصطفوی: زاده ۱ مهر ۱۲۸۱ - درگذشته ۱۳ خرداد ۱۳۶۸). فقیه، عارف، فیلسوف، مرجع تقلید، رهبر انقلاب اسلامی ایران و بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران بودند.

ضمن شرحی بر زندگی امام به این نکته اذعان کرده است که اشعار امام خمینی صرفاً ابزاری برای تجلی افکار صوفیانه و عرفانی ایشان بوده که این اشعار را در خلوت با خدا و نیز به هنگام تفکر در اسرار آفرینش سروده است؛ زیرا که تفکر در اسرار آفرینش دغدغه متفکران فلاسفه و عرفاست. امام خمینی از شعرای عارفی مثل حافظ، شمس مغربی، عراقی و عطار تأثیر پذیرفته و در این میان تأثیر ایشان از شمس الدین حافظ شیرازی بارزتر است (منصور ۲۰۰۴: ۱۲ مقدمه). منصور هم چنین شرح اصطلاحات عارفانه غزلیات امام را در مقدمه به تفصیل گنجانده است.

۳. تطبیق مؤلفه‌های هفتگانه لوفور بر ترجمه غزلیات امام خمینی

۳-۱. ترجمه آوایی یا واجی

ترجمه آوایی در بازسازی ریشه‌شناختی واژه‌های مرتبط به یکدیگر و بازسازی نام‌آواها کارآمد است؛ اما درکل ممکن است معنا را از بین ببرد. واحد آوایی کوچک‌ترین بخش واژه است و دلالت آوایی با همایش مجموع تک آواهای واژه ایجاد می‌شود. این دلالت از قرار دادن آواها در یک ترتیب منظم پدید می‌آیند و معنی حاصل شده نه از خود آواها بلکه ناشی از همایش آواهای کلمه و رابطه آن‌ها با ریشه‌ای است که از آن مشتق شده‌اند. می‌توان گفت کلمات مشتق شده از یک ریشه با اصل معنایی که این کلمات بر آن وضع شده‌اند، مرتبط است (عکاشه ۱۳۹۶: ۴۲). این استراتژی بیشتر در زبان‌هایی که دارای عناصر واجی مشابه هستند مانند انگلیسی و فرانسوی، اعمال می‌شود، بنابراین بسیار نادر است.

الف- «ای جلوه‌ات جمال ده هرچه خو برو ای غمزه‌ات هلاک کن هرچه شیخ و شاب»
(امام خمینی ۱۳۷۲: ۴۷)

«یا من یمنح تجلیک جمال کل جمیل یا من تهلك غمزتک کل ذی شیب و شاب»
(منصور ۲۰۰۴: ۲۹)

کمیلی خراسانی در عرفان شیعی اعتقاد دارد «غمزه» در اصطلاح عرفان به دو معنا به کار رفته است:

۱. نگاه داشتن محبوب است سالک را، در دو حالت خوف ورجا با رساندن راحت پس از محنت و چشاندن محبت پس از راحت؛
۲. فیوضات و جذبه های قلبی.

«جلوه» نیز در عرفان کنایه از انوار الهی است که بر دل سالک تابیده و او را شیدا می کند (رضایی تهرانی ۱۳۹۳: ۷۸). با کمی تأمل در ترجمه مشاهده می شود که مترجم واژه «تجلیک» را به سبب هم ریشه بودن با «جلوه» استفاده کرده است. واژگان «جمال» و «غمزه» را هم عیناً و «تهلک» و «شباب» را از ریشه «هلاک» و «شاب» در ترجمه خود وارد ساخته است. ترجمه وی با تکرار حرف «جیم» نوعی آوای دل نشین و تداعی گر جلوه و جمال بر بیت مستولی ساخته است. این ترجمه ضمن پیروی از مؤلفه آوایی لوفور چون لفظ به لفظ ترجمه شده، ذیل مؤلفه تحت اللفظی نیز قرار می گیرد.

ب- «حاصل کون و مکان جمله ز عکس رخ توست پس همین بس که همه کون و مکان حاصل ما»
(امام خمینی ۱۳۷۲: ۴۵)

«حاصل الکون و المكان جميعاً من عكس وجهك إذن حسبن أن كل الكون و المكان حاصلنا»
(منصور ۲۰۰۴: ۲۷)

«گون» در عرفان به معنای هستی و وجود و نزد عارفان تمام موجودات را گویند و نیز جامع انسان کامل که مظهر تمام نمای حق است (سجادی ۱۳۷۰: ۶۷۲). بنا بر مؤلفه تحت اللفظی لوفور، مترجم واژه های «گون»، «مکان»، «عکس» و «حاصل» را عیناً در ترجمه وارد کرده و وفاداری به متن مبدأ را رعایت نموده است. از آنجا که این واژه ها خود عربی هستند، تکرار دل نشین حروف «کاف» و «نون» خودالفا کننده طنین زیبایی در شعر شده است و مترجم خواسته که از نظر آوایی نیز تفاوت محسوسی بین شعر اصلی و ترجمه عربی نباشد و از این طریق در انتقال شکل و محتوای شعر بدون کم و کاست به مخاطب موفق عمل کرده است.

۳-۲. ترجمه تحت اللفظی

یکی از شیوه‌های ترجمه است که در آن بر روی ساختار زبانی متن مبدأ تمرکز می‌شود. در این ترجمه به قواعد نشانه‌گذاری، کاربردشناختی و معنای ضمنی در زبان مقصد توجهی نمی‌شود و ترتیب واژه‌ها از ترتیبشان در متن مبدأ تبعیت می‌کند؛ اما چون زبان‌ها در کاربردهای مجازی واژگان و تعبیرات باهم تطابق ندارند، ترجمه هر کاربرد مجازی نمی‌تواند تحت اللفظی باشد وگرنه فرهنگ از روح زبان دور می‌گردد (سیدی ۱۳۸۶: ۲۰۴). از این رو مترجم با آنکه محتوای متن را می‌رساند؛ اما معنا را فدا می‌کند و اغلب نامأنوس است. ترجمه تحت اللفظی توان انتقال کیفیت شعری را ندارد و روابط درون‌متنی و بینا نشانه‌ای و حتی ماهیت نشانه‌ها تغییر می‌کند؛ بنابراین مترجم علاوه بر تسلط بر زبان مبدأ و مقصد باید با بافت خاص موجود در گفتمان شعر آشنا باشد و رمزگان‌های هر دو زبان را بشناسد (سجودی و کاکه‌خانی ۱۳۹۰: ۱۵۱). این ترجمه در شرایطی است که تأکید بر ترجمه کلمه به کلمه، حس و ساختار اصلی را تحریف می‌کند. این استراتژی ممکن است در زبان و فرهنگ هدف، غیرطبیعی و غیرمعمول به نظر برسد.

الف- «دادویداد که در محفل ما، رندی نیست که برش شکوه برم، داد ز بیداد کشم»

(امام خمینی ۱۳۷۲: ۱۵۴)

«العدل و الجور هما فی محفلنا لیساً خروجا فإلیه أشکو و من ظلمه أصرخ»

(منصور ۲۰۰۴: ۱۳۷)

در اصطلاح عرفا «رند» به معنی کسی است که جمیع کثرات و تعینات وجوبی ظاهری و امکانی و صفات و اعیان را از خود دور کند و سرافراز عالم و آدم شود که مرتبت هیچ مخلوقی به مرتبت رفیع او نمی‌رسد (سجادی ۱۳۷۰: ۴۲۶) امام در دیوان خود بارها از این اصطلاح بهره برده است؛ اما مترجم معنای بیت را به درستی دریافته و چنین برداشت می‌شود که ترجمه‌ای تحت اللفظی ارائه داده و معنا را فدای لفظ کرده است. این که مترجم عبارت «داد و بیداد» را به «العدل و الجور» ترجمه کرده، شاهی بر این ادعاست؛ زیرا فقط معنای اولیه را در نظر گرفته است. حال اینکه این عبارت در فارسی یک اصطلاح و

کنایه از دادو فریاد و شیون است.

ب- «من بخال لبت ای دوست گرفتار شدم چشم بیمار تو را دیدم و بیمار شدم»
(امام خمینی ۱۳۷۲: ۱۴۲)

«قد استأسرنی خال شفتک أيها الحبيب ورأيت عينك الناعسة الوسنانة فغلبني وسن المرض»
(منصور ۲۰۰۴: ۱۲۵)

در ادبیات عرفانی اصطلاح «خال» در نزد سالکان طریق و اهل ذوق، نقطه وحدت حقیقی و نیز کنایه از وحدت ذات مطلق است (سجادی ۱۳۷۰: ۳۳۶). «چشم» هم در اصطلاح عرفانی اشارت دارد به: ۱. شهود حق بر اعیان و استعدادات ایشان؛ ۲. جمال؛ ۳. صفت بصیری حق (سجادی ۱۳۷۰: ۳۰۲).

منصور در مصراع اول بیت با شیوه ترجمه لفظی، محتوای معنایی را به مخاطب رسانده است و تلاش کرده از لحاظ شکل و محتوا به متن اصلی نزدیک باشد؛ اما در مصراع دوم «چشم بیمار» را به «عين الناعسة الوسنانة» ترجمه کرده و «سن المرض» را هم به صورت افزوده تفسیری آورده است، درحالی که بیمار بودن چشم در اصطلاح عرفا کنایه از ناآرامی درونی سالک و به وجد آمدن بعد از مشاهدات است. ترجمه وی لفظ به لفظ محسوب می‌شود. چون مترجم باید بین آنچه از متن دریافت و انتخاب لفظ معادل ارتباط برقرار کند. در اینجا با توجه به این نکته که شعر ویژگی‌های متمایز خود را دارد، نمی‌تواند به ثمر خالص ارائه شود. در این روش هیچ جلوه آوایی تولید نمی‌شود اگرچه استعاره اصلی باقی مانده است.

ج- «بلبل از شوق لقایش پرزنان بر شاخ گُل گُل ز هجر روی ماهش پای در گِل آمده»
(امام خمینی ۱۳۷۲: ۱۴۲)

«درف الببل بجناحیه علی غصن الورد شوقاً للقیاه وقد حار الورد و عجز من هجر وجه البدری»
(منصور ۲۰۰۴: ۱۶۲)

مراد از «بلبل» در ادبیات عرفانی، عارفِ فانی است که مدام به ذکر حق و در فکر

اوست و از نفس اماره فارغ‌البال گشته به یاد حق تعالی مشغول است. «گل» نیز در باور عارفان یکی از بهترین لطایف عالم عرفان است که همواره به آن نظر داشته‌اند و برای اظهار اسرار و باورهای پنهان خود در تبیین تجلیات نزولی ظهوری و تجلیات صعودی شهودی، از آن بهره برده‌اند (مالیر ۱۳۹۶: ۳۷). گل و بلبل از قهرمانان همیشه حاضر شعر فارسی به‌ویژه غزل سعدی و حافظ است. «هجر» به معنای دوری از محبوب بوده که بر عاشق بسی تلخ است. مترجم مصراع اول شعر را کاملاً تحت‌اللفظی ترجمه نموده است.

در مصراع دوم «پای در گل» کنایه از گرفتار و حیران یا مقید و پای بند چیزی بودن است. مترجم مفهوم این مصراع را دریافته؛ ولی در انتخاب واژه‌های معادل دقت لازم را نداشته و به تعبیر روی آورده است. تعبیر و تفسیر شعر بر عهده خواننده است و در صورتی که مترجم خوانش و فهم خود را از شعر مبنای ترجمه قرار دهد، آزادی تفکر و خیال‌پردازی را از خواننده سلب خواهد کرد و این خلاف روح امانت‌داری در ترجمه است (پرهام ۱۳۷۹: ۱۹۸).

۳-۳. ترجمه موزون

پس از عاطفه که رکن معنوی شعر است، بهترین عامل و مؤثرترین نیروها، از آن وزن است. چراکه تخیل یا تهییج عواطف بدون وزن، کمتر اتفاق می‌افتد و اصولاً توقعی که آدمی از یک شعر دارد این است که بتواند آن را زمزمه کند، چون وزن نشاط و شوقی در شنونده برمی‌انگیزد که صورت‌های ذهنی را جان و جنبشی می‌بخشد و از آن حالتی بدیع در نفس پدید می‌آورد (شفیعی کدکنی ۱۳۶۸: ۴۷). محدودیت وزن، قافیه و موسیقی درونی یکی از موانع عمده در ترجمه شعر است؛ زیرا شعر عموماً بر وزن عروضی، قافیه و موسیقی متکی است که هیچ‌یک قابلیت ترجمه شدن را ندارند و در صورت ترجمه شدن مختل می‌شوند. باین حال یک ترجمه موزون می‌تواند با حفظ روح شعر، به ترجمه ارزش ادبی ببخشد.

الف- «صوفی و عارف از این بادیه دور افتادند / جام می‌گیر زمطرب که روی سوی صفا»
(امام خمینی ۱۳۷۲: ۳۹)

«قد ناء الصوفی و العارف من هذه البیداء فاحتسی الخمر من المطرب فهو هادیک إلى الصفاء»
(منصور ۲۰۰۴: ۲۱)

واژه «صوفی» عربی است و به معنای پیرو طریقه تصوف و پشمینه پوش است. «عارف» در اصطلاح عرفان به کسی می گویند که در شناخت سرچشمه هستی و حقایق آن، استدلال های عقلی را کافی نمی داند و علاوه بر استدلال های عقلی ریاضت های نفسانی را هم لازم می داند تا به واسطه این ریاضت ها دل به روی حقایق گشوده شود و حقایق را بالعیان مشاهده کند. ترجمه تحت اللفظی منصور در این بیت بسیار مشهود است؛ زیرا که واژگان صوفی، عارف، مطرب، صفا را عیناً وارد ترجمه کرده است. وی هم چنین به ترجمه موزون روی آورده و با استفاده از «البیداء» و «الصفاء» بیت را مقفی ساخته است. وزن عروضی این بیت، فاعلاتن فاعلاتن فاعلن (رمل مثنی محذوف) می باشد که وزن رایج غزل است.

ب- «فردوس و هر چه هست در آن قسمت رقیب رنج و غمی که می رسد از او از آن ماست»
(امام خمینی ۱۳۷۲: ۵۵)

«الفردوس و کل ما فیه هو عاذلنا و الألم و التعب الذی یصینا منه سعادتنا»
(منصور ۲۰۰۴: ۳۸)

رقیب در ادبیات عرفانی به معنای حافظ و نگهبان است (خرمشاهی ۱۳۹۶ ج ۱: ۳۳۵)؛ اما مترجم در یک چرخش فرهنگی، «رقیب» را «عاذل» به معنای سرزنشگر ترجمه نموده و اقتباس خود را منظور داشته است. وی کوشیده تا با قرار دادن دو واژه «عاذلنا» و «سعادتنا» بیت را مقفی سازد و بدین وسیله بر موسیقی شعر بیفزاید و نیز با رعایت وزن عروضی (فاعلاتن فاعلاتن فعلن) که وزن غالب غزل است، ترجمه را منظوم و موزون کند؛ بنابراین این ترجمه در زیرگروه سه مؤلفه تعبیری، مقفی و موزون قرار می گیرد.

۴-۳. ترجمه شعر به نثر

شاید این ترجمه معنا را برساند؛ اما طنین شاعرانه را به قربانگاه ساختار نثر می برد و هیچ گاه نتوانسته جایگزین اصل باشد؛ زیرا استفاده شاعر از صنایع ادبی بیانگر مهارت وی است و

در برگردان شعر به نثر این صنایع به خوبی ترجمه نمی‌شود. استفاده از ساختارهای موازی نیز یکی از نشانه‌های تسلط بر زبان مقصد است؛ اما در ترجمه شعر به هیچ وجه نباید ساختارهای موازی را فدای سایر اصول زبان مقصد جز اصول گرامری آن زبان کرد. به عبارت دیگر، رعایت الگوی جمله‌سازی در زبان مقصد تنها اصلی است که مقدم بر اصول دیگر، از جمله اصول زیباشناختی است (هاشمی ۱۳۷۳: ۸۶). ویژگی اصلی ترجمه نثر ترجیح معنی بر صورت بوده و در این حالت دغدغه اصلی مترجم معنا یا محتوای شعر است.

الف- «ذره‌ای نیست به عالم که در آن عشقی نیست بارک الله که کران تا به کران حاکم اوست»
(امام خمینی ۱۳۷۲: ۶۲)

«ليس من ذرة في العالم ليس بها عشق فبارك الله لأنه الحاکم من أقصى شرقها إلى أبعد غربها»
(منصور ۲۰۰۴: ۴۵)

لوفور معتقد است که مترجم در ترجمه به نثر ناچار است برای حفظ ارزش ارتباطی واژگان شعر اصلی، واژگان بیشتر و در نتیجه جمله‌های طولانی‌تر در ترجمه خود به کار برد که این امر به قیمت از دست دادن موسیقی شعر خواهد بود. ارزیابی اولیه شعر منتخب نشان می‌دهد که در اینجا مترجم از نثری روان و فصیح نزدیک به متن اصلی استفاده کرده؛ یعنی خود را مقید به آوردن قافیه نکرده است. در بیت اول غزل امام واژگان «ذره»، «عالم» و «عشق» آمده و مترجم نیز در ترجمه خود این واژگان را عیناً به کار برده و «تبارک» را نیز از ریشه «بارک» آورده است که عملکرد وی موفق بوده است. دو مؤلفه آوایی و تحت‌اللفظی نیز در مورد این ترجمه صدق می‌کند.

ب- «فارغ از خود شدم و کوس انا الحق بزدم همچو منصور خریدار سر دار شدم»
(امام خمینی ۱۳۷۲: ۱۴۲)

«فرغت من ذاتی و قرعت طبل انا الحق و اشتريت كالمنصور الحلاج مشنقة»
(منصور ۲۰۰۴: ۱۲۵)

«فارغ» در ادبیات عرفانی کنایه از کسی است که خود را از همه تعلقات و بهره‌های دنیوی رها کرده باشد (سجادی ۱۳۷۰: ۶۱۷). سالک مدهوش حضرت دوست، در این مرحله به بازگویی حقایق و دریافت‌های بلند خویش دست می‌یازد از آنجایی که عوام افشای آن دقایق و رموز را برنمی‌تابند و به لعن و طعن عارف می‌پردازند، عاشق صادق از خود گذشته، دار را سکوی معراج خویش قرار می‌دهد تا مرغ خوش‌الحان «من حقیقی‌اش» به قصد «روضه رضوان» اوج می‌گیرد. عارف در نهایت سیر و سلوک به بیخودی و فنا می‌رسد و «انا الحق» اقرار به یگانگی و یکتایی حق و رسیدن به وحدت است. آنگاه ندای انا الحق از دل انسان برمی‌آید که به فنا برسد؛ به اینکه عالم تجلی ذات و صفات خداوند است (عبادی و مصفا ۱۳۹۶: ۳). بر کوس کوفتن در فارسی کنایه از چیزی را افشا کردن است و «منصور» (حسین بن منصور حلاج، شاعر و عارف ایرانی قرن سوم هجری) عنوان نمادین انسانی است که به عرفان، خودانکاری و خدایینی رسیده باشد. در بیت فوق می‌بینیم که امام نیز متذکر شده‌اند که استفاده از ضمیر متکلم (من) بنا بر ضرورت است و به هیچ وجه به مفهوم شریک قائل شدن برای خداوند نیست؛ چرا که در ابتدای بیت، عبارت «فارغ از خود شدم...» را به کار برده‌اند. ملاحظه می‌شود که مترجم دست به دامان ترجمه تحت‌اللفظی شده و عبارت «قرعت الطبل أنا الحق» را به کار گرفته و شعر را به نثر شبیه ساخته است؛ اما برای واژه‌های خاص فرهنگی شعر اصلی چون «منصور حلاج» و «انا الحق» هیچ توضیحی حتی به صورت پانویس نیاورده است. چون هیچ دو زبان در نمایندگی از یک واقعیت اجتماعی یکسان نیستند. علاوه بر این، هیچ زبانی نمی‌تواند وجود داشته باشد، مگر اینکه با فرهنگ همگام شود (لوفور و بسنت ۱۳۹۴: ۱۴).

واژه «خریدار» در اینجا به معنای خواهان بودن است؛ اما مترجم همان معنای اولیه واژه را در نظر گرفته و به وادی ترجمه تحت‌اللفظی قدم نهاده است. در بعضی موارد که انتقال واژه جز از طریق شرح و بسط امکان‌پذیر نیست می‌توان روش‌های دیگری را در ترجمه به کار گرفت. استفاده از واژه فرهنگی دیگری که حداقل یکی از معناهای ضمنی واژه متن مبدأ را در زبان مقصد القا می‌کند، یکی از این روش‌هاست (معتمدی و نوارچی ۱۳۹۷: ۲۲۷).

ج- «سال‌ها می‌گذرد، حادثه‌ها می‌آید انتظار فرج از نیمه خرداد کشم»
(امام خمینی ۱۳۷۲: ۱۵۴)

«و تمر السنون و تتعاقب الحوادث و أنا أنتظر الفرج بقدم الربيع»
(منصور ۲۰۰۴: ۱۳۷)

مصراع دوم شعر شاید به اعتبار آن باشد که در ۱۵ خرداد سال ۱۳۴۲ فرهنگ انقلاب اسلامی؛ یعنی فرهنگ پیروزی خون بر شمشیر پایه‌گذاری شد؛ زیرا امام از یک‌سو در این تاریخ با اعتراض علنی و آشکار به حکومت پهلوی در شکستن فضای هراس و ناامیدی پیشگام بود و از سوی دیگر با نفی شیوه‌های خشن و رادیکال مبارزه، مسیر آگاهی‌بخشی مستمر به ملت را در پیش گرفت. امام امیدوارند در درون چنین فرهنگی، فرج امام زمان (عج) محقق شود. در آثار امام که خود شخصیتی جامع در حوزه اسلامی و اجتماعی است، شخصیت «منتظر» که به‌عنوان خلاصه اوصیا و خاتم آنان مطرح بوده و انسان کامل است، به شکل بدیع و با ویژگی‌های منحصر به فرد مطرح گردیده است (قیوم‌زاده ۱۳۹۳: ۱۳۹). در بسیاری از غزل‌های امام روح انتظار به صورت غیرمستقیم جریان دارد؛ اما می‌تواند معنی دیگری هم بدهد. در احادیث و روایات آمده که مرگ، فرج مؤمن است و با مرگ به لقاء الله می‌رسد که نهایت آرزوی یک مؤمن و عارف است. این است که مؤمنین و عارفین همیشه آماده مرگ‌اند و از آن به نیکی یاد می‌کنند. این شعر زیبای امام که با بیانی پوشیده به مقوله انتظار اشاره می‌کند، شاید نشانه‌ای از پیش‌آگاهی امام درباره مرگشان را با خود دارد، چرا که ارتحال امام نیز در آستانه ۱۵ خرداد ۱۳۶۸ رخ داد و با تاریخ حادثه عظیم ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ پیوند خورد. واژه «فرج» در این غزل ایهام دارد؛ یعنی هم به معنای کلی «گشایش» به کاررفته است و هم می‌تواند به‌عنوان کنایه‌ای ظریف به فرج حضرت صاحب‌الزمان (عج) قلمداد شود. وقتی فرهنگ‌ها به هم شبیه باشند، مترجم با هیچ مشکلی در ترجمه روبرو نخواهد شد. دلیل این امر این است که هر دو زبان برای جنبه‌های مختلف فرهنگ، معادل‌های مشابهی دارند، اما وقتی فرهنگ‌ها متفاوت باشند، دریافت یک معادل رضایت‌بخش بسیار دشوار خواهد بود؛ بنابراین خروج از این معضل، ترجمه مفاهیم فرهنگی به معنای واقعی کلمه است که باید با یادداشت‌های توضیحی نیز پشتیبانی شود. «خرداد»

اسم خاص است؛ اما مترجم نیمه خرداد را به اختیار خود «قدوم الربیع» ترجمه نموده و با چرخش فرهنگی از متن اصلی فاصله گرفته است. ترجمه وی شبیه به نثر شده است و ضمناً در ذیل مؤلفه تحت اللفظی نظریه لوفور نیز قرار دارد.

۵-۳. ترجمه مقفی

این نوع ترجمه به نوبه خود ابتکار و هنرنمایی در گستره ادبیات است و تنها کسانی که از ذوق شعری بالایی برخوردارند، از عهده آن برمی آیند در غیر این صورت بسیار متکلف و تابع سلیقه مترجم است؛ لذا وی به جای تبعیت از متن اصلی، از ضرورت های شعری و تنگنای قافیه تبعیت می کند در نتیجه این ترجمه چندان دقیق نیست. برخی معتقدند که قافیه در ترجمه شعر اجباری و مصنوعی است؛ زیرا قافیه و صورت کاملاً به هم پیوسته اند. در این استراتژی ممکن است به دلیل محدودیت هایی که با انتخاب ساختار به مترجم تحمیل می شود، محتوای شعر قربانی زیبایی صورت گردد.

الف- «جمله خوبان بر حُسن تو سجود آوردند این چه رنجی است که گنجینه پیر و بُرنا است»
(امام خمینی ۱۳۷۲: ۴۹)

«سجد كافة الحسان لحسنک و أنا أنتظر الفرج بقدم الربیع»
(منصور ۲۰۰۴: ۳۱)

«حُسن» در معانی اخلاقی و عرفانی بسیاری به کار رفته است. تحت هر یک از اجناس چهارگانه فضایل، انواعی از حسن ها وجود دارد که مربوط به همان فضیلت خاص خود است. حسن تعقل تحت جنس حکمت، حسن شرکت و قضا هر دو تحت جنس عدالت و حسن اخلاق (سجادی ۱۳۷۰: ۳۱۹).

ملاحظه می شود در مصراع اول غزل امام، دو واژه «حُسن» و «سجود» که عربی هستند، آمده و مترجم نیز در ترجمه خود با توجه به نزدیکی و قرابت معنای این واژه ها در فارسی و عربی، از دو واژه «سجد»، «الحسان» و «حسنک» بهره برده است. منصور بنا بر مؤلفه واجی لوفور در ترجمه این شعر، با استفاده مناسب از پیوند ریشه شناختی، دست به

انتخاب واژگان هم‌ریشه و هم‌آوا زده است. از نظر آوایی الگوهای وجود دارد که هیچ‌گاه در زبان عادی ضرورت پیدا نمی‌کنند. این الگوها عبارتند از وزن، قافیه، تکرار کلمات تک‌هجایی در بیت آخر و توالی کلماتی چند که دارای آوای همگون در موضع آغازین هستند. در شعر کاربرد الگوهای ویژه آوایی بی‌ارتباط با نوع پیام و سخن ادبی نیست و جزء پیام و یا مکمل پیام محسوب می‌شوند. به دلیل وجود این الگوها برای آفریدن پیام ادبی است که ترجمه شعر از زبانی به زبان دیگر بی‌نهایت مشکل و چه‌بسا غیرممکن است (لطفی پور ساعدی ۱۳۹۷: ۱۴۱).

در این بیت منتخب، مترجم طرح قافیه یعنی تکرار واژه «حسنک» را بدون از بین رفتن معنی نگه‌داشته است. مصراع اول کاملاً لفظ به لفظ، اما در مصراع دوم ترجمه تعبیری غالب است؛ زیرا بدون اشاره به واژگانی چون «رنجی» و «گنجینه» در شعر اصلی، بازآفرینی مترجم تا حدودی از ویژگی تعادل ترجمه‌ای دور شده و تعبیر خود را از مفهوم شعر بیان داشته است.

ترجمه تحت‌اللفظی نیز در مصراع اول این ترجمه قابل ردیابی است. در بعضی قسمت‌های شعر که معنای اولیه واژه مدنظر است، استفاده از این نوع ترجمه اجتناب‌ناپذیر است. یادآور می‌شویم که لوفور از روش ترجمه تحت‌اللفظی به‌عنوان یک استراتژی اساسی دفاع می‌کند که در درک متن موردنظر در خدمت مترجمان است.

ب- «مخلصان لب به سخن وا نکنند
توی شیطان زده و عشق خدا؟
برگن این ثوب ریایی، بس کن
نبری راه به‌جایی، بس کن»
(امام خمینی ۱۳۷۲: ۱۷۲)

«المخلصون لا يفوهون بالكلام
خلطت عشق الله بالشيطان
أيها المحتال تراءى بالزهد، كفاكا
ولا تهتدي إلى الهدى، كفاكا»
(منصور ۲۰۰۴: ۱۵۶)

سالکان راه خدا کسانی هستند که اراده نیرومند آنان آمیخته با خلوص نیت و برخاسته از انگیزه‌های الهی است به گونه‌ای که تنها اولیاء الله و بندگان خاص خدا به اخلاص کامل می‌رسند. در مقابل ریا یعنی خودنمایی و نفاق پیشه کردن و نهان داشتن خواسته‌ها، میل‌ها و حواس خود در پس نمای زاهدانه (آشوری ۱۳۸۱: ۲۹۰). ازاین‌رو امام توصیه به ترک ریا می‌کند. ملاحظه می‌شود که مترجم برای مقفی ساختن شعر، واژه «کفاکا» را در آخر هر مصراع در ترجمه عبارت فارسی «بس کن» تکرار نموده است. وی در ترجمه مصراع اول بیت اول، تحت‌اللفظی عمل کرده؛ اما در مصراع دوم به تعبیر و تفسیر روی آورده است. در بیت دوم نیز امام با استفهام انکاری، فاصله زیاد بین انسانِ مرید شیطان را با عشق خداوندی بیان می‌کند؛ اما مترجم مفهوم را به‌خوبی دریافته و تعبیر خود را بیان داشته است. همچنین راه به‌جایی نبردن در فارسی کنایه از کار بی‌فایده انجام دادن است که مترجم مفهوم آن را به تعبیر خود یعنی هدایت نشدن، به عربی برگردانده است؛ بنابراین وی از دو مؤلفه نظریه لوفور یعنی ترجمه مقفی و تعبیر نیز بهره برده است.

ج- «در بارگه دوست نبردیم و ندیدیم جز نامه سربسته به تقصیر و دگر هیچ عالم که به اخلاص نیاراسته خود را علمش به حجابی شده تفسیر و دگر هیچ» (امام خمینی ۱۳۷۲: ۷۴)

«لم نحمل و لم نرفی بلاط الحیب غیر رساله أفلت علی تقصیری لیس إلا و العالم الذی لم یتزین بالإخلاص لیس علمه غیر حجاب الجهل لیس إلا» (منصور ۲۰۰۴: ۵۷)

به گفته ابن عربی، عارف قرن هفتم، عالم هستی نشانه تجلی اسما و صفات خداوند است و همین اسما و صفات خود «حجاب» بین بنده و پروردگار است و سالک با پیمودن مقامات و احوال می‌تواند این حجاب را کنار زند و به قرب الهی دست یابد (حمزئیان و همکاران ۱۳۹۶: ۱۹). امام علم شخص عالمی را که اخلاص نداشته باشد، به حجاب بین او و خدا تفسیر می‌کند. در تحلیل این ترجمه می‌توان گفت که شامل سه مؤلفه ترجمه لوفور است. ابتدا لفظ به لفظ ترجمه نموده و سپس برای ایجاد قافیه، تکرار عبارت «لیس إلا» را

برگزیده است تا از نظر برونه زبان نیز ترجمه را به شعر اصلی نزدیک سازد که با حفظ معنا توانسته قافیه را هم پسمان کند. ترجمه «حجاب» را هم با افزودن «الجهل»، با تعبیر و تفسیر ارائه داده است.

۶-۳. ترجمه شعر سپید

این ترجمه به دلیل دارا بودن شعر سپید با انسجام و هماهنگی خاص، کیفیت ادبی متن را ارتقا می‌دهد. ولی لوفور معتقد است که مترجم برای انجام این ترجمه خواه پنج رکنی دوهجایی و یا صورت‌های آزادتر، باید به این مسئله پایبند باشد که تا حد ممکن متن را با الگوی شعر موزون همگام کند. مترجم می‌تواند از راهکارهای پذیرفته‌شده برای روان کردن متن و ناهمواری‌های جزئی استفاده کند. از جمله این راهکارها بلند کردن بیت‌ها و جمله‌هاست. این مورد تنها وسیله ایجاد یک انسجام نسبی نیست. بلکه مترجم می‌تواند یک رویکرد مخالف اتخاذ کند و گفته‌های متن مبدأ را خلاصه نماید (بشیری و محمدی ۱۳۹۷: ۱۵۰).

لوفور این استراتژی را بر اساس اشعار انگلیسی ارائه داده است و به دلیل این که ترجمه شعر به زبان عربی بر اساس شعر سپید پنج رکنی و دوهجایی امکان‌پذیر نیست، این رهیافت در ترجمه منصور منتفی است.

۷-۳. تعبیر و تفسیر

این ترجمه از تقلید و روایت متن اصلی به منظور دریافت آسان به بهای لطمه زدن به ساختار و بافت متن حاصل می‌شود. در این نوع ترجمه، لوفور اقتباس و بازآفرینی را پیشنهاد می‌کند. اقتباس موردنظر وی یعنی حفظ محتوای متن اصلی به همراه تغییر شکل آن است؛ اما بازآفرینی، سرودن شعر مترجم است که در درون‌مایه و عنوان با متن اصلی وجه اشتراک دارد. مترجم در روش تفسیر، محتوای شعر را حفظ کرده و صورت را تغییر می‌دهد؛ اما گرفتار محدودیت محتواست. می‌توان گفت که او شعر جدیدی خلق نمی‌کند. تفسیر آزادترین نوع استراتژی ترجمه در ترجمه شعر است. با استفاده از آن، مترجم مفاهیم اساسی شعر اصلی را استخراج و آن را بر اساس سبک خود بازآفرینی می‌کند.

الف- «کورکورانه به میخانه مرو ای هُشیار خانه عشق بَوَد جامه تزویر برآر
بازکن این قفس و پاره کن این دام از پای پَرزنان پرده دَران رو به دیار دلدار»
(امام خمینی ۱۳۷۲: ۱۲۴)

«لا تسرأيها المفيق إلى الحانة ضالاً بغير هدى فهای دارالعشق فأخلع رداء التزوير
افتح هذا القفص وحطم هذا الشرک عن قدمک و مزق طائراً حجبک وتوجه إلى دارالمحبيب»
(منصور ۲۰۰۴: ۱۰۷)

در مصرع اول «هُشیار» یک اصطلاح پرکاربرد در ادبیات عرفانی است که در اصطلاح مقام توحید و استقامت سالک و صحو اول را گویند (سجادی ۱۳۷۰: ۷۹۸). مترجم واژه «المفیق» را به طور مناسب به جای آن بکار برده است اما واژه «کورکورانه» را «ضالاً بغير هدى» ترجمه کرده که در اینجا مترجم مقصود متن را دریافته و آن را بازآفرینی کرده است. در بیت دوم امام گفته «پَرزنان» اما مترجم مفهوم این تعبیر را به خوبی دریافته است: زیرا مقصود از پر زدن در فارسی کنایه از خوشحالی کردن است.

از آنجایی که «پرده» در عرفان به معنای حاجب میان حق و بنده است (سجادی ۱۳۷۰: ۲۱۲) از این رو «پرده دَران» نیز به معنای برداشتن حجاب میان بنده عاشق و معشوق ازلی است و از پرده بیرون آمدن (کنار رفتن حجاب های وصال) مربوط به معشوق است که مترجم به خوبی از عهده ترجمه آن برنیامده و با در نظر گرفتن معنای اولیه واژه، از «مزق» استفاده نموده که تحت اللفظی است.

ب- «طَره گیسوی دلدار به هر کوی و دری است پس به هر کوی و در از شوق سفر باید کرد»
(امام خمینی ۱۳۷۲: ۷۹)

«طَره ذؤابة المحبوب فی کل ربع و باب فلا فوت إذن من الإرتحال شوقاً إلى کل ربع و باب»
(منصور ۲۰۰۴: ۶۲)

«زلف» در اصطلاح عرفان کنایه از مرتبه امکانی از کلیات، جزئیات، معقولات، محسوسات، ارواح، اجسام، جواهر و اعراض است (سجادی ۱۳۷۰: ۴۴۲). واژه «کوی» نیز در عرفان مقام عبودیت را گویند (سجادی ۱۳۷۰: ۶۷۴). آنچه از این ترجمه در وهله اول به چشم می‌آید، تحت‌اللفظی بودن آن است. مترجم عبارت «کل ربیع و باب» را در آخر آورده تا بیتی مقفی ارائه دهد؛ اما در مصرع دوم با رویکرد تعبیر، اقتباس خود از شعر را بیان داشته است.

البته باید در نظر داشت که تمام چرخش‌ها و تغییرات در ترجمه نشانگر تلاش مترجم برای انتقال معنا و محتوای متن اصلی شعر به مخاطبان عرب‌زبان بوده است.

ج- «به ساغر ختم کردم این عدم اندر عدم نامه به پیر صومعه برگو بین حسن ختام را»
(امام خمینی ۱۳۷۲: ۴۰)

«فلأنهیت بالكأس رسالتی هذه التي هي الفناء المحض فأتلها على شيخ الصومعة وأشهر حسن ختامي»
(منصور ۲۰۰۴: ۲۲)

واژه «ساغر» در ادبیات عرفانی کنایه از دل سالک است (زریاب‌خویی ۱۳۶۸: ۲۰۱). امام در این غزل حسن ختامش را وصول به مقام «عدم اندر عدم»؛ یعنی فنا و نیستی عارف دانسته و لقاءالله را طلب کرده است. مترجم نیز مفهوم این کنایه را به‌خوبی دریافته و از واژه «الفناء المحض» در معادل آن استفاده کرده و به اقتباس دست زده است. با استفاده از این رهیافت، مترجم مفاهیم اصلی شعر اصلی را استخراج و آن را براساس سبک خود بازآفرینی می‌کند.

د- «بهار شد در میخانه باز باید کرد به‌سوی قبله عاشق نماز باید کرد»
(امام خمینی ۱۳۷۲: ۸۰)

«نزلت مقدمة المصيف حميدة فتوجب فتح باب الحانة ولزم استقبال قبله العاشق للصلاة»
(منصور ۲۰۰۴: ۶۳)

یکی از اصطلاحات پربسامد در غزلیات امام «میخانه» است که به چند معنا در عرفان به کار می‌رود: ۱. باطن عارف کامل که منبع ذوق و شوق و معارف الهیه است؛ ۲. عالم لاهوت؛ ۳. خانه پیر و مرشد کامل؛ ۴. مجمع دوستان باصفا که در عشق محبوب واقعی گرفتار و از باده الهی سرمست، طریق مجاهدت می‌پیمایند (سجادی ۱۳۷۰: ۷۵۲). واژه «بهار» در عرفان به دو معنا به کار می‌رود: ۱. مقام علم؛ ۲. این اصطلاح به صورت بهار قدرت و بهار سرمدیات در شطحیات به کار رفته و مقام وجد و حال را اراده کرده است (سجادی ۱۳۷۰: ۲۰۴). با کمی تأمل در ترجمه منصور این مهم حاصل می‌شود که وی «بهار شد» را «نزلت مقدمة المصیف حمیده» ترجمه نموده است که بار معنایی فرارسیدن بهار را با خود ندارد و با افزوده تفسیری به بسط واژگانی و به تبع آن به تعبیر و تفسیر دست‌زده در صورتی که ضرورتی نداشته است و می‌توانست با واژگان کمتری، ترجمه قابل قبولی ارائه دهد.

«قبله» نیز از اصطلاحات پربسامد عرفانی است که به معنای محبوب و مطلوب حقیقی و توجه به ذات حق به کار می‌رود (سجادی ۱۳۷۰: ۶۳۶). از آنجایی که نماز ستون دین، عمود خیمه ایمان و محور جهان‌بینی توحیدی است، مراد از نماز در ادبیات عرفانی توجه به باطن حق، ملازمت در حضور، اقبال به سوی حق، اعراض از ماسوی الله، دوام مکاشفه با حق و مقام راز و نیاز است (سجادی ۱۳۷۰: ۷۷۱). از نگاه امام نیز، رسیدن به لقای حق برای تمامی بندگان خدا میسر است و برای رسیدن به آن باید سیر و سلوک داشت. در منظر امام، سِر نماز در خرق همه حجاب‌های ظلمانی و نورانی است. در مصراع دوم «نماز کردن» به معنای نماز به جای آوردن است. مترجم از «استقبال للصلاة» استفاده نموده که اشتباه است.

نتیجه‌گیری

شعر به عنوان یکی از انواع ادبیات، نسبت به بقیه متون ادبی، زیبایی خاصی دارد. در یک شعر، زیبایی نه تنها با انتخاب کلمات و زبان نمادین، بلکه با ایجاد آهنگ، قافیه، ردیف، اصطلاحات و ساختارهای خاص که ممکن است با زبان‌های روزانه مطابقت نداشته باشد، حاصل می‌شود.

به این دلیل که شعر امام خمینی نمایانگر صورت‌های ذهنی و مفاهیم عرفانی است و دریافت درست شعر ایشان رابطه‌ای تنگاتنگ با درک ماهیت و کاربردهای عرفان دارد

ترجمه آن به هر زبانی مستلزم توانمندی‌های فراوان مترجم است. نتایج بررسی ترجمه عربی محمد علاءالدین منصور از اشعار امام خمینی نشان می‌دهد که مترجم به ترجمه لغت به لغت اشعار اکتفا کرده است. تطبیق رهیافت‌های هفتگانه لوفور نشانگر آن است که اگرچه مترجم تأثیرات بیرونی را در خصوص فنون زبانی و رویکردهای توصیفی به‌منظور عملکردی موفق در ترجمه به کار گرفته؛ اما این راهبردها بیشتر جنبه‌های زیبایی‌شناختی ترجمه اشعار را مورد توجه قرار داده است. منصور در ترجمه شعر جایی که صورت و معنی در آن محدود می‌شود، به تفاوت‌های فرهنگی توجه نکرده است. در برخی غزل‌ها تحت فشار قافیه شعر بوده و معنا را فدای لفظ کرده است. بیشترین کاربرد رهیافت هفتگانه لوفور در ترجمه منصور، ترجمه تحت‌اللفظی و تعبیری بوده است و ترجمه مقفی، آوایی و موزون در رتبه‌های بعدی هستند. به دلیل این که ترجمه شعر به زبان فارسی و عربی بر اساس شعر سپید پنج رکنی و دوهجایی امکان‌پذیر نیست، رهیافت ترجمه شعر سپید هم در ترجمه منصور یافت نشد.

منابع

- آشوری، داریوش. (۱۳۸۱) *عرفان و رندی در شعر حافظ*، تهران: نشر مرکز.
- _____ (۱۳۹۷) *شعر و اندیشه*، تهران: نشر مرکز، چاپ نهم.
- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۲) *دیوان امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امامیان شیراز، ماهگل. (۱۳۹۱) *بررسی استراتژی‌های بکار رفته در ترجمه انگلیسی اشعار سهراب سپهری بر اساس چارچوب نظری لوفور*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز.
- بشیری، علی و اوئیس محمدی. (۱۳۹۷) «میزان کارآمدی رهیافت‌های لوفور در ترجمه شعر بین زبان عربی و فارسی»، *جستارهای زبانی*، دوره نهم، شماره ۴، پیاپی ۴۶، صص ۱۵۶-۱۳۷.
- بیکر، مونا و گابریلا سالدینا. (۱۳۹۶) *دایرة المعارف مطالعات ترجمه*، ترجمه حمید

کاشانیان، تهران: نشر نو.

- پرهام، سیروس. (۱۳۷۹) **گزیده اشعار والت ویتمن**، تهران: نشر مروارید.
- پیکان‌پور، مریم. (بی‌تا) «جلوه‌های مقاومت امام خمینی در شعر عرب و تأثیر مبارزات ایشان در بیداری اسلامی»، **کنفرانس بین‌المللی ادبیات و زبان‌شناسی**، صص ۱-۸.
- حمزئیان، عظیم، قدرت الله خیاطیان و سمیه خادمی. (۱۳۹۶) «تحلیل حجاب عرفانی از دیدگاه ابن عربی»، **پژوهش‌های ادب عرفانی**، سال یازدهم، شماره سوم، پیاپی ۳۴، صص ۴۴-۱۹.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۹۶) **حافظ‌نامه**، تهران: نشر علمی فرهنگی.
- زریاب خویی، محمد (۱۳۶۸): **آیین جام؛ شرح مشکلات دیوان حافظ**، تهران، انتشارات علمی.
- سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۰) **فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی**، تهران: طهوری.
- سجودی، فرزانه و فرناز کاکه‌خانی. (۱۳۹۰) «بازی نشانه‌ها و ترجمه شعر»، **فصلنامه زبان پژوهشی**، دانشگاه الزهراء^(س)، سال سوم، شماره ۵، صص ۱۵۳-۱۳۳.
- سرپرست، فاطمه، عبدالعلی آل‌بویه لنگرودی و محسن سیفی. (۱۳۹۷) «نقد و بررسی ترجمه شعر عرفانی با رویکرد نظریه لوفور (بررسی موردی ترجمه محمد الفراتی از غزلیات حافظ)»، **پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی**، سال ۸، شماره ۱۸، صص ۶۵-۳۹.
- سیدی، سید حسین. (۱۳۸۶) **معناشناسی**، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی، چاپ دوم.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۶۸) **موسیقی شعر**، تهران: انتشارات آگاه، چاپ دوم.
- عبادی، رسول و پریسا مصفا. (۱۳۹۶) «مضامین و اصطلاحات عرفانی در اشعار عربی متصوفه»، **نهمین همایش ملی پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی**، دانشگاه بیرجند و انجمن علمی زبان و ادبیات فارسی.
- عکاشه، محمود فتحی. (۱۳۹۶) **درآمدی بر معناشناسی عربی**، با ترجمه عدنان طهماسبی، جواد اصغری و جعفر قمری، تهران: جهاد دانشگاهی.
- غفوری‌فر، محمد و طاهره محسنی. (۱۳۹۵) «بررسی تأثیر قرآن کریم در غزلیات امام

- خمینی با رویکرد بینامتنیت»، پژوهشنامه متین، سال بیستم، شماره ۷۹، صص ۱۴۰-۱۲۵.
- قیوم‌زاده، محمود. (۱۳۹۳) «سیمای منتظر و حکمت انتظار در اشعار عرفانی امام خمینی»، پژوهش‌های اعتقادی-کلامی، سال چهارم، شماره ۱۳، صص ۱۳۹-۱۵۳.
- لطفی‌پور ساعدی، کاظم. (۱۳۹۷) در آمدی به اصول و روش ترجمه، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوازدهم.
- لوفور، آندره و سوزان بسنت. (۱۳۹۴) چرخش فرهنگی در مطالعات ترجمه، ترجمه مزدک بلوری، تهران: نشر قطره، چاپ دوم.
- مالمیر، محمدابراهیم. (۱۳۹۶) «گل در آینه تأویلات ادب عرفانی»، پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، سال یازدهم، پیاپی ۳۲، صص ۶۶-۳۷.
- محکی‌پور، علی‌رضا و مهدی اسحاقیان درچه. (۱۳۸۴) «سیمای امام خمینی در شعر معاصر عرب»، مجله انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی، سال اول، شماره ۳، صص ۹۱-۱۰۵.
- محمدی سیف‌آباد، عسگر. (۱۳۷۶) رثای امام خمینی در شعر عربی معاصر، پایان‌نامه کارشناسی ارشد.
- معتمدی، لادن و عاطفه نوارچی. (۱۳۹۷) «ترجمه عناصر فرهنگی و نقش آن در استقلال متن»، مجله نقد زبان و ادبیات خارجی، دوره پانزدهم، شماره ۲۱، صص ۲۳۶-۲۱۷.
- منصور، محمد علاء‌الدین. (۲۰۰۴) دیوان الإمام الخميني، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.
- مهدی‌پور، محمد. (بهار ۱۳۷۹) «سیری در دیوان اشعار امام خمینی»، زبان و ادب فارسی، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، دوره ۴۳، شماره ۱۷۴، صص ۱۹۳-۲۰۶.
- ناظمیان، رضا و احسان حاج مؤمن. (۱۳۹۶) «چارچوبی زبان‌شناختی برای تحلیل ترجمه شعر از عربی به فارسی بر مبنای نظریه فرمالیسم»، فصلنامه لسان مبین، سال نهم، دوره جدید، شماره ۲۹، صص ۱۷۳-۱۴۷.
- نزار، جعفر حسین. (۱۳۶۳) الخميني والثورة في الشعر العربي، بیروت: دار الرأی

العربی.

- هاشمی، محمدرضا. (۱۳۷۳) «ملاحظاتى درباره نقد ترجمه شعر»، فصلنامه مترجم، سال چهارم، شماره ۱۶، صص ۸۶-۹۳.

- Akashe, M.F. (2016) *An Introduction to Arabic Semantics*, translated by: Adnan Tahmasabi & Javad Asghari & Jafar Qamari, Tehran: Jihad Academic. (In Persian)
- Ashuri, D. (2002) *Irfan and randy in Hafez's poetry*, Tehran: Markaz Pub. (In Persian)
- _____. (2017) *Poem and Thought, 9th edition*, Tehran: Markaz pub. (In Persian)
- Baker, M. & Saldina, G. (2016) *Encyclopedia of Translation Studies*, translated by Hamid Kashanian, Tehran: New Publishing. (In Persian)
- Bashiri, A. & Mohammadi, O. (2017) "Effectiveness of Lefebvre's approaches in translating poetry between Arabic and Farsi", *Language essays*, pp. 299-318. (In Persian)
- Ebadi, R. & Mosffa, P. (2016) "Mystic themes and terms in Sufi Arabic poems", *9th National Persian Language and Literature Research Conference*, Birjand University and Persian Language and Literature Scientific Association. (In Persian)
- Ghafourifar, M. & Mohseni, T. (2016) "Investigation of the influence of the Holy Quran in Imam Khomeini's sonnets with an intertextual approach", *Matin Research Journal*, 20th year, number 79, pp. 125-140. (In Persian)
- Hamzeiyan, A. & Khayatyan, G. & Khademi, S. (2016) "Analysis of the mystical veil from Ibn Arabi's point of view", *researches of mystical literature*, year 11, number 3, series 34, pp. 19-44. (In Persian)
- Hashemi, M.R. (1994) "Notes on Criticism of Poetry Translation",

Translator's Quarterly, fourth year, Number 16, pp 86-93. (In Persian)

- Imamian Shiraz, M. (2013) *Investigation of the strategies used in the English translation of Sohrab Sepehri's poems based on Lefebvre's theoretical framework*, master's thesis. (In Persian)
- Khomeini, S.R. (1993) *Diwan of Imam Khomeini*, Tehran: Institute for editing and publishing the works of Imam Khomeini. (In Persian)
- Khorramshahi, B. (2016) *Hafez Nameh*, Tehran: Scientific and Cultural Publishing. (In Persian)
- Lefebvre, André & Besnet, S. (2014) *Cultural turn in translation studies*, translated by Mazdak Bluri, second edition, Tehran: Ghatreh. (In Persian)
- Lotfipour Saedi, K. (2017) *An introduction to the principles and methods of translation*, 12th edition, Tehran: Academic Publishing Center. (In Persian)
- Mahakipour, A.R & Ishaqian Dorche, M. (2005) "The image of Imam Khomeini in contemporary Arab poetry", *Journal of the Iranian Language and Arabic Literature Association*, first year, number 3, pp. 91-105. (In Persian)
- Malmir, M.I. (2016) "Flower in the Mirror of Interpretations of Mystical Literature", *Researches of Mystical Literature* (Gohar-e- goya), 11th year, series 32, pp. 37-66. (In Persian)
- Mansour, M, Aladdin. (2004) *Diwan Al- Imam Al- Khomeini*, Cairo: High Council for Culture. (In Arabic)
- Mehdipour, M. (2000) "A Tour of Imam Khomeini's Diwan Poems", *Persian language and literature*, Journal of Tabriz Faculty of Literature and Human Sciences, Volume 43, Number 174, pp. 193-206. (In Persian)
- Mohammadi Saifabad, A. (1997) *Lamentations of Imam Khomeini in contemporary Arabic poetry*, master's thesis. (In Persian)

- Motamedi, L. & Navarchi, A. (2017) "Translation of cultural elements and its role in the independence of the text", *Journal of Foreign Literature Language Criticism*, 15th Volume, Number 21, pp. 217-236. (In Persian)
- Nazemian, R & Haj Momen, E. (2016) "A Linguistic Framework for the Analysis of Poetry Translation from Arabic to Persian based on the Theory of Formalism", *Lesan Mobin Quarterly*, 9th Year, New Edition, Number 29, pp. 147-173. (In Persian)
- Nizar, J.H. (1984) *Al-Khomeini and the revolution in Arabic poetry*, Beirut: Dar al-Rai al-Arabi. (In Arabic)
- Parham, S. (2000) *Selected Poems of Walt Whitman*, Tehran: Marvarid Publishing. (In Persian)
- Peikanpour, M. (2016) "The effects of Imam Khomeini's resistance in Arab poetry and the impact of his struggles on Islamic awakening", *International Conference on Literature and Linguistics*, pp. 1-8. (In Persian)
- Qayyum zadeh, M. (2013) "The image of waiting and the wisdom of waiting in the mystic poems of Imam Khomeini (RA)", *religious-theological researches*, fourth year, number 13, pp. 139-153. (In Persian)
- Sajjadi, S.J. (2001) *Dictionary of Mystical Terms and Interpretations*, Tehran: Tahouri. (In Persian)
- Sarparast, F. & Alboyeh Langroudi, A. & Saifi, M. (2017) "Criticism and review of the translation of mystical poetry with the approach of Lefebvre's theory (a case study of Mohammad Al-Foarti's translation of Hafez's sonnets)", *translation researches in Arabic language and literature*, year 8, number 18, pp. 39-65. (In Persian)
- Seyyidi, S. H. (2006) *Semantics*, second edition, Mashhad: Ferdowsi University Press. (In Persian)

-
- Shafi'i Kadekani, M.R. (1989) *Poetry music*, second edition, Tehran: Agah Publications. (In Persian)
 - Sojodi, F. & Kakekhani, F. (2011) "The Game of Symbols and Poetry Translation", *quarterly research language,journals of Al-Zahra University (S)*, third year, number 5, pp. 133-153. (In Persian)
 - Zaryab Khoei, A. (1998) *Description of the problems of Diwan Hafez*, Tehran, Scientific Publications. (In Persian)

واکاوی خلل در نیت نماز و نسبت آن با قاعده لاتعداد با رویکردی بر نظرات امام خمینی (ره)

فرحناز افزلی قادی^۱

مقاله پژوهشی

چکیده: نماز مرکبی اعتباری و دارای اجزا و شرایط متعددی است که برخی رکن و برخی غیر رکن هستند. نیت، رکن نماز محسوب می‌شود. خلل در نیت گاهی نسبت به اصل نماز و گاهی نسبت به اجزای نماز است. این مقاله با شیوه توصیفی-تحلیلی به بررسی آرای فقها و امام خمینی پرداخته است. سؤال پژوهش این است که آیا هرگونه خللی در نیت نماز، موجب بطلان آن می‌شود؟ نتیجه نشان داد که نیت نماز عبارت است از اتیان نماز به قصد امتثال و اتیان اجزای آن به تبع اراده نماز. هرگونه اخلال در نیت اصل نماز، موجب بطلان نماز می‌گردد؛ اما در مورد اجزای نماز، اگر مکلف از اراده نماز به ایجاد اجزای آن منبعث شود، در این صورت آن اجزا، جزء مأموریه خواهند بود، ولی در غیر این صورت، آن‌ها جزء نماز نبوده و نماز باطل می‌شود. اگر اخلال در نیت، نسبت به اجزای رکنی نماز باشد، موجب بطلان نماز می‌گردد؛ اما اخلال به نیت در اجزای غیر رکنی، به دلیل مقتضای قاعده لاتعداد، موجب بطلان نماز نمی‌شود بلکه فقط همان جزء باطل می‌گردد که در صورت امکان تدارک آن، جبران‌ش واجب است والا به دلیل ورود در رکن بعدی و تجاوز از محل، با استناد به قاعده لاتعداد، نماز صحیح خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: خلل، رکن، نماز، قاعده لاتعداد، قصد، نیت.

۱. استادیار گروه پژوهشی منابع اسلام‌شناسی و ایران‌شناسی و نسخ خطی، سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، تهران، ایران.

E-mail: f-afzali@nlai.ir

ID= 0000-0001-5862-9723

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۲/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۱۷

پژوهشنامه متین/ سال بیست و چهار/ شماره نود و چهار/ بهار ۱۴۰۱/ صص ۵۶-۳۱

مقدمه

عنوان نماز از عناوین قصیدیه بوده که صرف اتیان صورت آن بدون قصد و با غفلت از عنوان آن، در حصول فعل کافی نخواهد بود (بروجردی ۱۴۲۰ ج ۲: ۱۱). لذا وجود نیت برای تحقق اصل نماز ضروری است و رکن نماز هم محسوب می‌شود، اما آیا هر خللی در نیت نماز صورت گیرد باعث بطلان آن می‌شود؟ یا می‌توان به کمک قاعده لاتعداد از اعاده نماز جلوگیری کرد؟

اهمیت: بررسی نقش قاعده لاتعداد در جلوگیری از بطلان نماز در صورت بروز خلل در نیت اجزای نماز.

ضرورت: از آنجا که نیت، از ارکان نماز است؛ ممکن است تصور شود که هرگونه خللی در آن، موجب بطلان نماز می‌شود. بررسی انواع خلل در نیت نماز، جوانب این قضیه را روشن خواهد کرد.

هدف اصلی: بررسی قاعده لاتعداد در صورت بروز خلل در نیت نماز.

اهداف فرعی: ۱. بررسی تأثیر خلل در نیت اصل نماز (به عنوان رکن نماز)؛ ۲. چگونگی ایجاد خلل در نیت سایر اجزای نماز.

سؤال اصلی: در صورت بروز خلل در نیت اجزای نماز، قاعده لاتعداد چگونه مانع از بطلان نماز می‌شود؟

سؤالات فرعی: ۱. نتیجه خلل در نیت اصل نماز (به عنوان رکن نماز) چیست؟ ۲. در چه صورت خلل در نیت اجزای نماز موجب بطلان نماز می‌شود؟

فرضیه اصلی: در صورتی که اراده اجزای نماز منبث از اراده اصل نماز باشد، آن اجزا، جزء نماز محسوب شده و عقد مستثنی منه قاعده لاتعداد مانع از بطلان نماز در صورت ایجاد خلل غیر عمدی در نیت اجزای غیر رکنی خواهد شد.

فرضیه‌های فرعی: ۱. نیت اصل نماز جزو ارکان نماز بوده و خلل عمدی و غیر عمدی در آن موجب بطلان نماز می‌شود. ۲. در صورتی که اراده جزء، منبث از اراده طبیعت نماز نباشد بلکه یا اراده مستقل و غیر تابع اراده کل یا تابع مبادی دیگری غیر از اراده نماز باشد، این جزء، جزء طبیعت مأمور بها نبوده و این خلل نیز موجب بطلان نماز می‌شود.

روش: در این مقاله با شیوه توصیفی - تحلیلی و با بررسی آرای فقهای عظام، ماهیت

نیت و نقش آن در قوام نماز و چگونگی جریان یا عدم جریان قاعده لاتعاد در صورت ایجاد خلل در نیت نماز با محوریت آرای امام خمینی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. پیشینه تحقیق

بحث «خلل در نیت نماز» فاقد پیشینه مستقل است؛ اما در چند مقاله و پایان‌نامه به‌طور محدود و جزئی و در ضمن بیان قاعده لاتعاد به آن اشاراتی شده است. از جمله:

- موسوی‌بجنوردی (۱۳۸۰) در مقاله «قاعده لاتعاد الصلاة الا من خمس الطهور والقبلة والوقت والركوع والسجود» به تشریح قاعدة لاتعاد و عقد مستثنی و مستثنی‌منه آن پرداخته است.
- روحانی و علیزاده (۱۳۹۶) در مقاله «الخلل فی الغسل با رویکردی بر آرای امام خمینی^(س)» آسیب‌ها و خلل وارده بر غسل و بررسی حکم بطلان و یا عدم بطلان آن طبق قواعد اولی و ثانوی را بررسی کرده‌اند.
- علیخانی (۱۳۸۵) در پایان‌نامه «بررسی قاعده لاتعاد با تأکید بر آراء امام خمینی^(س) و آیت‌الله خویی^(س)» عقد مستثنی و مستثنی‌منه قاعده لاتعاد را بررسی نموده و به نسبت قاعده و تعارض آن با سایر ادله و موارد استعمال قاعده نیز اشاره کرده است. در هیچ‌کدام از موارد پیشینه، ماهیت نیت نماز و ارتباط آن با سایر اجزای نماز و خلل‌های وارده بر آن و چگونگی جریان یا عدم جریان قاعده لاتعاد در صورت بروز خلل مخصوصاً از دیدگاه امام خمینی^(س) بررسی نشده است.

۲. مبانی مفهومی

قبل از ورود به بحث ابتدا به بیان مفهوم لغوی و اصطلاحی چند واژه می‌پردازیم:

۲-۱. جزء و شرط

جزء در لغت به معنی نصیب و قطعه‌ای از یک شیء است (ابن‌منظور ۱۴۱۴ج: ۱؛ ۴۵)؛ و آنچه یک شیء از آن تشکیل شده باشد (مصطفی‌بی‌تاج: ۱؛ ۱۲۰). شرط در لغت به معنی الزام و التزام شیء به یک چیزی است (ابن‌منظور ۱۴۱۴ج: ۷؛ ۳۲۹)؛ و آنچه داخل در حقیقت شیء نیست ولی

در عین حال شیء بدون آن ناقص است (مصطفی بی تاج ۱: ۴۷۹)؛ اما در اصطلاح فقهی، نماز از برخی امور و قیود وجودی و عدمی تشکیل شده است. اگر قید و تقید باهم در نماز لحاظ شوند به آن، جزء گفته می شود، ولی اگر فقط تقید مدنظر باشد (و نه قید)، به آن شرط می گویند. شرط نقشی در ماهیت و حقیقت نماز ندارد (خویی ۱۴۱۰ ج ۳: ۶ و باورقی ۵).

۲-۲. رکن

واژه «رکن»؛ مفرد و جمع آن ارکان است. در لغت، به جانب قوی یک چیز گفته می شود که قوام و پایداری اش به آن وابسته است (ابن منظور ۱۴۱۴ ج ۱۳: ۱۸۵؛ صاحب بی تاج ۶: ۲۴۸) یا شیئی که اشیاء دیگر به آن تکیه می کنند به گونه ای که فقدان آن موجب زوال آن اشیاء خواهد شد (خویی ۱۴۱۰ ج ۳: ۸) تعبیر به رکن در کلام فقهای گذشته، از زمان محقق حلی به بعد (به جز برخی موارد در کلام شیخ طوسی در مبسوط و ابن حمزه در الوسيله) رواج پیدا کرده و حتی در روایات امامان معصوم^(ع) نیز چنین تعبیری نیامده است (بروجردی ۱۴۲۰ ج ۲: ۶۲).

بروجردی معتقد است که رکن همانند پایه هایی است که سقف بر آن بنا می شود به گونه ای که اگر یکی از پایه ها نباشد سقف فرو می ریزد؛ و در اصطلاح فقه، رکن آن چیزی است که نقصان عمدی و سهوی در آن موجب بطلان فعل می شود لذا زیادی در عمل گرچه موجب اخلال در فعل می شود، ولی بامعنای لغوی آن تناسبی ندارد؛ زیرا اضافه کردن رکن موجب فرو ریختن سقف نخواهد شد؛ بنابراین بطلان فعل از باب اخلال در رکن نیست بلکه از این باب است که شرطی در این مرکب ذکر شده و آن عدم تعدد یا تکرار فلان جزء است (بروجردی ۱۴۲۶ ج ۵: ۶۷).

۲-۳. خلل

خلل در لغت به معنای شکاف بین دو چیز است (ابن منظور ۱۴۱۴ ج ۱۱: ۲۱۳؛ جوهری ۱۴۰۷ ج ۴: ۱۶۸۷؛ فراهیدی ۱۴۰۹ ج ۴: ۱۴۰) همین طور به معنای فساد در امر (جوهری ۱۴۰۷ ج ۴: ۱۶۸۷؛ صاحب بی تاج ۴: ۱۷۵) و در اصطلاح فقه، خلل به آسیب ها و صدماتی گفته می شود (اعم از زیاده و نقصان) که بر ماهیات مرکب اعتباری و ارکان و اجزای آن وارد شده و موجب فساد آن می شود که گاهی قابل علاج بوده و گاهی نیست. لذا بطلان شیء گاهی به دلیل نقص

و عدم تطابق مأموریه با ماتیّ به است و گاهی به واسطه ایجاد زیاده و مزاحمت بین وجود زیاده و مأموریه و یا عارض شدن فساد غالب بر مصلحت در شیء که تعیین موارد تراحم و جعل مبطلیت آن هم با شارع مقدس است (امام خمینی ۱۳۸۴: ۱۰-۹).

۴-۲. قاعده لاتعاد

قاعده «لاتعاد» از جمله قواعد فقهی ای است که در باب عبادات وارد شده و مدرک آن روایتی از امام باقر^(ع) است: «لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةِ الظُّهُورِ وَالْوَقْتِ وَالْقِبْلَةِ وَالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ ثُمَّ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ وَالشَّهَادَةُ سُنَّةٌ وَالتَّكْبِيرُ سُنَّةٌ وَلَا تَنْقُضُ السُّنَّةُ الْفَرِيضَةَ»؛ یعنی هرگاه به دلیل عذر عقلی و شرعی، امر به نماز تام و کامل، ساقط شود، به مقتضای اطلاق ادله اجزا و شرایط بعد از رفع عذر، اعاده در وقت یا قضا در خارج وقت واجب خواهد بود ولیکن قاعده لاتعاد طبق شرایطی با حاکم شدن بر اطلاق ادله اجزا و شرایط و با نفی جزئیت و شرطیت و مانعیت، اعاده در وقت یا قضا در خارج از وقت را منتفی می کند (موسوی بجنوردی ۱۳۷۷ ج ۱: ۸۹، ۷۹).

محقق حلی معتقد است که هرگونه اخلال عمدی و یا از روی جهل در نماز اعم از خللی که در اجزا و شرایط ایجاد گردد، نماز را باطل می کند و مشمول قاعده لاتعاد نمی شود (محقق حلی ۱۴۰۹ ج ۱: ۸۶)، ولی اگر علم و عمد وی به جهت تقیه، اضطراب، اکراه و ... بوده باشد، باینکه قاعده لاتعاد منصرف از عالم عامد است ولیکن خلل ایجاد شده به دلیل شمول حدیث رفع و روایات تقیه، مبطل عمل نخواهد بود؛ البته به شرط آنکه به واسطه بروز خلل، ماتیّ به از عنوان نماز خارج نشده باشد (امام خمینی ۱۳۸۴: ۲۵-۱۵). جهل از روی تقصیر هم ملحق به علم است و حدیث رفع منصرف از جاهل مقصّر بوده و آن را شامل نمی شود، ولی در صورتی که خلل ایجاد شده به واسطه جهل قصوری بوده باشد و جاهل قاصر باشد، حکم به صحت عمل می شود (امام خمینی ۱۳۸۴: ۲۶-۲۵) اما خلل سهوی چه به صورت زیاده و چه نقیصه در صورتی موجب بطلان نماز می گردد که به ارکان نماز خللی وارد شود (محقق حلی ۱۴۰۹ ج ۱: ۸۷ و پاورقی).

۵-۲. نیت

نیت در لغت به معنای قصد و عزم بر فعل است (ابن فارس ۱۳۹۹ ج ۵: ۳۶۶؛ جوهری ۱۴۰۷ ج

۶: ۲۵۱۶؛ و در اصطلاح، نیت قصد فعل به هدف امتثال مولاست به گونه‌ای که باوجود آن، فرد از شخص ساهی و غافل متمایز می‌شود و فعل او همانند سایر افعال ارادی و اختیاری در زمره فعل فاعل مختار قرار می‌گیرد (امام خمینی ۱۳۷۹ ج ۲ و ۱: ۱۲۶). جایگاه آن در قلب است و ذکر زبانی آن هیچ اعتباری ندارد (علامه حلی ۱۴۱۴ ج ۳: ۱۰۰).

۳. جزء یا شرط بودن نیت

در اینکه آیا نیت از اجزای نماز است یا شروط آن، اقوال مختلفی وجود دارد. برخی فقها مثل صاحب شرایع قائل به جزئیت نیت در نماز هستند و آن را جزء واجبات نماز می‌دانند (شهید اول ۱۴۱۹ ج ۴: ۳۱؛ محقق حلی ۱۴۰۹ ج ۱: ۶۲) اما صاحب مدارک، قائل به شرطیت نیت در نماز است (محقق حلی ۱۴۰۷ ج ۲: ۱۴۹؛ موسوی عاملی بی‌تاج ۳: ۳۰۸) و بعضی هم در جزئیت و هم شرطیت آن تردید کرده‌اند و ابتدا آن را جزء و سپس شبه به شرط دانسته‌اند (شهید ثانی ۱۴۱۳ ج ۱: ۱۹۵؛ محقق کرکی ۱۴۱۴ ج ۲: ۲۱۷) اما صاحب جواهر قول به شرطیت نیت برای نماز را اقوی می‌داند (نجفی ۱۳۶۲ ج ۹: ۱۵۲) برخی علما از جمله علامه حلی هفت چیز یعنی قیام، نیت، تکبیرة الاحرام، قرائت، رکوع، سجود و تشهد را جزء واجبات نماز می‌داند (علامه حلی ۱۴۱۰ ج ۱: ۴۳۶) ایشان نیت را جزء اجزای نماز دانسته و نسبت به بطلان نماز در صورت اخلال عمدی یا سهوی در نیت، ادعای اجماع می‌کند (علامه حلی ۱۴۱۰ ج ۱: ۴۴۵) صاحب عروة الوثقی یازده چیز یعنی نیت، قیام، تکبیرة الاحرام، رکوع، سجود، قرائت، ذکر، تشهد، سلام، ترتیب و موالات را جزء واجبات نماز برمی‌شمارد (طباطبایی یزدی ۱۴۱۷ ج ۲: ۴۳۳). خوبی کلام صاحب عروه مبنی بر جزئیت نیت در نماز را غیر وجیه دانسته و معتقد است که نیت دخالتی در ماهیت و حقیقت نماز ندارد؛ بنابراین یا جزء شرایط نماز محسوب می‌شود و یا نه جزء است و نه شرط. درواقع نماز از تعدادی قیود وجودیه و عدمیه تشکیل شده که اگر به صورت قید و تقید لحاظ شوند، جزء بوده و در صورتی که تقید بدون قید باشد، شرط محسوب می‌شود. حال اگر این شرط مربوط به تمام حالات نماز و حتی آفات متخلله در بین اجزای آن باشد مثل طهارت و استقبال و ستر، جزء شروط و مقدمات نماز به حساب آمده و اگر فقط مربوط به نفس اجزای نماز باشد و نه آفات متخلله بین آن‌ها، جزء شرایط اجزا محسوب می‌شود. چه در تمام اجزا معتبر باشد مثل ترتیب، موالات، طمأنینه و چه

مربوط به بعضی اجزا مثل قیام در حالت قرائت یا جلوس در حال تشهد باشد (خویی ۱۴۱۰ ج ۳: ۵-۶). دلیلی هم بر جزئیت نیت وجود ندارد و قدر متیقن از اجماع بر ضرورت وجود نیت در نماز، آن است که به غیر داعی قربت، شیئی اتیان نشود. مضافاً اینکه دلیل برخلاف جزئیت آن نیز قائم است؛ زیرا در روایات آمده است که اول نماز، تکبیر و آخر آن تسلیم است. پس احتمال جزء بودن نیت قطعاً ساقط است (خویی ۱۴۱۰ ج ۳: ۱۰).

امام خمینی نیز در بحث شروط معتبر در نماز، نیت را از جمله «شروط» نماز می‌شمارد و نسبت به بطلان نماز در صورت بروز خلل در آن ادعای اجماع می‌کند (امام خمینی ۱۳۸۴: ۶۵) ولی فرزند ایشان مصطفی خمینی معتقد است که نیت نه جزء نماز است و نه از افعال آن، بلکه از مقومات آن است به طوری که نماز بدون آن، نماز نبوده و در صورت فقدان نیت، اتیان سایر اجزا و افعال نماز بی‌ثمر است؛ و در صورت عدم قصد و اراده آن عنوان بسیط که بر اجزایش منحل شود، آن طبیعت محقق نمی‌گردد (خمینی ۱۴۱۸: ۵) یعنی اگر همه شرایط و اجزای نماز آورده شود ولو اینکه از روی جهل یا نسیان با نیت همراه نشود، نماز باطل خواهد شد؛ زیرا نماز امری قصدی بود و بر این افعال بدون نیت، نماز اطلاق نمی‌گردد (خمینی ۱۳۷۶: ۷۹).

۴. رکن یا غیر رکن بودن نیت

تعبیر رکن در کلام فقههای گذشته، از زمان محقق حلی به بعد (به جز برخی موارد در کلام شیخ طوسی در مبسوط و ابن حمزه در الوسیله) رواج پیدا کرده و حتی در روایات امامان معصوم^(ع) نیز چنین تعبیری نیامده است (بروجردی ۱۴۲۰ ج ۲: ۶۲). شیخ طوسی افعال واجب نماز را به دو قسم رکن و غیر رکن تقسیم نموده و می‌گوید رکن، چیزی است که ترک آن به صورت سهوی و یا عمدی موجب بطلان نماز می‌شود و شامل (قیام در صورت قدرت)، نیت، تکبیرة الاحرام، رکوع و سجود است و غیر رکن، چیزی است که ترک عمدی آن نماز را باطل می‌کند، ولی ترک سهوی آن به نماز لطمه‌ای نمی‌زند (شیخ طوسی ۱۳۸۷ ج ۱: ۱۰۰-۹۹). محقق حلی و علامه حلی نیت را جزء ارکان نماز می‌دانند که هرگونه اخلاف عمدی و سهوی آن موجب بطلان نماز خواهد شد (علامه حلی ۱۴۱۰ ج ۱: ۴۳۶؛ محقق حلی ۱۴۰۹ ج ۱: ۶۲). صاحب عروة الوثقی یازده چیز شامل نیت، قیام، تکبیرة الاحرام، رکوع، سجود،

قرائت، ذکر، تشهد، سلام، ترتیب و موالات را جزء واجبات نماز و پنج مورد اول را جزء ارکان نماز می‌داند (طباطبایی یزدی ۱۴۱۷ ج ۲: ۴۳۳). صاحب جواهر بنا بر اجماع محصل، منقول و بنا بر تواتر، نیت را رکن نماز دانسته و معتقد است که احدی از علما هم قائل به عدم رکنیت آن نشده‌اند و اخلاص عمدی و سهوی در آن موجب بطلان نماز است (نجفی ۱۳۶۲ ج ۹: ۱۵۴، ۱۵۲).

۵. ماهیت نیت و خلل در آن

در مورد ماهیت نیت، اقوال مختلفی مطرح است. قول اول نیت را از مقوله قصد و اراده می‌داند (علامه حلی ۱۴۱۳ ج ۱: ۲۶۹؛ فخرالمحققین ۱۳۸۷ ج ۱: ۱۰۱) که جایگاه آن در قلب است و ذکر زبانی آن هیچ اعتباری ندارد (علامه حلی ۱۴۱۴ ج ۳: ۱۰۰) و قول دوم که به مشهور منتسب شده نیت را از مقوله خطورات ذهنی و حدیث نفسی ممتد بر می‌شمارد (شیخ انصاری بی تا ج ۲: ۸۱).

۵-۱. نیت به معنای قصد و اراده

بسیاری از علما از جمله محقق حلی (محقق حلی ۱۴۰۹ ج ۱: ۱۵)، صاحب مدارک، صاحب تذکره و صاحب عروه نیت را به معنای قصد قلبی می‌دانند. صاحب مدارک نیت را عبارت از یک امر بسیط (قصد فعل) دانسته؛ اما چون قصد کردن یک چیز معین منوط به علم به آن شیء است، لذا برای قصد کردن نماز، ابتدا باید ذات و صفات آن را که تعیین نماز منوط به آن است در ذهن احضار کرد سپس خود نماز را به منظور امثال امر مولی، قصد نمود (موسوی عاملی بی تا ج ۳: ۳۰۹) صاحب تذکره در بیان ماهیت نیت می‌گوید نیت همان قصد است و جایگاه آن در قلب است و ذکر زبانی آن هیچ اعتباری ندارد (علامه حلی ۱۴۱۴ ج ۳: ۱۰۰) صاحب عروه نیز نیت را قصد انجام فعل به عنوان امثال امر مولی و قرب دانسته و اینکه همان انگیزه و داعی قلبی در تحقق نیت کفایت می‌کند و نیازی به خطور نیت در ذهن یا تلفظ آن نخواهد بود. ایشان معتقد است که حال نماز و سایر اعمال عبادی از نظر نیت، همچون حال افعال اختیاری مثل خوردن، خوابیدن، قیام و قعود است. با این تفاوت که در اعمال عبادی داعی و محرک، امثال و قصد قربت است (طباطبایی یزدی ۱۴۱۷ ج ۲:

۴۳۳-۴۳۴) امام خمینی نیز نیت را قصد فعل به هدف امثال مولا می‌داند و اخطار در ذهن را لازم ندانسته بلکه داعی را که همان اراده اجمالی مؤثر در صدور فعل و محرک انجام عمل به قصد امثال است، کافی می‌داند به گونه‌ای که باوجود آن، فرد از شخص ساهی و غافل متمایز می‌شود و فعل او همانند سایر افعال ارادی و اختیاری در زمره فعل فاعل مختار قرار می‌گیرد (امام خمینی ۱۳۷۹ ج ۲ و ۱: ۱۲۶). حکیم در توضیح کلام صاحب عروه می‌گوید منظور از داعی قلبی همان اراده اجمالی متمرکز در نفس است که در صورت وجود آن، عمل اختیاری و عمدی خواهد شد گرچه شخص به صورت فعلی به عمل خود ملتفت نباشد؛ و منظور از خطوط ذهنی، حاضر کردن صورت فعلی که موضوع امر واقع شده در ذهن است که بنا بر نظر مشهور مقارنت این نیت با ابتدای فعل ضروری است (طباطبایی حکیم ۱۳۹۱ ج ۶: ۵-۶). صاحب عروه می‌افزاید که برای شروع عبادت در ابتدای نماز، نیازی به تصور تفصیلی نماز در ذهن نیست و حضور اجمالی کفایت می‌کند. ولی نیت کردن مجموع افعال و اجزای نماز به یک باره یا نیت کردن اجزای نماز به گونه‌ای که بازگشت آن‌ها به خود نماز باشد، واجب است و جایز نیست که هر کدام از اجزا به طور مستقل و بدون لحاظ جزئیت آن برای نماز لحاظ شوند (طباطبایی یزدی ۱۴۱۷ ج ۲: ۴۴۰، مسئله ۴)؛ زیرا تک تک اجزا به طور مستقل موضوع امر نیستند و در صورت نیت کردن، جزء مأمور به محسوب نمی‌شوند (طباطبایی حکیم ۱۳۹۱ ج ۶: ۱۹).

امام خمینی در مورد نیت تعلق گرفته به اجزای نماز و چگونگی ایجاد خلل در آن‌ها می‌گوید که اراده امری بسیط و دایر مدار بین وجود و عدم است. اراده تعلق گرفته به کل نماز، غیر از اراده تعلق گرفته به اجزای آن مثل تکبیر، الاحرام و رکوع و سجود است؛ و مکلف از اراده نماز که طبیعت مأمور به‌ها است به ایجاد اجزای آن مثل رکوع و سجود منبعث می‌شود. لذا بعد از علم مکلف به تکلیفی که به طبیعت تعلق گرفته و تصدیق به وجود مصلحت در فعل و لزوم ایجاد آن و بعد از علم به اینکه وجود طبیعت متوقف بر وجود اجزای آن است و تصدیق فایده آن، اراده وی به ایجاد آن جزء تعلق می‌گیرد و در این صورت آن جزء، مأمور به محسوب می‌شود خواه شخص در حال ایجاد جزء، به اراده تعلق گرفته به طبیعت نماز یا اراده تعلق گرفته به اجزای آن التفات داشته یا نداشته باشد؛ و این توجه و عدم توجه به اراده، سبب خلل در نیت نه نسبت به خود نماز و نه نسبت به اجزای آن

نخواهد شد؛ اما اگر نسبت به طبیعت و امر تعلق گرفته به آن غفلت تام پیدا کند، به طوری که اراده جزء، منبعث از اراده طبیعت نباشد بلکه یا اراده مستقل و غیر تابع اراده کل باشد یا تابع مبادی دیگری غیر از اراده نماز باشد در این صورت خلل در نیت رخ داده و این جزء، جزء طبیعت مأموریهها نخواهد بود چون در عبادت این معتبر است که اراده اجزا، منبعث از اراده مأموریه باشد. با این بیان در صورتی که نیت به معنای قصد و اراده در نظر گرفته شود، حصول خلل در آن قابل تصور است. البته نه خلل به معنای فقدان اراده. چون این فقدان در فعل اختیاری قابل تصور نیست؛ بنابراین اگر اجزای نماز از تکبیر الاحرام تا سلام نماز از طریقی غیر از باعیت اراده متعلق به طبیعت نماز موجود شود، لازمه اش این است که این اجزا، اجزای نماز نباشند. حال اگر این خلل در نیت، در اجزای رکنی واقع شود، نماز باطل می گردد؛ زیرا فقدان رکن، موجب بطلان نماز می شود، ولی اگر نیت در اجزای غیر رکنی مورد خلل واقع شود، نماز باطل نشده بلکه فقط همان جزء باطل می گردد. اگر امکان تدارک آن وجود داشته باشد، جبراننش واجب است. و الا با استناد به عقد مستثنی منه قاعده لاتعاد، نماز صحیح است (امام خمینی ۱۳۸۴: ۷۰-۶۷). به عقیده امام خمینی ممکن است گفته شود که باینکه نیت جزء پنج مورد عقد مستثنای قاعده لاتعاد نیست ولیکن محکوم به حکم آن هاست و خلل سهوی در آن موجب بطلان نماز می شود چرا که قاعده لاتعاد معلل شده به عدم نقض فریضه توسط سنت ولی نیت بنا به آیه ۵ سوره بینه «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيُعْبَدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» چون اعتبارش را از قرآن گرفته پس فریضه است نه سنت؛ و لذا قاعده لاتعاد، دلالت بر عدم اعاده نماز در صورت اخلاص به نیت نمی کند و نیت از شمول سنتی که اخلاص در آن موجب نقض فریضه نمی شود، خارج می گردد و داخل در فریضه ناقضه می شود.

ولیکن این کلام باطل است؛ زیرا اولاً آیه کریمه و موارد مشابه آن در صدد بیان اخلاص در نیت بوده و آیات قرآن از اعتبار نیت، اجنبی هستند و هیچ اعتبار شرعی از طرف شارع مقدس مبنی بر جعل نیت و قصد، برای قوام مرکبات خارجی و اعتباریه وجود ندارد که آیه شریفه بخواهد بر آن دلالت کند بلکه این مسئله به حکم عقل است.

ثانیاً بر فرض دلالت آیه بر اعتبار نیت در عبادت که با این لحاظ، نیت جزء فریضه خواهد شد، هیچ دلیلی بر این که فریضه (آنچه طبق کتاب خداوند متعال واجب شده)،

ناقص فریضه باشد و اخلال به آن موجب بطلان فریضه گردد، وجود ندارد بلکه فقط صدر حدیث لاتعاد، آن‌هم با عقد مستثنایش موجب حصر ناقض نماز در پنج چیز می‌شود که اخلال در آن‌ها سبب بطلان نماز می‌گردد. ذیل این حدیث، فقط دلالت بر قاعده «عدم نقض فریضه توسط سنت» می‌کند. منظور از سنت هم چیزی است که به واسطه حدیث نبوی واجب شده باشد؛ اما نه صدر و نه ذیل قاعده لاتعاد هیچ دلالتی بر قاعده «کل فریضه ناقضه للفریضه» ولو در غیر این پنج مورد نمی‌کند؛ بنابراین غیر از موارد پنج‌گانه عقد مستثنای قاعده لاتعاد (اعم از اجزا و شرایط) چه حکم آن از کتاب گرفته شده باشد و چه از سنت، داخل در عقد مستثنی منه قاعده لاتعاد هستند و اخلال در آن‌ها موجب بطلان نماز نمی‌شود مگر آنکه دلیل خاصی بر ناقضیت آن و خروج از این اطلاق اقامه شود (کرباسی ۱۳۸۲ ج ۱: ۲۰۹-۲۰۶).

۲-۵. نیت به معنای خطور ذهنی

شیخ انصاری قولی منتسب به مشهور را بیان می‌کند که نیت در نزد آن‌ها همان خطور ذهنی و حدیث نفسی ممتد است (شیخ انصاری بی‌تا ج ۲: ۸۱). طبق نظر مشهور در صورت پذیرش قول خطور ذهنی برای نیت، مقارن بودن عبادت با نیت و عدم نیت‌ی منافی با نیت اول و استدامه حکمی آن؛ یعنی استمرار حکم نیت و بقای اراده ارتکازی تا پایان عمل لازم است (شهید ثانی ۱۴۱۳ ج ۱: ۳۴؛ طباطبایی حکیم ۱۳۹۱ ج ۶: ۷-۶). وحید بهبهانی با استناد به آیه چهارم سوره احزاب یعنی «مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِيْ جَوْفِهِ» می‌گوید قائلین به معنای خطور ذهنی معتقدند که بر اساس این آیه یا باید خطور در ذهن کنند و یا ایجاد اجزای نماز و چون در آن‌واحد نمی‌توان به دو امر اشتغال داشت؛ بنابراین باید قائل به استدامه حکمی شویم و در مورد مقارنت نیت با اولین جزء عمل و خطور در ذهن، به‌جز آنچه از اسکافی در باب استحباب طهارات ذکر شده، در هیچ‌یک از ابواب عبادات نصی از قدما ندیده‌ام و آنچه در کتاب و سنت وجود دارد، اعتبار قصد است و فعل اختیاری بدون قصد فعل و غایت آن امکان‌پذیر نیست که در مورد عبادات قصد غایت، همان امثال امر مولی است و لذا وقوع یک جزء از اجزای عبادت بدون نیت تقرّب محال است و عبادت باطل خواهد بود و اگر خداوند متعال هم از ما فعل بدون قصد را بخواهد تکلیف بمالایطاق کرده است؛ بنابراین

نیازی نیست که مقارنت نیت با اولین جزء عبادت و سپس استدامه حکمی آن شرط شود. لذا تک تک اجزای نماز نمی تواند از قصد غایت که همان تقرّب به خداست خالی باشد که لازمه آن استدامه فعلی در نیت است و نه استدامه حکمی؛ و مقارنت برای تک تک اجزا لازم است و نه فقط جزء اول. ولی احتیاط آن است که در ابتدای نماز، به طور عرفی و نه حقیقی مقارنت و خطوط ذهنی انجام شود تا افراد دچار وسواس هم نشوند (وحدید بهبهانی بی تا ج ۳: ۳۷۶، ۳۷۲، ۳۶۳، ۳۵۹). برخی از فقها انتساب نیت به معنای خطوط ذهنی به مشهور را رد کرده و معتقدند که منظور مشهور به درستی درک نشده است. منظور آن ها ظاهراً این بوده که نیت عبارت است از اراده تفصیلیه ای که از تصور فعل و غایت آن نشأت می گیرد و این صورت پدیدار شده در خاطر شخص، مقدمه نیت خواهد بود و نه خود نیت. نیت، اراده ای است که توسط قلب صورت می گیرد. درحالی که امر ذهنی در نفس جای دارد و در نزد متأخرین به داعی و انگیزه فعل معروف است (نه نیت)؛ و اراده و قصد بر آن صدق نمی کند بلکه این از آثار و احکام نیت سابق است که برای آنکه عمل اختیاری و از روی قصد و اراده باشد، باید نیت نخستین تا انتهای عمل موجود باشد (همدانی ۱۴۱۸ ج ۲: ۱۴۱).

امام خمینی نیز قول منتسب به مشهور را باطل دانسته و می گوید با این مبنا در افعال اختیاری مخصوصاً عبادات، خطورات ذهنی، جایگزین قصد و اراده خواهد شد درحالی که عبادات از جمله افعال اختیاری است که برای وجود یافتن، به یکسری مقدمات اعم از تصور عمل، تصدیق به مصلحت، اشتیاق در نفس و همچنین اراده نیاز دارد و واضح است که خطورات ذهنی از سنخ تصور بوده و نمی تواند بدون تحقق سایر مقدمات، علّتی برای تحریک اعضا برای ایجاد فعل باشد که آن نیز تابع تحقق مبادی اختیاریه تصدیق، اشتیاق و اراده در نفس به جانب فعل است؛ و لذا برخی از محققین برای توجیه نظر قائلین به معنای خطور ذهنی برای نیت، کلام آن ها را حمل بر این کرده اند که خطور ذهنی از مقدمات حصول اراده و نیت و مقدم بر آن ها است درحالی که این توجیه باطل است (امام خمینی ۱۳۸۴: ۶۶)؛ زیرا لازمه این قول آن است که بگوییم شارع مقدّس این تصوّری که تحقق فعل خارجی تکویناً و با قطع نظر از اعتبار شارع بر آن متوقف شده را از شرایط صحت عبادات قرار داده است که لازمه آن، لغو بودن اعتبار شارع حکیم خواهد بود درحالی که کلام لغو از حکیم صادر نمی شود (کرباسی ۱۳۸۲ ج ۱: ۱۹۴-۱۹۳). بلکه بهتر آن است که بگوییم منظور

آن‌ها از خطوط در ذهن، اعتبار امری زائد بر مبادی فعل اختیاری (تصور، تصدیق، قصد و اراده که در تمام افعال اختیاری مشترک است) می‌باشد؛ و این زائد، همان حاضر کردن نیت در نفس است. کما اینکه در روایات باب حج آمده است که در هنگام نیت، فرد مخیر بین بر زبان راندن نیت و یا احضار در نفس است (حر عاملی بی‌تا ج ۱۲: ۳۴۲، کتاب الحج، ابواب الاحرام، باب ۱۷، ح ۱) یا روایتی دیگر در کافی که امام^(ع) اضمار در نفس را محبوب‌تر از ذکر لسانی دانسته است (کلینی ۱۴۰۷ ج ۴: ۳۳۳، ح ۸). امام خمینی می‌افزاید که بین عوام و حتی برخی از خواص نیز عرف شده که نیت را هم در نفس می‌گذرانند و هم بر زبان جاری می‌کنند. درواقع این اضمار در نیت، امری زائد بر قصد است که از مقدمات وجود فعل اختیاری و از شئون فعلیه و افعال جوانحی نفس است (امام خمینی ۱۳۸۴: ۶۷-۶۶)؛ ایشان معتقد است که اگر به دلیل وجود برخی از روایات مثل «لَا عَمَلَ إِلَّا بِنِيَّةٍ» نیت به معنی اضمار در نفس باشد، تصور خلل در نیت از حیث نقیصه و زیاده، امری واضح است؛ زیرا فعل ممکن است از روی جهل و یا فراموشی و بدون خطوط نیت در ذهن یا تکلم به آن محقق شود و موجب ایجاد اخلال به صورت نقیصه شود یا اینکه فعل موجود شود؛ ولی با تکرار اضمار، زیاده در نیت پدید آید (امام خمینی ۱۳۸۴: ۶۷). صاحب عروه امکان ایجاد نقیصه در نیت را می‌پذیرد؛ اما در مورد امکان ایجاد زیاده در نیت می‌گوید که اگر نیت را به معنی انگیزه و قصد درونی بدانیم، تصور زیاده در نیت ممکن نیست، ولی در صورتی که نیت را به معنای خطوط ذهنی فرض کنیم، این تصور مشکلی ایجاد نمی‌کند (طباطبایی یزدی ۱۴۱۷ ج ۲: ۴۳۳). خویی در توضیح کلام ایشان می‌گوید که در فرض اول تصور زیاده امکان ندارد؛ زیرا نیت تا انتهای عمل موجود است (خویی ۱۴۱۰ ج ۳: ۸). حکیم نیز می‌فرماید: صاحب عروه ایجاد زیاده را در صورت نیت به معنای داعی و قصد، ممکن نمی‌داند به دلیل این که استمرار نیت مانع از صدق زیاده در آن می‌شود. ولیکن زیاده در نیت به معنای خطوط ذهنی، راجح بوده و کمال عبادت محسوب می‌شود (طباطبایی حکیم ۱۳۹۱ ج ۶: ۴). البته ایشان استعمال کلمه داعی برای قصد را از روی مسامحه می‌پذیرد؛ زیرا معتقد است که داعی در اصل عبارت از علت و مرجع وجود یک شیء بر علمش است (طباطبایی حکیم ۱۳۹۱ ج ۶: ۶). درنهایت امام خمینی نیت به معنای «قصد و اراده» را اختیار می‌کند و قول خطوط ذهنی را ضعیف می‌داند.

۶. الحاق ضامم به نیت

اگر مکلف چیز دیگری را به نیت معتبر در عبادتش اضافه کند به طوری که به جز امر خداوند متعال، داعی دیگری نیز برای انجام عبادت یا کیفیت خاص آن ایجاد شود و غایتی که موجب انبعاث فرد به اتیان عبادت می شود مرکب از قصد طاعت خداوند و امر دیگری غیر آن باشد، وضعیت نمازش چگونه خواهد بود؟

خوبی معتقد است که اگر عملی صرفاً به قصد ریا و برای جلب نظر مردم انجام شود و هیچ گونه قصد امثال امر خداوند متعال در آن نباشد، باطل خواهد بود (بروجردی بی تا ج ۱۴: ۲۳)؛ ولی در صورت انضمام قصد قربت و ریا باهم، چهار حالت قابل تصور است:

حالت اول: مجموع قصد قربت و ریا باهم، محرک اتیان عمل و هرکدام جزء مؤثر هستند به طوری که اگر یکی از دیگری جدا شود، به تنهایی تأثیری نخواهد داشت. بدون شک نماز در این فرض به دلیل اخلال در قصد قربت معتبر در صحت عبادت، باطل است؛ زیرا برای انبعاث به سمت عمل، قصد امر لازم است که در این حالت وجود ندارد. حتی در صورت فقدان نص، بطلان این شق طبق قاعده خواهد بود.

حالت دوم: هرکدام جداگانه دارای تأثیر هستند. به طوری که اگر از دیگری جدا شوند، مستقلاً صلاحیت داعویت را دارند ولیکن به دلیل محال بودن وجود دو علت برای یک معلول، تأثیر فعلی مستند به هر دو باهم خواهد بود نه خصوص هرکدام به تنهایی و مقتضی قاعده در اینجا صحت نماز است؛ زیرا در اتصاف عمل به عبادت، قصد قربت کفایت می کند که اینجا وجود دارد و «عدم اقتران» قصد قربت به داعی دیگر نیز لحاظ نشده است.

حالت سوم: داعی الهی، اصیل بوده و داعی ریایی تابع آن که در این حالت نیز به طریق اولی، نماز صحیح است.

حالت چهارم: داعی ریایی، اصیل بوده و داعی الهی تابع آن. اما اطلاق یکسری روایات در باب ریا، دلالت بر بطلان عمل در همه موارد فوق می کند (بروجردی بی تا ج ۱۴: پاورقی ۲۵-۲۳).

صاحب عروه نیز در بیان مصادیق ورود ریا در عمل، به ده مورد اشاره می کند (طباطبایی یزدی ۱۴۱۷ ج ۲: ۴۴۴-۴۴۱، مسئله ۸).

۱. عمل به خاطر ارائه به مردم و بدون قصد امتثال امر خداوند متعال انجام می‌شود که اینجا عمل به دلیل فقدان قصد قربت بلاشکال باطل است.

۲. داعی و محرک عمل، قصد قربت و امتثال امر مولی به همراه ریاست؛ در این فرض نیز نماز باطل است. چه هر دو مستقلاً، چه یکی مستقل و دیگری تبعی و چه هر دو باهم منضم و محرک و داعی باشند.

۳. بعضی اجزای واجب، به صورت ریایی اتیان شود که نماز باطل خواهد بود. اگرچه هنوز محل تدارک باقی باشد.

به عقیده حکیم طبق ظاهر نصوص، اگر در جزئی از واجب، ریا صورت گیرد، همان جزء باطل می‌شود و وجهی برای سرایت بطلان به سایر اجزا نیست. البته اگر صدق کند که وقوع این زیاده در مرکب، عمدی و مبطل بوده بطلان آن به کل عمل سرایت می‌کند و قابل تدارک هم نخواهد بود ولی در صورتی که زیاده محسوب نشود یا غیر مبطل باشد، امکان تدارک آن جزء وجود دارد و مرکب صحیح است (طباطبایی حکیم ۱۳۹۱ ج ۶: ۲۳). خویی نیز قائل به عدم سرایت بطلان جزء به کل در صورت تدارک است و اینکه ریا در جزء، فقط مقتضی فساد در همان جزء است؛ مگر در صورتی که از باب عناوین دیگر مثل زیاده، برهم خوردن ظاهر نماز، تکلم عمدی، ... مقتضی فساد گردد (بروجردی بی‌تا ج ۱۴: ۲۸).

۴. اگر بعضی اجزای مستحب در نماز (مثل قنوت) به قصد ریا انجام شود، نماز بنا بر اقوی باطل است.

حکیم و خویی در این فرض نیز فقط قائل به بطلان قنوت هستند و اینکه فرد، گویا اصلاً قنوت بجای نیاورده و لذا نمازش صحیح است. قائلین به بطلان، درواقع معتقدند که قنوت همراه با ریا، جزء نماز است و اگر این جزء باطل شود، زیاده عمدی موجب بطلان نماز خواهد شد و فرقی بین جزء واجب و مستحب نیست. درحالی که اجزای مستحب، جزء ماهیت نماز نیستند. قنوت، امری مستحب بوده که ظرف آن فعل واجب است و به قصد جزئیت اتیان نمی‌شود که زیاده عمدی محسوب گردد؛ و تعبیر جزء مستحب از باب توسعه و مسامحه است (بروجردی بی‌تا ج ۱۴: ۳۰-۳۱؛ طباطبایی حکیم ۱۳۹۱ ج ۶: ۲۳).

۵. اگر اصل عمل برای رضای خدا باشد؛ ولی در مکان خاصی (مثل صف اول جماعت در مسجد) به قصد ریا انجام شود، بنا بر اقوی حکم به بطلان نماز می شود.

۶. اگر اصل عمل برای رضای خدا؛ ولی در زمان خاصی (مثل اول وقت) به قصد ریا انجام شود، بنا بر اقوی باطل است. به عقیده خویی، در این فرض، ریا خارج از ذات عمل است. کلی طبیعی با مصادیق خارجی اش متحد است و لذا فساد یکی به دیگری سرایت می کند و در نتیجه حکم به بطلان نماز می شود؛ زیرا مبعوض نمی تواند مقرب باشد و حرام نمی تواند مصداقی برای واجب گردد، ولی اگر صرف حضور در مکان یا زمان خاص به قصد ریا باشد ولی نماز به قصد تقرّب خوانده شود، حکم به فساد نماز نمی شود زیرا اینجا از حریم مأموّره خارج است و بین آن ها اتحاد و عینیتی وجود ندارد. مثل حضور در مشاهد مشرفه برای نشان دادن تقوا (بروجردی بی تا ج ۱۴: ۳۱).

۷. اگر ریا در اوصاف عمل باشد به اینکه به قصد ریا نماز با خشوع خوانده شود، بنا بر اقوی باطل است. خویی قائل به تفصیل می شود به اینکه خضوع و خشوع و بکاء و یا تباهی از افعال اختیاری انسان هستند که مقارن با نماز واقع می شوند و متحد با آن نیستند. اگر از ابتدا نماز به قصد خشوع یا تباهی ریایی اتیان شود، باطل است ولیکن اگر قصد به نماز برای تقرّب به خداوند باشد، ولی ضمن عمل، گریه و خشوع به قصد ریا انجام شود، این عمل بنفسه موضوع مستقّلی برای ریا بوده و از اول قصد نماز، اثبات نماز متصف به خشوع ریایی نیست، بنابراین نماز صحیح خواهد بود گرچه فرد مرتکب اثم شده است (بروجردی بی تا ج ۱۴: ۳۲). حکیم می گوید که این افعال اختیاری، هم می توانند مستقلاً موضوع ریا واقع شوند و هم قیدی برای موضوع آن باشند. بنا بر فرض اول، حرام و فاسد بوده ولیکن حرمت و فساد آن به نماز سرایت نمی کند؛ اما در فرض دوم، به دلیل اتحاد عنوان محرم با نماز، نماز حرام بوده و فاسد می شود (طباطبایی حکیم ۱۳۹۱ ج ۶: ۲۵).

۸. اگر در مقدمات نماز مثل مشی به طرف مسجد برای اتیان نماز، ریا صورت گیرد ظاهر، عدم بطلان است؛ زیرا مقدمات، اموری خارج از عمل هستند و لذا دلیلی برای سرایت بطلان وجود ندارد.

۹. اگر در برخی اعمال خارج از نماز مثل تحنّک در حین نماز، ریا صورت گیرد، مبطل نماز نیست.

۱۰. اگر عمل خالصانه برای رضای خدا انجام گیرد؛ ولی بعداً عجب واقع شود، ظاهر، عدم بطلان است.

اما امام خمینی ضمایم را دو قسم مباح و حرام دانسته و می گوید:
الف) اگر ضمیمه، امری مباح باشد. مثل قرار گرفتن در زیر سقف در حرارت شدید به منظور خنک شدن یا خواندن نماز شب به قصد تقرب به خدا و توسعه رزق و روزی، دو حالت در آن متصور است:

۱. گاه امر ضمیمه در تعلق اراده به اجزا و بعث به آن تأثیری ندارد بلکه فقط اراده به کل باعث اراده به اجزا می شود و ضمیمه به صورت تبعی مقصود نظر است که اینجا، ضمیمه تأثیری در نیت اجزا و صحت آن ندارد.

۲. گاه امر ضمیمه در تعلق اراده به اجزا تأثیر دارد که این تأثیر یا به صورت مجموعی یعنی قصد کل به همراه قصد ضمیمه است به طوری که هر کدام جداگانه و به تنهایی نمی توانند انبعائی در مکلف ایجاد کنند، یا اینکه هر کدام مستقلاً می توانند در اراده به اجزا تأثیر کنند.

در هر دو حالت، چون ضمیمه، جزء مؤثر در اراده به اجزا است نتیجه، بطلان عمل خواهد بود؛ زیرا جزئیت اجزا، متقوم به اراده ناشی از اراده به کل مأموریه است و عاملی که جزء را جزء نماز می گرداند متوقف بر انبعاث از اراده تعلق گرفته به کل نماز است؛ و اراده ناشی از مجموع «داعی نماز به همراه ضمیمه اش» یا «جامع بین آنها»، اراده متّصف به انبعاث از اراده متعلق به نماز مأموریهها نخواهد بود بلکه اراده ناشی از مجموع داعیین یا جامع بین آنهاست. لذا آن جزء باطل خواهد بود و اگر این جزء رکن باشد نماز باطل و اگر غیر رکن باشد، به واسطه جریان قاعده لاتعاد، باطل نخواهد شد، البته اگر از روی عمد و یا ریا نباشد (امام خمینی ۱۳۸۴: ۷۴-۷۳؛ کرباسی ۱۳۸۲ ج ۱: ۲۱۷-۲۱۲).

ب) اگر ضمیمه، امری حرام مثل ریا باشد.

امام خمینی می گوید بر اساس ظاهر ادله، ریا سبب بطلان نماز به صورت مطلق می شود چه ریا در ابتدای نماز باشد یا در اثنای آن، در اجزای واجب باشد یا مستحب؛ و روایاتی

که در این زمینه وجود دارد دلالت بر این می‌کند که ورود ریا به هر نحوی موجب بطلان عمل خواهد شد. مثل آنکه خداوند متعال خود را بهترین شریک معرفی می‌کند که در صورت شریک قرار گرفتن، از حق خود به نفع شریک می‌گذرد. یا روایت نبوی (ص) که فرمود خداوند متعال عملی که ذره‌ای ریا در آن باشد را نمی‌پذیرد. واضح است که لسان روایات و سایر ادله حرمت ریا، چه مقید یا مخصّص به لسان قاعده لاتعاد یا قاعده رفع باشد، ناظر به تقیید و تخصیص نیست. بلکه حتی ظاهر آن است که قاعده لاتعاد و قاعده رفع به دلیل روایت «كُلُّ رِيَاءٍ شِرْكٌ»، از هرگونه عمل ریایی منصرف خواهند بود و خروج عمل ریایی از این دو دلیل به خاطر انصراف و تخصّص است نه تقیید و تخصیص (امام خمینی ۱۳۸۴: ۷۵-۷۴). ولیکن برخی علماء همچون سید مرتضی عمل ریایی را اصلاً باطل نمی‌دانند. ایشان معتقد است که خلوص از ریا از شرایط قبول عبادت است و عملی که توأم با ریا باشد، ثواب کمتری خواهد داشت ولیکن مجزی خواهد بود (نجفی ۱۳۶۲ ج ۹: ۱۸۹). درواقع از نظر ایشان ادله عبادت بودن نماز برای خداوند متعال، ناظر به معتبر بودن خلوص و بطلان نماز در صورت ریا نیست و برای اثبات مانعیت یا شرطیت آن نیاز به ادله دیگر است؛ لذا نباید گفت که ریاکار، بت یا شیطان را عبادت کرده است (خمینی ۱۴۱۸: ۸۴) در مورد الحاق ریا بعد از اتمام عمل، فقها معتقدند که موجب بطلان نماز نخواهد شد چون ریای مقارن با عمل نیست که با خلوص منافات داشته و آن را از حالت عبادت خارج کند (بروجردی بی‌تا ج ۱۴: ۳۵).

نتیجه‌گیری

- به اجماع فقها یتّ رکن بوده و اخلال عمدی و سهوی در آن موجب بطلان نماز است.
- در مورد اینکه آیا یتّ از اجزای نماز است یا شروط آن، اقوال فقها مختلف است. برخی قائل به شرطیت و برخی قائل به جزئیت شده و بعضی در جزئیت و شرطیت آن هردو تردید کرده‌اند. امام خمینی یتّ را از جمله «شروط» نماز می‌داند.
- هرگونه اخلال عمدی در اجزا و شرایط نماز، موجب بطلان آن می‌شود؛ اما خلل سهوی (چه به صورت زیاده و چه نقیصه) در صورتی موجب بطلان نماز می‌گردد که به ارکان نماز خللی وارد شود.

- در صورتی که نیت به معنای قصد و اراده در نظر گرفته شود، اخلال به نیت در «اصل نماز» به معنای فقدان اراده در آن قابل تصور نیست. چون فقدان اراده در فعل اختیاری قابل تصور نیست؛ زیرا اراده امری بسیط و دایر مدار بین وجود و عدم است و قوام نماز به نیت آن است.
- از نظر امام خمینی، نیت در نماز عبارت است از اتیان نماز به قصد امتثال و اتیان اجزای آن با اراده تابع اراده نماز؛ یعنی مکلف باید از اراده نماز که طبیعت مأموریهها است به ایجاد اجزای آن مثل رکوع و سجود منبعث شود؛ لذا اگر اجزای نماز از تکبیرة الاحرام تا سلام نماز از طریقی غیر از باعثیت اراده متعلق به طبیعت نماز موجود شود، لازمه اش این است که این اجزا، اجزای نماز نباشند.
- اگر بعد از علم مکلف به تکلیفی که به طبیعت تعلق گرفته و تصدیق به وجود مصلحت در فعل و لزوم ایجاد آن، اراده وی به ایجاد اجزای آن تعلق گیرد، در این صورت آن جزء مأموریه محسوب می شود خواه شخص در حال ایجاد جزء، به اراده تعلق گرفته به طبیعت نماز یا اراده به اجزای آن التفات داشته یا نداشته باشد؛ و این توجه و عدم توجه به اراده، سبب خلل در نیت نه نسبت به خود نماز و نه اجزای آن نخواهد شد؛ اما اگر نسبت به طبیعت و امر تعلق گرفته به آن غفلت تام پیدا کند، به طوری که اراده جزء، منبعث از اراده طبیعت نباشد بلکه یا اراده مستقل و غیر تابع اراده کل یا تابع مبادی دیگری غیر از اراده نماز باشد در این صورت خلل در نیت رخ خواهد داد و این جزء، جزء طبیعت مأموریهها نخواهد بود بلکه باطل است. چون در عبادت، معتبر این است که اراده اجزا، منبعث از اراده مأموریه باشد.
- اگر خلل در نیت اجزا، در اجزای رکنی واقع شود، نماز باطل می گردد ولی اگر در اجزای غیر رکنی باشد، نماز باطل نشده بلکه فقط همان جزء باطل می گردد. اگر امکان تدارک آن وجود داشته باشد، جبران آن واجب است؛ و الا به دلیل ورود در رکن بعدی و تجاوز از محل و با استناد به عقد مستثنی منه قاعده لاتعاد، نماز صحیح خواهد بود.
- طبق نظر امام خمینی، وجود ضمایم در نیت، در صورتی که مباح بوده و در تعلق اراده به اجزا و بعث به آن ها تأثیری نداشته باشد، موجب بطلان نماز نخواهد شد، ولی وجود ضمیمه حرام مثل ریا در نیت، به صورت مطلق موجب بطلان نماز می شود؛ و واضح است که لسان روایات و سایر ادله حرمت ریا، چه مقید یا مخصّص به لسان قاعده لاتعاد

یا قاعده رفع باشد، ناظر به تقييد و تخصيص نيست و خروج عمل ريائي از اين دو دليل به خاطر انصراف و تخصّص است نه تقييد و تخصيص.

منابع

- ابن فارس، احمد بن زکریا. (۱۳۹۹ ق) **معجم مقاییس اللغة**. با تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم: دارالفکر، ۶ جلدی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ ق) **لسان العرب**، بیروت: دار صادر، چاپ سوم، ۱۵ جلدی.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۴) **الخلل فی الصلاة**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۷۹) **تحریر الوسیله**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ^(۱)، چاپ اول.
- بروجردی، حسین. (۱۴۲۰ ق) **نهایة التقرير فی مباحث الصلاة**، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار ^(۲)، چاپ سوم، ۳ جلدی.
- _____ (۱۴۲۶ ق) **تبیان الصلاة**، با تقریر علی صافی گلپایگانی، قم: گنج عرفان، چاپ اول، ۸ جلدی.
- بروجردی، مرتضی. (بی تا) **المستند فی شرح العروة الوثقی**، قم: مؤسسه احیاء آثار امام خویی، ۳۴ جلدی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷ ق) **تاج اللغة و الصحاح العربية**، بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ چهارم، ۶ جلدی.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (بی تا) **وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه**، قم: مؤسسه آل البيت، ۳۱ جلدی.
- خمینی، مصطفی. (۱۳۷۶) **الخلل فی الصلاة**، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ^(۳)، چاپ اول.
- _____ (۱۴۱۸ ق) **الواجبات فی الصلاة**، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ^(۴)، چاپ اول.

- خویی، ابوالقاسم. (۱۴۱۰ ق) کتاب الصلاة. با تقریر علی تبریزی غروی، قم: دارالهادی، چاپ سوم، ۸ جلدی.
- روحانی، عباسعلی و نگار علیزاده. (۱۳۹۶) «الخلل فی الغسل با رویکردی بر آراء امام خمینی (س)»، پژوهشنامه متین، شماره ۷۵، صص ۱۲۸-۱۱۱.
- شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۹ ق) ذکر الشیعه فی أحكام الشریعه، قم: مؤسسه آل البيت، چاپ اول، ۴ جلدی
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۳ ق) مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، چاپ اول، ۱۶ جلدی.
- شیخ انصاری، مرتضی. (بی تا) کتاب الطهارة، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام للطباعة والنشر، ۲ جلدی.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷) المبسوط فی فقه الإمامیه، با تحقیق محمدباقر بهبودی، تهران: المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، چاپ سوم، ۸ جلدی.
- صاحب، اسماعیل بن عباد. (بی تا) المحيط فی اللغة، بیروت: عالم الكتاب، ۱۱ جلدی.
- طباطبائی حکیم، محسن. (۱۳۹۱)، مستمسک العروة الوثقی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ چهارم، ۱۴ جلدی.
- طباطبائی یزدی، محمدکاظم. (۱۴۱۷ ق) العروة الوثقی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول، ۶ جلدی.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۰ ق) نهیة الأحکام فی معرفة الأحکام، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، ۲ جلدی.
- _____. (۱۴۱۴ ق) تذکرة الفقهاء، قم: مؤسسه آل البيت، چاپ اول، ۱۸ جلدی.
- _____. (۱۴۱۳ ق) قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول، ۳ جلدی.
- علیخانی، فرهاد. (۱۳۸۵) بررسی قاعده لاتعاد با تأکید بر آراء امام خمینی (س) و آیت الله خویی (س)، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم: دانشگاه قم.
- فخرالمحققین، محمد بن حسن. (۱۳۸۷) إیضاح الفوائد فی شرح إشکالات القواعد،

- قم: المطبعة العلمية، چاپ اول، ۴ جلدی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ ق) **کتاب العین**، با تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرئی، مؤسسه دارالهجرة، چاپ دوم، ۸ جلدی.
 - کرباسی، علی. (۱۳۸۲) **المشكاة**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۳ جلدی.
 - کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق) **الکافی (ط-الإسلامیه)**، با تحقیق و تصحیح محمد آخوندی و علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم، ۹ جلدی.
 - محقق حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۷ ق) **المعتبر فی شرح المختصر**، با تحقیق جمعی از نویسندگان زیر نظر ناصر مکارم شیرازی، قم: مؤسسه سیدالشهدا (ع)، چاپ اول، ۲ جلدی.
 - _____ . (۱۴۰۹ ق) **شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام**، تهران: استقلال، چاپ دوم، ۴ جلدی.
 - محقق کرکی، علی بن حسین. (۱۴۱۴ ق) **جامع المقاصد فی شرح القواعد**، قم: مؤسسه آل البيت، چاپ دوم، ۱۴ جلدی.
 - مصطفی، ابراهیم. (بی تا) **المعجم الوسیط**، مجمع اللغة العربیة بالقاهرة، دارالدعوة، ۲ جلدی.
 - موسوی بجنوردی، حسن. (۱۳۷۷) **القواعد الفقهیة**، با تحقیق محمدحسین درایتی و مهدی مهریزی، قم: الهادی، چاپ اول، ۷ جلدی.
 - موسوی بجنوردی، محمد. (۱۳۸۰) «قاعده لاتعاد الصلاة الا من خمس الطهور و القبلة و الوقت و الركوع و السجود»، **پژوهشنامه متین**، شماره ۱۳، صص ۵۴-۲۹.
 - موسوی عاملی، محمد بن علی. (بی تا) **مدارک الاحکام فی شرح شرائع الإسلام**، قم: مؤسسه آل البيت، ۹ جلدی.
 - نجفی، محمدحسن. (۱۳۶۲) **جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام**، با تحقیق عباس قوچانی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ هفتم، ۴۴ جلدی.
 - همدانی، آغا رضا. (۱۴۱۸ ق) **مصباح الفقیه**، تحقیق مؤسسه الجعفریة لإحياء التراث، قم: مؤسسه مهدی موعود (عج)، چاپ اول، ۱۵ جلدی.

- وحید بهبهانی، محمدباقر. (بی تا) *مصایح الظلام فی شرح مفاتیح الشرایع*، مؤسسة العلامة المجدّد الوحید البهبهانی، ۱۱ جلدی.
- Alikhani, Farhad. (2006) *Examining the rule of non-existence with emphasis on the views of Imam Khomeini and Ayatollah Khomeini*, Master Thesis, Qom: Qom University. (In persian)
 - Allame Helli, Hassan Ibn Yusuf. (1989) *Nahayat ol- ehkam fi Maarefat ol- ahkam*, Qom, Ismailian Institute, Second Print, 2 volumes. (In Arabic)
 - _____. (1993) *Tazkrah al- Foqhaha*, Research: Al ol-Bayt Institute, Qom: Al ol-Bayt Institute, first Print, 18 volumes. (In Arabic)
 - _____. (1992) *Ghavaed al- ahkam fi mā refāt al- halal va al- haram*, Research: Islamic Publishing Foundation, Qom: Islamic Publishing, First Print, 3 volumes. (In Arabic)
 - Boroujerdi, Hussein. (2000) *Nahaya Al- taghrir fi Mabahas al- salah*, the jurisprudential center of the Imams, Qom, the jurisprudential center of the Imams, third Print, 3 volumes. (In Arabic)
 - _____. (2005) *Tebyan al- salah*, Safi Golpayegani, Ali, Qom: Ganje Erfan, First Print, 8 volumes. (In Arabic)
 - Boroujerdi, Morteza. (n.d) *Al- Mustand Fi Sharh al- Urwa al- Wathqa*, Qom: Institute for the Revival of the Works of the Imam al-Khoi, 34 volumes (In Arabic)
 - Fakhr al-Muhaqqeqhin, Muhammad ibn al-Hassan. (2008) *Izah al- favaed fi sharhe eshkalate al- ghavaed*, Qom: Al-elmiye, first edition, 4 volumes. (In Arabic)
 - Farahidi, Khalil bin Ahmad. (1988) *Kitab al-Ain*, Research: al-Makhzoumi, Mahdi; Al-Samarai, Ibrahim, Dar al-Hijra Institute, second Print, 8 volumes. (In Arabic)
 - Hamadani, Agha Reza. (n.d) *Mesbah al- Faqhih*, Researcher: Al-Jaafarie Institute for the Revival of Heritage, Qom: mahdi mu'ud Institute, first Print, 15 volumes. (In Arabic)
 - Horr Ameli, Muhammad Ibn Hassan. (n.d) *Vasael al- Shiah ela Tahsil Masaele al- Shariah*, Qom: Al al-Bait, 31 volumes. (In Arabic)

-
- Ibn Fares, Ahmad Ibn Zakaria. (1979) *Mô jam Maghais ol lloGhah*, Researcher: Mohammad Haroon, Abd al-Salam, Dar al-Fikr, 6 volumes. (In Arabic)
 - Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Mokram. (1993) *Lesan ol arab*, Beirut, Dar Sader, Third Print, 15 volumes. (In Arabic)
 - Jawhari Farabi, Ismail Ibn Hamad. (1986) *Al- Sehah*, Beirut, Dar al- elm lelmollain, fourth Print, 6 volumes. (In Arabic)
 - Karbasi, Ali. (2003) *Al- Meshkah*, Tehran: Imam Khomeini Publishing House, first Print, 3 volumes. (In Arabic)
 - Khoei, Abu al-Qasim. (1989) *Kitab al-Salah*, Narration: Tabrizi Gharavi, Ali, Qom: Dar al-Hadi, third Print, 8 volumes. (In Arabic)
 - Khomeini, Mustafa (1997) *Al- Khelal fi al-Salah*, Qom: Imam Khomeini Publishing House, First Print. (In Arabic)
 - _____. (1997) *Obligations in Prayer*, Qom: Imam Khomeini Publishing House, First Print. (In Arabic)
 - Khomeini, Ruhollah. (2005) *Al- Khelal fi al-Salah*, Tehran: Imam Khomeini Publishing House, Second Print. (In Arabic)
 - _____. (1989) *Tahrir al- vasileh*, Tehran: Imam Khomeini Publishing House, 2 volumes. (In Arabic)
 - Koleini, Mohammad Ibn Ya'qub. (1986) *Al- Kafî*, researcher/editor: Akhundi, Mohammad and Ghaffari, Ali Akbar, Tehran: Dar Al-kotob al- eslamie, fourth Print, 9 volumes. (In Arabic)
 - Mousavi Bojnordi, Mohammad. (2001) 'A rule that the prayer should not be repeated except from the five purification, the qiblah, the time, and the bowing and prostration', *Matin Research Journal*, No 13, PP. 29-54 (In persian)
 - Muhaqqeqh Karak. Ali Ibn Hossein. (1993) *Jame al-Maqhased fi Sharh al-Qhava'ed*, Qom, Al-Albayt Institute, Second Print, 14 volumes. (In Arabic)
 - _____. (1988) *Sharayè al-eslam fi masael al- halal va al- haram*, Tehran: Esteghlal, Second Print, 4 volumes. (In Arabic)

- Muhaqqeqh Helli, Ja'far ibn Hasan. (1986) *Al-Mu'tabar Fi Sharh Al-Mukhtasar*, Researcher: A group of writers, under the supervision of Makarem Shirazi, Nasser, Qom: Seyyed Al-Shohada Institute, first Print, 2 volumes. (In Arabic)
- Musawi Ameli, Muhammad ibn Ali. (n.d) *Madarek al-ahkam fi sharh sharayè al-eslam*, Qom: Alol-Bayt Institute, 9 volumes. (In Arabic)
- Musawi Bojnourdi, Hassan. (1998) *Fiqh Rules*, Research: Al-Drayti, Mohammad Hossein and Al-Mehrizi, Mehdi; Qom: Al-Hadi, first Print, 7 volumes. (In Arabic)
- Mustafa, Ibrahim. (n.d) *Al-mo'jam al-vasit*, Arabiya Language Collection in Cairo, Dar Al-Da'vah, 2 volumes. (In Arabic)
- Najafi, Muhammad Hasan. (1983) *Jawaher al-Kalam fi Sharh Sharaye al-Islam*, Researcher: Qhuchani, Abbas, Beirut: Dar ehya Al-Turath Al-Arabi, Seventh Print, 44 volumes. (In Arabic)
- Rouhani, Abbas Ali; Negar Alizadeh. (2017) 'alkhalal fi al-ghusl with an approach to the views of Imam Khomeini', *Matin Research Journal*, No 75, PP. 111-128. (In persian)
- Saheb, Ismail Ibn Ebad. (n.d) *Almohit fi al-loghah*, Alam al-ketab, 11 volumes. (In Arabic)
- Sheikh Ansari, Morteza, *Ketab Al-taharah*, 5 volumes. (In Arabic)
- Sheikh Tusi, Mohammad Ibn Hassan. (2008) *Al-Mabsut fi Fiqhh Al-Imamiyah*, Researcher: Behboodi, Mohammad Baqir, Tehran: Al-Maktab al-Mortazawiyah le ehya al-Athar al-Jaafariyah, third Print, 8 volumes. (In Arabic)
- Tabatabai Hakim, Mohsen. (2012) *Mostamsek al-Urwa al-Wothqa*, Beirut: Dar ehya Al-Torath Al-Arabi, Fourth Print, 14 volumes. (In Arabic)
- Tabatabai Yazdi, Mohammad Kazem. (1996) *Al-Urwa al-Wathqa*, Qom: Islamic Publishing Institute, first Print, 6 volumes. (In Arabic)
- The First Martyr, Muhammad ibn Makki. (1998) *Zekra al-shiah fi Ahkam al-Shariah*, Qom: Al al-Bayt Institute, first Print, 4 volumes. (In Arabic)

-
- The Second Martyr, Zayn al-Din. (1992) *Masalek ol-Afham ela Tanghih Sharayê al-eslam*, Islamic Knowledge Foundation, First Print, 16 volumes. (In Arabic)
 - Vahid Behbahani, Muhammad Baqir. (n.d) *Masabih al-Zalam fi Sharh Mafatih al-Sharayê*, Al-allameh Al-Mujaded Al-Wahid Al-Behbahani Foundation, 11 volumes. (In Arabic)

اعتبارسنجی اراده در تحقق دلالت با رویکردی بر دیدگاه امام خمینی (ره) در ماهیت دلالت

رضا پورصدقی^۱

حسین جاور^۲

مقاله پژوهشی

چکیده: بررسی دقیق رابطه بین لفظ و معنا در یافتن ظهورات و تحلیل وضع تأثیر بسزایی دارد یکی از مباحث مربوطه که مورد اختلاف بزرگان قرار گرفته، این است که دلالت لفظیه تابع اراده متکلم است؛ یعنی طوری است که مثلاً اگر متکلم در خواب کلامی گفت بر معنای آن دلالت ندارد یا این چنین نیست بلکه به صرف شنیده شدن لفظ و لو هیچ اراده‌ای برای تفهیم معنا در بین نباشد دلالت شکل می‌گیرد.

بوعلی کلامی مبنی بر تبعیت دلالت از اراده دارد که مورد نقد و بررسی علما قرار گرفته است. دو استدلال برای اثبات مدعای وی مطرح شده است ۱. وضع برای کلامی که مراد متکلم نیست لغو است لذا واضح، لفظ را فقط برای معنای مراد وضع کرده است. ۲. اراده در حقیقت دلالت دخیل است لذا بدون اراده دلالت صادق نیست؛ که هر دو استدلال مورد مناقشه قرار گرفته است.

این مقاله با تبیین محل نزاع و تأکید بر ماهیت دلالت و تقیید آن به علم، با توجه به دیدگاه امام نسبت به ماهیت دلالت به نقد اشکالات می‌پردازد و در نهایت کلام بوعلی را به اثبات می‌رساند.

کلیدواژه‌ها: دلالت، دلالت لفظی، دال، مدلول، دلالت تصویری، دلالت تصدیقی، اراده.

۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول)
E-mail: rezapoorsedghi@gmail.com

۲. استادیار گروه حقوق خصوصی، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران.
E-mail: hjavarr@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۹/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۶/۳

مقدمه

مباحث مربوط به دلالت و الفاظ، امروزه در سرتاسر دنیا مورد توجه و کنکاش علمی است و اهمیت آن در استنباط از متون بر هیچ کس پوشیده نیست. این مباحث از دیرباز در متون علمی جهان اسلام مورد توجه و ارزیابی بوده و کانون این توجهات علم اصول است. بیشترین دقت‌ها در زمینه توجه به بحث‌های کلی که در استنباط متن مفید است در این علم دیده می‌شود. به‌رحال از جمله مباحث ریشه‌ای در این زمینه بحث دلالت است تقسیمات دلالت و همچنین تابع اراده بودن یا نبودن آن از جمله مباحثی است که در علم اصول و همچنین علوم دیگر مانند منطق بدان پرداخته شده که متأسفانه علی‌رغم توجه زیاد به مباحث الفاظ ولی بحث تبعیت دلالت از اراده به‌خوبی منقح نمی‌شود در حالی که از مباحث ریشه‌ای باب دلالات محسوب می‌شود حتی در نوشته‌های روز نیز بدان پرداخته نشده است. علاوه بر ماهیت بحث، مشخص نبودن محل نزاع نیز از چالش‌های این بحث است؛ بنابراین سؤالات زیادی در ذهن دانش پژوهان نسبت به این بحث وجود دارد. اهمیت موضوع و بی‌پاسخ بودن سؤالات دانش پژوهان ضرورت یک تحقیق متناسب را در این زمینه روشن می‌سازد.

اگرچه بررسی دلالت و اقسام آن، در قلمرو مباحث علم منطق قرار می‌گیرد؛ اما از آنجاکه به تعمیق دیدگاه اصولی در بحث الفاظ کمک می‌کند، به مناسبت در علم اصول راه یافته است؛ به دیگر سخن، دلالت، در حقیقت از مبادی تصویری و تصدیقی مباحث الفاظ است. چستی و اقسام دلالت، چگونگی اعتبارات در اقسام دلالت، جایگاه دلالت وضعی در دلالت تصویری و تصدیقی، تبعیت و عدم تبعیت دلالت از اراده، جایگاه ظهور در اقسام دلالت از جمله مباحثی است که در علم اصول نسبت به دلالت شکل گرفته است.

۱. پیشینه تحقیق

بحث دلالت از دیرباز بین کتب منطقی و اصولی مورد بحث قرار گرفته و مقالاتی نیز در این حوزه نگاشته شده است (برای نمونه ر. ک. به: غلامعلی زاده ۱۳۷۱: ۳۸ - ۲۸) ولی بحث تبعیت دلالت از اراده در هیچ کتاب و مقاله‌ای به‌صورت اختصاصی موضوع تحقیق نبوده و فقط در کتب مفصل منطقی و اصولی به‌صورت اجمالی و گذرا مورد اشاره و بحث قرار گرفته است. (برای نمونه ر. ک. به: ابن سینا ۱۴۰۵: ۲۶؛ نصیرالدین طوسی ۱۴۰۲ ج ۱: ۳۳) قدمت این بحث در کتب فلسفی و منطقی به زمان بوعلی (ابن سینا ۱۴۰۵:

۲۶) و خواجه نصیر (۱۴۰۲ ج ۱: ۳۳) می‌رسد و در واقع دیدگاه بوعلی نسبت به تابع اراده بودن دلالت چالشی بوده که منجر به شکل‌گیری نظرات و تحلیلات علمای بعدی گردیده است. برخی با وی هم‌نظر و بسیاری با وی مخالفت کرده‌اند. (برای نمونه ر. ک. به: آخوند خراسانی ۱۴۰۹: ۱۷؛ امام خمینی ۱۴۱۵ ج ۱: ۱۱۶-۱۱۵) عدم ورود تفصیلی به این تحقیق و به تبع عدم بررسی ادله طرفین به گونه‌ای که دیدگاه صواب از ناصواب در بستر بررسی ادله تمیز یابد از کاستی‌های موجود تحقیقات پیشین بوده است که تحقیق پیش رو درصدد برطرف کردن این نقیصه می‌باشد.

ساختار تحقیق

در این نوشته در گام اول ماهیت بحث و محل نزاع مورد ارزیابی دقیق قرار می‌گیرد برای این منظور لازم است مفهوم دلالت و تقسیمات آن مورد توجه قرار گیرد. سپس در گام دوم ادله طرفین طرح و به روش تحلیلی انتقادی، حل مسئله دنبال می‌شود.

۲. مفهوم دلالت

دلالت آن است که انسان به واسطه چیزی به چیز دیگر معرفت پیدا کند (ابن فارس ۱۴۰۴: ۲۵۹؛ صلیبا ۱۹۷۳ ج ۱: ۵۶۴؛ مصطفوی ۱۴۲۶: ۲۳۴). واسطه معرفت را دال و دومی را مدلول گویند؛ دال، اگر لفظ باشد دلالت لفظی و الا غیرلفظی است (صلیبا ۱۹۷۳: ۵۶۴).

در منطق دلالت بر سه قسم است، دلالت عقلی، دلالت طبیعی، دلالت وضعی؛ انتقال ذهن از علت به معلول یا از معلول به علت دلالت عقلی محسوب می‌شود چراکه زمینه این انتقال ناشی از عقل است و انتقالات ذهنی که طبیعت منشأ آن است طبیعی خوانده می‌شود؛ مانند سرخی صورت که ناشی از خجالت کشیدن است و نوع سوم از دلالت، ناشی از قرارداد بین انسان‌هاست برای مثال وضع الفاظ برای معانی و همچنین وضع تابلوهای راهنمایی و رانندگی برای راهنمایی رانندگان که این وضع منجر به شکل‌گیری انس ذهنی شده و با دیدن و شنیدن به معنای وضع شده انتقال ذهنی صورت می‌گیرد از آنجاکه این نوع از دلالت - به خلاف دو نوع سابق که در آن‌ها وضع و قرارداد هیچ نقشی نداشت - وابسته به وضع است به همین دلیل دلالت وضعی خوانده می‌شود. از میان این سه، قسم سوم مورد بحث نوشتار حاضر است.

دلالت وضعی خود بر دو قسم است: ۱. دلالت لفظی که ناشی است از وضع لغت

بر معنایی خاص و چون این وضع بر روی الفاظ صورت گرفته بدان دلالت لفظی اطلاق می‌گردد. ۲. دلالت غیرلفظی که ناشی از وضع و قرارداد یک علامت برای منتقل شدن ذهن مخاطب به معنای خاص مانند تابلوی راهنمایی و رانندگی که برای انتقال ذهن راننده به وجود خطر و غیر آن قرار داده می‌شود هر دو نوع از دلالت وضعی، موردتوجه در این بحث است.

بر اساس دیدگاه مشهور، دلالت وضعی لفظی به دو نوع دلالت تصویری و دلالت تصدیقی تقسیم می‌گردد.

۲-۱. دلالت تصویری

دلالت تصویری آن است که ذهن انسان، به مجرد شنیدن لفظ از هر گوینده‌ای که باشد به معنای موضوع له آن لفظ منتقل شود و آن معنا را در ذهن خود تصور کند (مشکینی ۱۳۷۴: ۱۳۲) و به نظر شهید صدر اگر بین دو تصور لفظ و معنا، ملازمه باشد دلالت، تصویری است (صدر ۱۴۱۷: ۱۰۵)؛ خواه این معنا مقصود گوینده باشد و یا آن را اصلاً اراده نکرده باشد.

استعمال مجازی طبق تحلیلی که مشهور از آن ارائه کرده است مثال عینی مناسبی از دلالت تصویری محض به حساب می‌آید. طبق دیدگاه مشهور، در استعمال لفظ در معنای مجازی آنچه مراد گوینده است معنای مجازی است و معنای حقیقی اصلاً مراد متکلم نیست (فاضل لنگرانی ۱۳۸۱ ج ۱: ۴۱۲)؛ بنابراین، انتقال ذهن مخاطب به معنای حقیقی که مراد گوینده نیست صرفاً یک دلالت تصویری محض محسوب می‌شود. برای مثال شخصی که می‌گوید: «رایت اسداً یرمی» (شیری را دیدم که تیر می‌انداخت) به مجرد به کار بردن لفظ «اسد»، معنای حقیقی آن‌هم در ذهن شنونده خطور می‌کند. طبق مبنای مشهور این معنا قطعاً مراد متکلم نیست و صرفاً زمینه انتقال به معنای مراد محسوب می‌شود. در نتیجه انتقال ذهن مخاطب به معنای لغوی اسد دلالت تصویری محض است. حال اگر این جمله از شخصی که خواب است صادر شود در این صورت خود معنای مجازی که از مجموع کلام فهمیده می‌شود نیز مراد متکلم نخواهد بود درواقع نه معنای حقیقی الفاظ و نه معنای مجازی، کل کلام مراد گوینده نیست و صرفاً یک انتقال ذهنی به معنای معهودی است که ذهن مخاطب با آن علقه دارد. این گونه دلالت لفظی که معنای لفظ، مراد گوینده نیست؛

ولی ذهن شنونده ناخودآگاه به آن منتقل می‌شود دلالت تصویری نامیده می‌شود. ناگفته نماند مثال یادشده در مورد شخص خواب یا استعمال مجازی برای روشن شدن معنای دلالت تصویری است والا در استعمالات عادی نیز دلالت تصویری وجود دارد به بیان دیگر عدم اراده متکلم شرط تحقق دلالت تصویری نیست و وجود و عدم اراده در تحقق آن بی‌تأثیر است. در نتیجه صرف انتقال ذهن به معنای حقیقی لفظ فارغ از مراد بودن آن دلالت تصویری است.

۲-۲. دلالت تصدیقی

دلالت تصدیقی دلالت لفظ بر معنایی است که معنا، مراد و مقصود متکلم بوده و متکلم قصدش تفهیم این معنا به مخاطب بوده است (مشکینی ۱۳۷۴: ۱۳۲) به تعبیر شهید صدر اگر بین وجود لفظ و اراده تفهیم معنا ملازمه باشد دلالت تصدیقیه خواهد بود (صدر ۱۴۱۷: ۱۰۵): مثلاً وقتی گوینده‌ای به مخاطب خود بگوید: «زید ایستاده است» علاوه بر تصور معنایی مفردات این عبارت، فهمیده می‌شود که گوینده درصدد تفهیم و القای این معنا به مخاطب است و می‌خواهد او را به این مطلب آگاه کند درواقع مجرد تصور از معنای الفاظ نیست بلکه علاوه بر آن نفس اذعان می‌کند که گوینده این معنا را برای تفهیم اراده کرده است و به همین دلیل بدان دلالت تصدیقی گفته می‌شود. یعنی تصدیق شنونده و حکم او به اینکه متکلم همین معنا را اراده کرده است.

البته در دیدگاه غیر مشهور (نائینی ۱۳۷۶: ۱۴۰) دلالت تصدیقی خود به دو نوع تقسیم می‌شود: دلالت تصدیقی غیر کاشف از مراد جدی متکلم و دلالت تصدیقی کاشف از مراد جدی. نوع اول دلالت استعمالی و مراد از آن مراد استعمالی است و نوع دوم دلالت جدی و مراد از آن مراد جدی (هاشمی شاهرودی ۱۴۳۱ ج ۱: ۲۳). در لسان فقها این دو نوع به دلالت تصدیقی اولی و ثانوی نیز مشهورند (صنقور ۱۴۲۸ ج ۲: ۲۹۳).

در توضیح این دو دلالت باید گفت: گوینده‌ای که قصد تفهیم معنا را به مخاطب دارد گاهی قصد تفهیم یک معنایی را دارد ولی غرض نهایی او آن معنا نیست پس دلالتی را ایجاد می‌کند که اگرچه قصد دارد شنونده آن را بفهمد ولی مقصود نهایی دقیقاً آن معنا نیست بلکه مقصود نهایی می‌تواند اعم یا اخص از آن باشد برای تقریب به ذهن می‌توان

چنین مثالی زد مقصود نهایی گوینده القای تصادف و کشته شدن فردی است؛ ولی در زمان فعلی می‌گوید فلانی تصادف کرده و مقصود نهایی خود را بیان نمی‌کند در این فرض مراد استعمالی تصادف کردن شخص خاصی است و مراد جدی تصادف کردن و تلف شدن وی است که بعدها به مخاطب اطلاع می‌دهد. شنونده با شنیدن خبر دوم متوجه می‌شود که آن معنایی که تا به حال مراد جدی گوینده قلمداد می‌کرده واقعیت نداشته و مراد جدی گوینده با آن دارای تفاوت است. در بین روایات عموماتی است که نسبت به آن روایات مخصصی وجود دارد که به صورت مراد استعمالی و مراد جدی قابل توجیه است به این صورت که روایت عام مراد استعمالی است و روایت خاص مراد جدی است. هر دو نوع دلالت تصدیقی در محل بحث داخل است.

۳. تفاوت بحث تبعیت دلالت از اراده با مسئله تصویری یا تصدیقی بودن دلالت لفظ

ممکن است برخی مسئله تبعیت یا عدم تبعیت دلالت از اراده را با مسئله بحث تصویری یا تصدیقی بودن دلالت لفظی یکسان تصور کنند و در نتیجه، حکم یکی را بر دیگری بار کنند لازم است تفاوت این دو مسئله به درستی تبیین شود.

سؤال از تصویری بودن یا تصدیقی بودن دلالت لفظی، در حقیقت، سؤال از جوهر دلالت لفظی و وضع است و به این معنی است که آیا دلالت وضعی فقط سبب اخطار صورت معنا در ذهن مخاطب است یا علاوه بر آن کاشف از وجود اراده در نفس متکلم هم هست؟ (صدر ۱۴۱۷: ۱۰۴)

به بیان دیگر، وضع، طبق یک مبنا، ارتباط بین دو تصور است. واضح، در حقیقت، بین تصور لفظ و تصور معنا ارتباط ایجاد کرده است و طبق مبنای دیگر، ارتباط بین دو وجود است؛ در این صورت، واضح، بین وجود لفظ و وجود اراده، ارتباط ایجاد کرده است؛ در این صورت، معنای موضوع له، مقید به اراده است و بدون اراده، معنای موضوع له به ذهن نمی‌آید.

بحث تبعیت دلالت از اراده در مورد دخالت اراده در دلالت است؛ به این معنی که آیا اساساً بدون اراده، دلالت محقق می‌شود؟ (صدر ۱۴۱۷: ۱۰۴) بنابراین بحث درباره جوهر دلالت است؛ به این بیان که دلالت لفظ بر معنا، اعم از موضوع له و غیر آن، وابسته به اراده

متکلم است و کسی که دلالت را تابع اراده می‌داند باید معلوم کند دلالت لفظی از کدام نوع است.

کسی که دلالت لفظی را دلالت تصدیقی می‌داند ناگزیر باید دلالت را تابع اراده بداند؛ ولی کسی که در وضع، قائل به ملازمه بین دو تصور است باید مشخص کند دلالت بین آن دو، بدون اراده، محقق می‌شود یا خیر.

پس از روشن شدن این تفاوت، بحث تابعیت دلالت تصوری از اراده، مفهوم پیدا می‌کند و جای طرح این پرسش است که آیا دلالت تصوری تابع اراده است یا خیر؟

۴. تصویریه بودن دلالت وضعیه

شهید صدر در پاسخ به این سؤال که دلالت لفظیه از چه نوع است می‌نویسد:

دலالت وضعی بنا بر مبنای تعهد، تصدیقی و بنا بر مبنای ما تصوری است؛ زیرا دلالت، انتقال از چیزی است و انتقال، فرع بر ملازمه بین دال و مدلول است؛ اگر ملازمه، بین دو وجود باشد دلالت، تصدیقی و اگر ملازمه، بین دو تصور باشد دلالت، تصوری است و چون طبق مسلک تعهد، ملازمه بین دو وجود لفظ و وجود اراده تفهیم معنا است دلالت، تصدیقی است ولی طبق مبنای ما، یعنی تفسیر وضع به قرن و ارتباط لفظ و معنا، ملازمه بین این دو، در صورتی است که واضع، بین آن دو، ارتباط ایجاد کرده باشد و ارتباط بین دو صورت، فقط به‌طور تلازم ذهنی، متصور است؛ بنابراین دلالت، تصوری است (صدر ۱۴۱۷: ۱۰۵).

محقق خویی بر اساس مبنایی که در باب وضع دارد، در این بحث اراده را در معنای موضوع له داخل می‌داند. وی طبق مبنای خود در حقیقت و ماهیت وضع می‌گوید:

وضع، عبارت است از تعهد و التزام به این معنا که هر وقت این لفظ استعمال شود، این معنا اراده شود. بنابراین، مسئله اراده، در حقیقت و ماهیت وضع دخالت دارد؛ چون در تعهد و التزام، مسئله اراده دخالت دارد. روی این معنا، ما باید همیشه اراده را ملازم با وضع بدانیم ولی نه به این معنا که اراده، در موضوع له دخالت دارد (خویی ۱۴۱۷: ۱۰۷).

ایشان، روی این مبنا پای اراده را در رابطه با وضع به میان کشیده و طبعاً می گوید:

دلالت در کلام عَلمین، به معنای دلالت تصویری نیست، در این دیدگاه ارتباطی بین دلالت تصویری و وضع وجود ندارد بلکه این نوع دلالت مربوط به انس و کثرت استعمال است. در نتیجه کثرت استعمال سبب می شود که اگر از اصطکاک یا برخورد دو سنگ، کلمه «انسان» بلند شود - چه رسد به جایی که این لفظ، از بچه‌ای شنیده شود - دلالت تصویری شکل گیرد ولی دلالت وضعی وجود ندارد (خویی ۱۴۱۷: ۱۰۷).

طبق این مبنا دلالت وضعی، جایی است که دلالت تصدیقه هم وجود داشته باشد. ایشان اراده تصدیقه را بر دو قسم می‌داند: اراده استعمالی و اراده جدی. روی همین اساس، دلالت تصدیقه نیز بر دو قسم است: دلالت تصدیقه در ارتباط با اراده استعمالی و دلالت تصدیقه در ارتباط با اراده جدی. خویی در نهایت کلام بوعلی و خواجه را حمل بر دلالت تصدیقه می‌کند و می‌گوید: «دلالت در کلام عَلمین، همین دلالت وضعی است که در رابطه با دلالت تصدیقه است و دلالت تصدیقه - چه در رابطه با اراده استعمالی و چه در رابطه با اراده جدی - تابع اراده است» (خویی ۱۴۱۷: ۱۰۹).

فاضل لنکرانی کلام ایشان را مورد نقد قرار داده می‌گوید:

این کلام ایشان نیز - همانند اصل مبنای ایشان در رابطه با وضع - مورد قبول ما نیست. این سخن، علاوه بر اینکه خلاف مشهور است؛ زیرا مشهور، دلالت وضعیه را همان دلالت تصویری می‌دانند - و خود مرحوم خویی نیز به این مطلب اعتراف کرده است - خلاف وجدان نیز می‌باشد. وقتی پدری اسم فرزند خود را «زید» می‌گذارد و ما هم متوجه این نام‌گذاری می‌شویم، اگر ساعتی بعد، پدر گفت: «زید» آیا ما با شنیدن کلمه «زید» به معنا منتقل می‌شویم یا نه؟ اگر بگویید: «منتقل نمی‌شویم»، می‌گوییم: این، خلاف وجدان است؛ و اگر بگویید: «منتقل می‌شویم»، خواهیم گفت: اینجا که هنوز کثرت استعمال و انس حاصل نشده است، نام‌گذاری یک ساعت قبل بوده است. آیا می‌توان گفت: این انتقال - که از آن به دلالت تصویری تعبیر می‌شود - استناد به وضع ندارد؟ اگر ندارد، پس مستند به چه

چیز است؟ هنوز کثرت استعمالی تحقق پیدا نکرده تا بگوییم به واسطه آن، ما انتقال به معنا پیدا می‌کنیم. ایشان می‌فرماید: «سبب این انتقال، کثرت استعمال است و اصلاً پای وضع را نباید به میان آورد». آیا وجداناً این طور است یا سبب انتقال، نام گذاری پدر و به تعبیر دیگر، وضع است؟ وجداناً سبب، عبارت از وضع است؛ و اگر چنین است چرا ما بگوییم: دلالت وضعیه، در مورد دلالت تصویری نیست؟ چرا دلالت تصویری را از دلالت وضعیه خارج کنیم؟ بنابراین دلالت تصویری از دلالت‌های وضعیه است و کلام علّمین هم ناظر به این معناست نه ناظر به دلالت تصدیقیه - که مرحوم خویی می‌فرماید - زیرا مبنایی که ایشان در مورد وضع فرمود کسی حاضر نیست بپذیرد، بعد از آنکه وضع، یک ماهیت روشن عقلایی و عرفی دارد (فاضل لنگرانی ۱۳۸۱: ۴۷۰).

مشخص شد که وضع، ملازمه بین دو تصور است و اگرچه در مراحل دیگری از دلالت، ملازمه بین دو وجود است.

۵. محل کلام شیخ‌الرئیس و محقق طوسی: دلالت تصویری یا دلالت تصدیقی

آیا ادعای شیخ‌الرئیس و محقق طوسی مربوط به باب دلالت تصویری است یا دلالت تصدیقیه؟ این نکته نیز بین بزرگان مورد اختلاف است بعضی مثل آخوند آن را بر دلالت تصدیقی حمل کرده؛ ولی اکثر علما خلاف ایشان فهمیده‌اند.

ابتدا کلام شیخ‌الرئیس را با کمی تلخیص ذکر می‌کنیم و سپس به بررسی نظرات راجع به آن می‌پردازیم.

لفظ به‌تنهایی دلالتی ندارد و اگر این چنین نبود هر لفظی معنایی خواهد داشت که از آن جدا نمی‌شود (درحالی که در بسیاری از موارد، لفظ از معنای خود جدا می‌شود مثل استعمال لفظ در معنای مجازی) بلکه دلالت لفظ به کمک اراده متکلم محقق می‌شود نتیجه این که هرگاه متکلم، لفظی را دال بر معنا استعمال کند - مانند عین برای دینار - آن لفظ بر آن معنا دلالت می‌کند و اگر آن را خالی از دلالت تلفظ کند بدون دلالت خواهد

بود و در نزد بیشتر اهل نظر لفظ محسوب نمی‌شود شاید به خاطر همین نکته است که نزد کثیری از مناطق - به حسب متعارف - حرف و صوت لفظ نیست یا فاقد دلالت است لذا چون از جزء لفظ، معنایی اراده نمی‌شود پس دلالتی ندارد مگر در حد قوه و زمانی که به صورت اضافه در نظر گرفته شود دال خواهد بود (و قوه به فعلیت می‌رسد) (ابن سینا ۱۴۰۵: ۲۶).

خواجه نصیر که در شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات کلام بوعلی را پذیرفته است (نصیرالدین طوسی ۱۴۰۲ ج: ۱: ۳۳) و به همین مناسبت این دیدگاه بیشتر با دیدگاه علمین مطرح شده است.

آخوند از این عبارت، دلالت تصدیقیه فهمیده است: «اما آنچه از علمین حکایت شده ناظر به این نیست که الفاظ وضع شده‌اند بر معانی مراد بلکه ناظر به این است دلالت الفاظ بر معانی خود به صورت دلالت تصدیقیه، تابع اراده است» (آخوند خراسانی ۱۴۰۹: ۱۷).

امام و بزرگان دیگر، کلام آخوند را مورد اعتراض قرار داده‌اند که اگر کلام علمین بر دلالت تصدیقیه حمل شود - آن گونه که آخوند می‌گوید - لازم می‌آید که این دو، معنایی روشن و بی‌نیاز از بیان را مطرح کرده باشند؛ زیرا طبق تفسیر آخوند مفاد کلام علمین این خواهد بود: «لازمه دلالت کلام بر اینکه معنا مراد گوینده است احراز اراده متکلم است.» و چنین معنایی توضیح و اضحات است و نیازی به بیان ندارد درواقع «ضرورت به شرط محمول» است؛ زیرا در این صورت، کلام این دو، به این معناست که: «دلالة اللفظ علی أن یکون معناه مراداً للمتکلم تابع لأن یکون مراداً للمتکلم». درحالی که در مقام بیان امر غیرواضحی بوده‌اند. امام می‌گوید: ما ناچاریم «دلالت» در کلام علمین را به «دلالت تصویری» معنا کنیم، یعنی اراده، در انتقال ذهن به معنا دخالت دارد یعنی می‌خواهند بگویند که: دلالت لفظ بر معنا، آنجایی است که اراده در کار باشد و اگر اراده نباشد لفظ بر معنا دلالت نمی‌کند (امام خمینی ۱۴۱۵ ج: ۱: ۱۱۶ - ۱۱۵؛ ۱۴۲۳ ج: ۱: ۷۱؛ ۱۳۷۶ ج: ۱: ۲۰۴-۲۰۳).

امام می‌نویسد: در مراد آن دو اختلاف است صاحب فصول مراد آن دو را این دانسته که الفاظ برای معانی مراد وضع شده‌اند طوری که اراده در معنای موضوع له به صورت جزء یا به صورت شرط دخیل است (امام خمینی ۱۳۷۶ ج: ۱: ۲۰۳؛ اصفهانی ۱۴۰۴: ۱۷). محقق عراقی این احتمال را مطرح کرده و توجیهی برای آن ذکر کرده مبنی بر اینکه وضع از آنجا که اعتبار

خاصی است قائم به نفس معتبر است و از افعال اختیاری نفس است لذا معتبر می‌تواند اعتبارش را به هر چیزی که خواست (اعم از احوال و ازمان و غیره) قید بزند. پس می‌توان بین لفظ و معنا در حال خاص متکلم یا زمان خاص مربوط به او، علقه وضعیه ایجاد کرد پس اگر واضع بین لفظ و معنا در حال اراده متکلم علقه ایجاد کرد در این صورت لفظ فقط در آن حال با آن معنا مرتبط خواهد بود پس اگر متکلم از لفظ معنای آن را اراده کرد لفظ بر معنا دلالت وضعیه خواهد داشت چون در این حال با آن معنا مرتبط است؛ اما اگر متکلم در حال سهو یا تلفظ غلط بود لفظ با معنا مرتبط نیست چرا که معنا اراده نشده است پس دلالت تصویری شکل نمی‌گیرد و تصور معنا در آن حال به خاطر استیناس ذهن با معنای مراد است (امام خمینی ۱۳۷۶ ج ۱: ۲۰۳؛ عراقی ۱۳۷۰: ۹۵).

تفسیری که صاحب فصول و محقق عراقی از کلام علمین دارند بعید است بلکه صریح در خلاف آن است و وضعیت کلام محقق خراسانی بدتر و با کلام علمین سازگار نیست. امام پس از بیان کلام بوعلی که سابقاً ذکر شد ادامه می‌دهند:

برای کسی که این کلمات را ملاحظه کند روشن است که آن‌ها درصدد بیان این مطلب هستند که الفاظ برای افاده و استفاده وضع شده‌اند لذا دلالت الفاظ بر آن معانی، متوقف بر اراده متکلم است چرا که باب دلالت باب هدایت است و زمانی هدایت متکلم محقق می‌شود که متکلم معنا را اراده کرده باشد به همین سبب اگر کلامی سهوی و یا در حالت خواب از متکلم صادر شد گفته نمی‌شود او مخاطب را به واقع هدایت کرد.

خلاصه کلام اینکه دیدگاه علمین این است که دلالت الفاظ بر معانی موضوع له متوقف بر اراده متکلم است و در این فرض است که دلالت فعلیه محقق می‌شود پس در مقام تحدید موضوع له نیست.

اما آنچه آخوند در توجیه کلام ایشان آوردند علاوه بر اینکه در شأن آن دو بزرگوار نیست با صریح کلام آن دو ناسازگار است چون کلام آن‌ها [همان‌طور که از علامه در جوهر النضید وجود دارد] در مقام انتقاض بعضی از دلالات با بعضی دیگر است که در این صورت کلام مربوط به دلالات وضعیه خواهد بود نه هر دلالتی که کاشف از مراد متکلم است (امام خمینی ۱۳۷۶ ج ۱: ۲۰۳).

در نتیجه اینکه می‌گویند: «الدلالة تابعة للإرادة»، یعنی دلالت لفظ بر معنا، درجایی

است که اراده هم باشد. به خلاف آخوند که کلام علمین را به گونه‌ای معنا می‌کرد که توضیح واضحات بود، مطلبی که با شخصیت علمین تناسب نداشت. در نتیجه، ظاهراً علمین می‌خواهند بگویند: «هر جا دلالت باشد اراده هم هست».

با این کلام روشن می‌شود در عین حال که کلام علمین حمل بر دلالت تصویری شد ضرری به مبنای آخوند در معنای حرفی نمی‌زند چون ایشان موضوع له اسماء و حروف را یکی می‌داند و ممیز آن‌ها را در اراده گوینده می‌داند کأنه واضح بالحاظ اراده متکلم، بین لفظ و معنا ارتباط ایجاد کرده است به این صورت که اگر متکلم اراده معنای اسمی داشت از اسماء و الا از حروف استفاده کند و اتفاقاً کلام علمین با این مبنا بی‌تناسب نیست و می‌تواند مورد تحقیق مستقلی قرار گیرد. این مطلب موافق فهم اصفهانی در نه‌ایه الدرایه است ایشان کلام علمین را بر مبنای آخوند یا مبنای خود در بحث وضع حمل می‌کنند پس او نیز این مناسبت را تأیید می‌کند (اصفهانی ۱۳۷۴: ۳۹).

فاضل لنکرانی برداشت خاصی از تفسیر آخوند دارد مبنی بر اینکه آخوند دلالت تصویری را مورد قبول علمین می‌داند لذا می‌گوید:

آخوند، در جواب از این استدلال (به کلام علمین) فرموده: یعنی علمین می‌خواهند بگویند: دلالت تصویری، شرطی ندارد بلکه مجرد وضع، برای آن کفایت می‌کند. وقتی لفظ، برای معنایی وضع شد، ذهن سامع، با شنیدن لفظ به معنای آن منتقل می‌شود. ولی در دلالت تصدیقیه، به مرحله‌ای بالاتر رفته و می‌خواهیم بگوییم: این معنای موضوع له، مراد متکلم هم هست. این دیگر ربطی به وضع ندارد بلکه تابع اراده است. روشن است در جایی می‌توان گفت: این معنا، مراد متکلم است که متکلم، آن را اراده کرده باشد. به همین جهت است که در دلالت تصدیقیه شرطی را ذکر کرده‌اند که در دلالت تصویری ذکر نکرده‌اند و آن شرط این است که در دلالت تصدیقیه باید احراز کنید که متکلم، در مقام بیان مراد است (فاضل لنکرانی ۱۳۸۱: ۴۷۳).

به نظر می‌رسد منظور آخوند این چنین نیست که دلالت تصویری را مورد قبول آن بزرگواران بدانند و لا اقل این مدعا را ندارند؛ بنابراین، از کلام علمین استفاده می‌شود که:

دلالت وضعی، با اراده ارتباط دارد و همین ارتباط، یک محدودیت و تضییقی را در رابطه با آن به وجود می‌آورد به طوری که اگر ما لفظ را از یک متکلم غیر مرید شنیدیم بتوانیم بگوییم: اینجا لفظ، دلالت ندارد، زیرا اراده در کار نیست اگرچه معنا به ذهن می‌آید پس مراد آن دو تبعیت دلالت تصویری از اراده متکلم است و این معنایی است که حکیم نیز به آن تصریح کرده است (حکیم ۱۴۰۸: ۳۹).

حال که منظور این دو دانشمند (شیخ‌الرئیس و شیخ طوسی) مشخص شد به بررسی صحت و سقم ادعای آن‌ها می‌پردازیم.

۶. ادله تبعیت دلالت از اراده

برای تحقیق و روشن کردن تابعیت دلالت از اراده، دلیل‌هایی موردتوجه قرار گرفته است که ذیلاً موردبررسی قرار می‌گیرد.

۶-۱. دلیل اول: حکمت وضع

یکی از ادله‌ای که برای اثبات تابعیت دلالت از اراده موردتوجه قرار گرفته «حکمت وضع» است. خویی از طرف کسانی که طریقه مشهور را در حقیقت وضع قبول دارند به این وجه استدلال کرده و می‌گوید: «چون غرض از وضع، تفهیم معناست و واضع آن را با قید اراده تفهیم متکلم، وسیله قرار می‌دهد تا معنا در ذهن مخاطب حاضر شود پس علقه وضعیه مطلق نیست و لفظ صادرشده از گوینده ساهی و غافل را شامل نمی‌شود مثل کسی که خواب یا مجنون است چون وضع لفظ برای این موارد لغو محض است» (خویی ۱۴۱۷: ۱۰۵-۱۰۴).

۶-۲. نقد و بررسی دلیل اول

این شیوه استدلال، مصون از انتقاد نمانده است. شهید صدر استدلال یادشده را موردنقد قرار داده است. از نظر وی استدلال محقق خویی از چند جهت اشکال دارد:

نخست آن که لغویت اطلاق در فرضی است که اطلاق لحاظ زائدی نیاز داشته باشد؛ ولی اگر اطلاق مجرد عدم تقیید باشد قرار دادن علقه وضعیه مطلقه برای تحقق غرض کافی خواهد بود و اطلاق لحاظ زائدی نیاز نخواهد داشت تا لغویت پیش آید.

نقد دوم اینکه باید پرسید اراده مذکور قید خود «وضع» است یا قید «موضوع له» یا قید «لفظ»؟

اگر منظور شما قید وضع باشد که چنین چیزی معقول نیست؛ چرا که تصور تقیید وضع می‌تواند بر این تخیل که وضع، مجعول اعتباری است (مثل وجوب و حرمت و ملکیت و زوجیت) استوار باشد که این تخیل باطل است؛ چون حقیقت وضع ارتباط وثیق بین لفظ و معناست که همین منشأ ملازمه بین تصور لفظ و تصور معناست و اعتبار و قرارداد واضع مقدمه برای آن ارتباط وثیق است پس یک عمل تکوینی است یک عملی که معنا را با ذهن مقترن و مرتبط می‌کند و معلول تکوینی آن ملازمه بین تصور لفظ و تصور معناست و هیچ کدام از این دو تقیید بردار نیستند اولی چون فعل خارجی است و فعل خارجی قابل اطلاق و تقیید نیست و دومی چون اقتران منشأ حتمی ملازمه است معنا ندارد واضع پس از اینکه آن را ایجاد کرد آن را تقیید بزند.

اگر منظور شما، قید موضوع له باشد جای طرح این پرسش وجود دارد که آیا مدنظر شما مفهوم اراده است یا وجود خارجی آن؛ اگر مراد شما اولی باشد، در این صورت دلالت، بر وجود اراده متوقف نخواهد بود؛ چون دلالت لفظ بر معنا، دلالت تصویری است و همان‌طور که دلالت لفظ بر ذات معنا متوقف بر وجود اراده نیست، به همین صورت نسبت به مفهوم اراده بر مصداق خارجی آن نیز متوقف نیست و اگر مراد شما دومی است چند اشکال متوجه آن است:

اولاً، همان‌طور که قبلاً بیان شد، معقول نیست. ثانیاً اگر تصور لفظ به اراده واقعی منتهی شود نتیجه آن، توقف دلالت بر اراده نیست تا بر ثبوت دلالت لفظ، احراز اراده شرط باشد بلکه در این صورت اراده مدلول لفظ خواهد بود به این معنا که تصور لفظ منشأ اذعان و تصدیق وجود اراده است پس وجود اراده تابع دلالت وضعیه است و این مخالف مدعاست. و اگر منظور شما قید لفظ است به این معنا که لفظی که مورد وضع است حصه خاصی از الفاظ می‌باشد؛ یعنی لفظی که مقرون با اراده است در این صورت، لفظی که به همراه اراده نیست مورد وضع نیست بلکه لفظی است مهمل و لذا دلالتی نخواهد داشت؛ ولی اینکه اراده خارجیه، قید لفظ باشد این هم معقول نیست - اگرچه می‌تواند قیود تصویریه داشته باشد مثل تنوین یا کوتاهی و بلندی - چون اگر منظور، اراده واقعیه در خارج است

طوری که در انتقال معنا، اراده خارجیه دخیل باشد چنین چیزی معقول نیست چگونه ممکن است اراده موجود در نفس متکلم در تصور سامع مؤثر باشد پس به ناچار یا تصدیق آن مراد است یا تصور آن؛ اما تصدیق نمی تواند مراد باشد چون اقتران بین تصدیق و تصور، معنا ندارد. برای انتقال نیاز به اقتران داریم و اقتران یا بین تصدیق با تصدیق است که در این صورت، انتقال از تصدیق به تصدیق خواهد بود یا اقتران بین تصور با تصور است که در این صورت، انتقال از تصور به تصور خواهد بود؛ ولی این که تصدیقی با تصور بماهو تصدیق و تصور با هم ملازمه داشته باشند معنا ندارد.

پس به ناچار باید تصور اراده، قید لفظ باشد طوری که انتقال به معنا مسبب از تصور لفظ و تصور اراده باشد و این خروج از فرض است چون مدعا تقیید لفظ به اراده خارجیه بود و درواقع این اعتراف به عدم امکان تصویر تبعیت دلالت از اراده است (صدر ۱۴۱۷: ۱۰۸).
ناگفته نماند، کلام شهید صدر خالی از اشکال نیست؛ زیرا اشکال اول شهید صدر، مبنایی است و نمی تواند طبق همه مبانی پاسخگو باشد و اشکال دوم نیز تمام نیست به این بیان که سخن در باب دلالت است به قول امام «چون باب دلالت باب هدایت است و هدایت متکلم زمانی محقق می شود که متکلم معنای لفظ را اراده کرده باشد والا اگر از او کلامی سهوی یا در حال خواب صادر شود نمی گویند او مخاطب را هدایت کرده است» (امام خمینی ۱۳۷۶ ج ۱: ۲۰۴). لذا هیچ کدام از فروضی که ایشان مطرح کرده مدنظر نیست، بحث از لفظ، موضوع له و وضع نیست بلکه سخن در مورد چگونگی دلالت لفظ وضع شده بر معنای موضوع له است پس این سه (لفظ، وضع، موضوع له) از مبادی تصویری بحث هستند.

۳-۶. دلیل دوم: حقیقت دلالت

بعضی از محققان در تحقیق بحث، حقیقت دلالت را مورد توجه قرار داده و از این طریق برای تبعیت دلالت از اراده استدلال کرده اند. همان گونه که قبلاً اشاره شد از دیدگاه امام باب دلالت باب هدایت است و هدایت متکلم زمانی محقق می شود که متکلم معنای لفظ را اراده کرده باشد (امام خمینی ۱۳۷۶ ج ۱: ۲۰۴). با این توضیح که دلالت عبارت است از اینکه کاشف از وجود باشد و آن مدلول را به ما نشان دهد و در نتیجه از علم به دال، علم به

مدلول پیدا شود؛ خواه دال لفظ باشد یا غیر لفظ و این کاشفیت، بدون اراده متکلم محقق نمی‌شود چرا که در این صورت آنچه محقق می‌شود فقط یک خطور ذهن و انتقال ذهنی بیش نیست و کاشف از وجود مدلول نیست؛ چون و لو مدلولش وجود نداشته باشد، دلالت در ذهن متکلم پیدا می‌شود و به این مقدار نمی‌توان دلالت گفت. توضیح این مطلب اینکه وقتی لفظی از متکلم صادر شد - به گونه‌ای که جدی بودن گوینده در آن محرز است بدین معنا که او در مقام مزاح نیست و از روی فهم و قصد سخن می‌گوید و هدفش بیان کردن و فهماندن مطلبی است - در این صورت سخنش بر وجود معنا در نفس گوینده به وجود قصدی دلالت خواهد داشت و در نتیجه علم شنونده به صدور کلام از او، مستلزم آن است که گوینده معنای آن را برای فهماندن شنونده قصد کرده است و بدین گونه کلام دال و ظاهر در معنای موضوع له خواهد شد. از همین روست که در تعریف دلالت لفظی می‌گوییم: دلالت لفظی آن است که لفظ به گونه‌ای باشد که علم به صدور آن از گوینده سبب علم به معنای قصد شده گردد.

۴-۶. نقد و بررسی دلیل دوم

همان‌طور که در مقدمه بیان شد، دلالت تشکیل شده از علم به چیزی از چیزی دیگر؛ پس باید دو شرط برای تحقق دلالت احراز شود: ۱. انتقال ذهن از دال به مدلول؛ ۲. حصول علم.

همان‌گونه که قبلاً در باب تعریف به آن اشاره شد، دلالت کشف با واسطه است؛ لذا منظور از انتقال در این باب انتقال به شیء مجهولی است که دال برطرف‌کننده آن است برای مثال اماره حاکی از حکمی است که برای ما مجهول است یا عقل حاکی از احکامی است که بدون وجود آن برای ما مجهولند. تابلوی راهنمایی رانندگی کاشف از نکته مجهولی در خارج است و... و به همه این‌ها دلیل گفته می‌شود؛ چون ذهن را به اشیای خاصی منتقل می‌کنند تا ابهام در مورد آن‌ها برطرف شود و صرف اطلاع از مفاد این‌ها بدون اینکه حاکی از خارج باشند دلیل گفته نمی‌شود. آیا به تابلویی که در جای بی‌ربطی روی زمین افتاده دلیل گفته می‌شود؟ لفظ در فرض دلالت تصویری همین گونه است؛ چرا که دلالت تصویری عبارت است از اینکه ذهن انسان، به مجرد شنیدن یک لفظ از هر گوینده‌ای

به معنای آن لفظ منتقل شود و آن معنا را در ذهن خود تصور کند و آنچه از این تعریف به دست می‌آید اگر در فرضی باشد که متکلم اراده ندارد خطوط معنای لفظ به ذهن است که در آن از انتقال خبری نیست چون منظور از انتقال این نیست که مخاطب از لفظ به معنای آن که برایش از قبل معلوم بود پی ببرد بلکه معنا به همراه لفظ در این باب دال محسوب می‌شوند. برای مثال، اگر سنگی به شیشه برخورد کند، برخورد سنگ به شیشه، علت و صدای شکستن، معلول است. به فرض اگر این صدا و علت آن برای شنونده روشن باشد، آیا گفته می‌شود این صدا، بر برخورد سنگ با شیشه دلالت دارد؟ در پاسخ باید گفت: خیر؛ در حقیقت، حیثیت دلالت اقتضا می‌کند آن صدا حاکی از چیزی غیر علت معلوم باشد. به عبارت بهتر، دلالت یک عملیات فعال ذهنی است؛ یعنی، ذهن با کاوش از این صدای محسوس، به چیز دیگری که مجهول است پی می‌برد؛ درحالی که این مقدار از انتقال -یعنی انتقال از صدا به برخورد سنگ با شیشه- عملیات انفعالی ذهن است؛ ولی اگر این صدا حاکی از مطلب مجهولی باشد - مثل وجود موجود زنده در پشت شیشه - دلالت صادق است و یا اگر شیشه‌ای است که ما شک داریم با برخورد سنگ با آن، صدا تولید می‌شود یا نه این صدا دال بر آن خواهد بود. چون چیزی است که مجهول است و این صدا آن را برطرف می‌کند. به بیان دیگر، انتقال ذهن از معلول به علتی که نزد ما ابهامی نسبت به آن وجود ندارد، سبب کشف وجود دال است و مرحله بعد- یعنی انتقال ذهن به مدلول که وجود منحازی از دال دارد- مرحله دیگری است که نباید آن دو مشتبه گردد. دلالت لفظی نیز این چنین است لفظی که برای انسان معنای مشخصی دارد با شنیدن آن لفظ، ذهن به کدام مدلول رهنمون می‌گردد که تا الآن مجهول بوده و با این دال مرتفع می‌گردد؟ بلکه معنای قراردادی لفظ به ذهن می‌آید؛ ولی نمی‌توان به آن مدلول گفت بلکه صرفاً معنای لفظ است که به خاطر علم به ملازمه بین آن دو خطوط می‌کند پس تا از لفظ به معنای مجهولی پی نبریم انتقال به مدلول صدق نمی‌کند بلکه چنین چیزی خطوط معنای معلوم از لفظ معلوم است پس چنین انتقالی دلالت نیست؛ لذا تا ذهن به اراده متکلم منتقل نشود کافی نیست چون آن چیزی که در نزد مخاطب مجهول است اراده متکلم از لفظ است که با شنیدن، مخاطب از اراده او آگاه می‌شود.

نکته‌ای که در این قسمت لازم است مورد بررسی قرار گیرد این است که آیا خطورات

ذهنی، علم محسوب می‌شود؟ به عبارت دیگر آیا به واسطه خطورات ذهنی، جهل از بین می‌رود و شخص متصف به علم می‌شود؟

در پاسخ باید گفت، اولاً، خطورات ذهنی یا تداعی معانی، از کارهای ذهن است و عبارت است از یادآوری صورت‌های انبارشده در ذهن که به مناسبت‌های مختلف، آن‌ها صور احضار شده و خاطرات گذشته تداعی می‌شود. روشن است در تداعی معنا این چنین نیست که شخص به معنا علم نداشته باشد بلکه قبلاً علم به صورت مجمل در ارتکاز انسان وجود دارد و با تداعی معنا انسان به آن معنای مرتکز آگاهی تفصیلی پیدا می‌کند درواقع از نسیان خارج می‌شود کسی که چیزی را فراموش کرده آیا آن را یاد می‌گیرد یا به یاد می‌آورد از این دو عنوان فقط دومی صادق است.

کشف در باب دلالت به این معناست که شخص چیزی را نداند و دلیلی او را به آن هدایت کند همان‌گونه که در کلام امام بود و ایشان باب دلالت را باب هدایت دانستند. شاید این اشکال به ذهن آید که علم دو گونه است علم تصویری و علم تصدیقی؛ لذا دلالت هم به تبع آن دو گونه است اگر دال موجب علم تصویری شود دلالت تصویری و اگر موجب علم تصدیقی شود دلالت تصدیقی است و همین که لفظ شنیده می‌شود علم تصویری به وجود می‌آید هرچند اراده‌ای نباشد چون علم به معنای حضور صورت شیء در ذهن است و پرواضح است که لفظ باعث حضور صورت شیء در ذهن می‌شود پس دلالت صادق است.

پاسخ این پرسش از بحث قبل روشن می‌شود چرا که کسی که معنایی در ذهن دارد ولی به آن ملتفت نیست جاهل شمرده نمی‌شود چون آن معنا در ذهن او حاضر است اگرچه مورد التفات نباشد و به همین سبب به ناسی، جاهل گفته نمی‌شود. در بعضی از موارد انسان ناسی بودن خود را فراموش می‌کند و بالکل خود را جاهل می‌پندارد که در این صورت عنوان ناسی بر او صادق نیست و از بحث خارج است.

به‌طور خلاصه، دلالت عبارت است از اینکه دال از وجود مدلول کشف کند و آن مدلول را نشان دهد و در نتیجه از علم به دال، علم به مدلول حاصل شود؛ خواه دال لفظ باشد یا غیر لفظ و این کاشفیت، بدون اراده متکلم نیست و صرفاً منشأ تداعی معانی است؛ یعنی در اثر کثرت استعمال، ذهن انسان با معنای این لفظ انس گرفته و طوری است که تا

لفظ را می‌شنود، آن معنا به ذهنش می‌آید و به قول محقق اصفهانی: «انتقال عادی است نه وضعی» (اصفهانی ۱۳۷۴: ۴۲).

اشکالی که ممکن است مطرح شود این است که اگر دلالت تصویری از دلالات لفظی خارج باشد در این صورت خبری که مفاد آن برای مخاطب روشن است بر معنا دلالت ندارد چون از باب این که حصول حاصل محال است این شخص چیزی از علم تحصیل نکرده تا تعریف دلالت بر آن صادق باشد درحالی که هیچ‌کسی چنین کلامی را فاقد دلالت نمی‌داند.

در پاسخ می‌توان گفت، اولاً، طبق مدعای ما دلالت تصویری منتفی نیست بلکه به اراده متکلم وابسته است مثلاً در جملات مجازی دلالت تصویری، معنای حقیقی و دلالت تصدیقی، معنای مجازی است و این در صورتی مفروض است که متکلم معنای کلام را اراده کرده باشد. ثانیاً، آنچه مدلول را از معنای قراردادی ممتاز می‌کند این است که در آن مخاطب علم جدیدی به دست می‌آورد و آن پی بردن به اراده متکلم است همین نکته که متکلم قصد دارد چنین معنایی را به ذهن مخاطب برساند در تحقق مفهوم دلالت کافی است اگرچه مفاد کلام او را از قبل می‌دانسته است، این مطلب در انشائیات واضح‌تر است چون برای مخاطب اراده انشائیه متکلم آشکار می‌شود.

نتیجه

صحت و سقم کلام علمین بر پردازش صحیح مفهوم دلالت مبتنی است و از تعاریف و استعمالات عرفی مشتقات این ماده چنین به دست می‌آید که صرف انتقال ذهن از چیزی به چیزی دیگر دلالت نامیده نمی‌شود پس اگر ذهن از چیزی به چیز دیگری که معلوم است و ابهامی ندارد منتقل شود مفهوم دلالت بر آن صادق نخواهد بود چراکه مفهوم دلالت حاکی از نوعی کشف است کشف چیزی که بدون وجود دال، نوعی ابهام دارد لذا بدون اراده متکلم اگرچه معنای لفظ به ذهن می‌آید؛ ولی در این فرض ابهامی که به وسیله لفظ مرتفع شود وجود ندارد چون در این حالت بر چیزی در خارج دلالت ندارد و صرفاً انتقال به معنای قراردادی لفظ است که برای مخاطب معلوم است در این حالت ذهن به معنا منتقل شده ولی آن معنا مدلول نیست. لفظ، زمانی دال است که ابهامی را در خارج برطرف کند و آن شیء

مبهم چیزی نیست جزء اراده متکلم و این همان مطلوب ماست؛ یعنی لفظ برای اینکه بر معنای خود دلالت داشته باشد - حتی در دلالت تصویری - باید مورد اراده گوینده باشد لذا اگر لفظی از متکلم غیر مرید شنیده شود اگرچه معنای آن به ذهن می آید، ولی نمی توان به آن مدلول گفت؛ اما اگر متکلم معنای آن را اراده کرده باشد مدلول آن خواهد بود پس اگر جمله ای مثل «رأیت اسداً یرمی» از شخصی که خواب است شنیده شود هیچ گونه دلالتی برای آن مفروض نیست چون رفع جهل از چیزی نمی کند، ولی اگر این جمله از یک شخص بیدار و آگاه به معنا شنیده شود دارای دلالت تصویری و تصدیقی است.

منابع

- آخوند خراسانی، محمدکاظم. (۱۴۰۹ ق) کفایة الأصول، قم: طبع آل البيت.
- ابن سینا، حسین بن علی. (۱۴۰۵ ق) الشفاء، قم: مكتبة آيت الله العظمی المرعشی النجفی.
- ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ ق) معجم مقائیس اللغة، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- اصفهانی، محمدحسین. (۱۴۰۴ ق) الفصول الغزویة فی الاصول الفقہیة، قم: دارالاحیاء الاسلام.
- (۱۳۷۴) نہایة الدراية فی شرح الکفایة، قم: سید الشهداء.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۶) جواهر الأصول، تقریرات محمدحسن مرتضوی لنگرودی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- (۱۴۱۵ ق) مناهج الوصول إلى علم الأصول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- (۱۴۲۳ ق) تهذیب الأصول، تقریرات جعفر سبحانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- حکیم، محسن. (۱۴۰۸ ق) حقایق الاصول، قم: کتاب فروشی بصیرتی.
- خویی، ابوالقاسم. (۱۴۱۷ ق) محاضرات فی أصول الفقه، تقریرات محمد اسحاق فیاض، قم: دار الهادی للمطبوعات.

- صدر، محمدباقر. (۱۴۱۷ ق) **بحوث فی علم الأصول**، تقریرات محمود هاشمی شاهرودی، قم: مؤسسه دایرةالمعارف فقه اسلامی.
- صلیبا، جمیل. (۱۹۷۳) **معجم الفلسفی**، بیروت: دارالکتاب اللبنانی.
- صنفور، محمد. (۱۴۲۸ ق) **المعجم الأصولی**، قم: منشورات الطیار، چاپ دوم.
- عراقی، ضیاءالدین. (۱۳۷۰ ق) **بدائع الافکار فی الأصول**، نجف: بی نا، چاپ اول.
- غلامعلی زاده، خسرو. (۱۳۷۱) «دلالت»، **علوم انسانی**، دانشگاه الزهراء (س)، شماره ۹ و ۱۰، صص ۳۸ - ۲۸.
- فاضل لنکرانی، محمد. (۱۳۸۱) **اصول فقه شیعه**، تقریرات محمود ملکی اصفهانی، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع).
- مشکینی اردبیلی، علی. (۱۳۷۴) **اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها**، قم: انتشارات الهادی.
- مصطفوی، حسن. (۱۴۲۶ق) **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: مرکز الکتاب للترجمة و النشر.
- نائینی، محمدحسین. (۱۳۷۶) **فوائد الاصول**، تقریرات محمدعلی کاظمی خراسانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۴۰۲ ق) **شرح الاشارات و التنبیهات**، بی جا: دفتر نشر الکتاب.
- هاشمی شاهرودی، محمود. (۱۴۳۱ ق) **اضواء و آراء - تعلیقات علی کتابنا بحوث فی علم الأصول**، قم: مؤسسه دایرةالمعارف فقه اسلامی.

- Ahmad Ibn Faris, Abu Al-Hossein. (1984) *muejam maqayiys allughati*, Qom: Publications of the Office of Islamic Propaganda (In Arabic).
- Akhund Khorasani, Mohammad Kazem. (1989) *Kifayat al- Osul*, Qom: Al-Bayt Press (In Arabic).
- Fazel Lankarani, Mohammad. (2002) *Principles of Shiite jurisprudence*, reports of Mahmoud Maleki Isfahani, Qom: Center for the

jurisprudence of the pure Imams (AS)(in Persian).

- Gholam Alizadeh, Khosrow. (1992) "Dalalat", *Al-Zahra University Humanities*, No. 9, 10, 11, pp. 28-38(in Persian).
- Hakim, Mohsen. (1988) *haqayiq alasul*, Qom: Basirati Bookstore(In Arabic).
- Hashemi Shahroudi, Mahmoud. (2010) *azwā wa arā - taeliqat ealaa kitabina buhuth fi eilm al usul*, Qom: Institute of the Encyclopedia of Islamic Jurisprudence(In Arabic).
- Ibn Sina, Hossein Ibn Ali. (1985) *Al-Shifa*, Qom: Library of the Grand Ayatollah Al-Marashi Al-Najafi (In Arabic).
- Iraqi, Zia al-Din. (1991) *Badā'e al-Afkar fi Usul al-I*, Najaf (In Arabic).
- Isfahani, Hussein Ibn Mohammad Ragheb. (1992) *mufradat alfaẓ alquran*, Beirut: Dar Al-Alam Haeri(In Arabic).
- Isfahani, Mohammad Hossein (1995) *nihayat aldirayat fi sharh alki-faya*, Qom: Sayyid al-Shuhada(In Arabic).
- _____. (1984) *Al-Fusul Al-Gharwiyah Fi Al-Osul Al-Fiqhiya*, Qom: Dar Al-Ahya Al-Islam(In Arabic).
- Khoei, Abu al-Qasim. (1997) *lectures on the principles of jurisprudence*, lectures by Muhammad Ishaq Fayyaz, Qom: Dar al-Hadi for publications(In Arabic).
- _____. (1995) *manahij alwusul' iilaa eilm al usul*, Tehran: Institute for organizing and publishing the works of Imam Khomeini (RA) (In Arabic).
- _____. (1997) *Jawahar al-Osul*, lectures by Mohammad Hassan Mortazavi Langroudi, Tehran: Institute for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini (RA) (In Arabic).
- _____. (2002) *Tahzib al-Osul*, lectures by Jafar Sobhani, Teh-

- ran: Institute for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini (RA) (In Arabic).
- Meshkini Ardabili, Ali. (1995) *aistilahat al usul w muezam' abhathiha*, Qom: Al-Hadi Publications (In Arabic).
 - Mustafawi, Hassan. (2005) *altahqiq fi kalimat alquran alkarim*, Tehran: Book Center for Translation and Publication (In Arabic).
 - Naini, Mohammad Hussein. (1997) *fawayid alasul, reports of Mohammad Ali Kazemi Khorasani*, Qom: Qom Seminary Teachers Association (In Arabic).
 - Nasir al-Din Tusi, Mohammad Ibn Mohammad. (1982) *alasharat w altanbihat alshaykh alrayys abn siyna*, No place: Book Publishing Office (In Arabic).
 - Sadr, Mohammad Baqir. (1997) *Research in the Science of Principles*, Lectures of Mahmoud Hashemi Shahroudi, Qom: Encyclopedia of Islamic Jurisprudence Institute (In Arabic).
 - Saliba, Jamil. (1973) *muejam alfalsafiy*, Beirut: Lebanese Library (In Arabic).
 - Sanqur, Mohammad. (2007) *almuejam al usull*, Qom: Flight Publications, II (In Arabic).

پژوهشی پیرامون ولایت وصی در امر نکاح صغیر و صغیره با رویکردی بر آرای امام خمینی (ره)

محمد حسن حائری^۱

مرضیه زارع^۲

فاطمه نجیب زاده^۳

مقاله پژوهشی

چکیده: مسئله ولایت بر صغیر و صغیره، یکی از مسائل بسیار مهم در مبحث وصایت است. چنانچه پدر و جد پدری صغیر یا صغیره در قید حیات باشند، اختیار امور آن‌ها به دست پدر و یا جد پدری است و ولایت آن‌ها شرعی و قهری و از ناحیه خداوند است. اگر موت پدر یا جد پدری نزدیک باشد، آن‌ها می‌توانند به کسی تحت عنوان وصی، وصیت نمایند تا امور صغیر و صغیره را بعد از آن‌ها بر عهده بگیرد، اموری که ممکن است در ارتباط با صغیر یا صغیره مورد وصیت واقع شود، بحث مراقبت و تربیت او، اداره اموال، ازدواج و طلاق اوست.

در این مقاله، نگارندگان با روش توصیفی-تحلیلی و مراجعه به منابع کتابخانه‌ای-اسنادی به بررسی ولایت داشتن وصی در امر نکاح صغیر و صغیره با رویکردی بر آرای امام خمینی و مشهور فقها پرداخته‌اند و پس از ذکر و بررسی ادله قائلان به ولایت و عدم ولایت وی، برخلاف نظر امام خمینی که قائل به عدم ولایت وصی در تزویج صغار است، ولایت وصی در تزویج صغار را در صورت تصریح موصی به اثبات رسانده‌اند.

کلیدواژه‌ها: ولایت، وصیت، وصی، موصی، صغیر، صغیره، تزویج، نکاح، امام خمینی.

۱. استاد تمام گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات شهید مطهری، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول).
Email: haeri-m@um.ac.ir

۲. کارشناس ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات شهید مطهری، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
Email: zare73@chmail.ir

۳. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات شهید مطهری، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
Email: fatemehnajibzadeh@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۸/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۲۳

پژوهشنامه متین/ سال بیست و چهار/ شماره نود و چهار/ بهار ۱۴۰۱/ صص ۱۰۵-۸۱

مقدمه

یکی از نهادهای حمایتی برای نگهداری و حفظ مصلحت محجوران در فقه اسلامی، نهاد مهم وصایت است و تا زمانی که پدر و جد پدری صغار در قید حیات باشند، ولایت بر آنها به عهده پدر و جد پدری است و این ولایت شرعی است و از ناحیه خداوند برای آنها قرار داده شده است و از مصادیق ولایت قهری می باشد و در صورت نبودن آنها، بر عهده وصی است.

هریک از پدر و جد پدری حق دارد که برای اداره امور صغار خود بعد از فوتش، شخصی را تحت عنوان وصی منصوب نماید تا سرپرستی امور اطفال و صغار را بر عهده بگیرد.

یکی از اموری که در میان فقها مورد اختلاف است، امر ولایت داشتن وصی در تزویج صغار است، در این رابطه امام خمینی، قائل به این قول است که وصی مطلقاً در امر نکاح صغیر و صغیره ولایت ندارد، در میان فقها نیز دو قول وجود دارد، طبق قول گروه اول، وصی در امر تزویج صغار ولایت دارد و برخی دیگر ولایت داشتن وی را مقید به تصریح موصی در وصیت می دانند و طبق نظر گروه دوم، وصی در تزویج صغار مطلقاً ولایتی ندارد، خواه نسبت به این امر ضرورتی باشد یا نباشد. در ادامه به بیان ادله موافقین ولایت داشتن وصی و مخالفین ولایت پرداخته و پس از نقد و بررسی آنها، ولایت داشتن وصی در تزویج صغیر و صغیره را اثبات می کنیم.

۱. پیشینه تحقیق

در ارتباط با موضوع «ولایت وصی در امر نکاح صغیر و صغیره»، تنها دو مقاله نزدیک به موضوع یافت شد که ولایت مادر و حاکم شرع بر امر نکاح صغار را مورد بررسی قرار داده اند: مقاله اول در سال ۱۴۰۰ از داود حسن پور با عنوان «بررسی فقهی ولایت مادر و جد مادری بر صغیر در امر ازدواج از دیدگاه امامیه» است که در آن ثابت شده که در بین فقههای عامه عصر ائمه معصومین^(ع) مسلم است که مادر بر نکاح فرزند ولایت ندارد و ائمه معصومین^(ع) با عدم ردع، این نظر را تقریر فرموده اند و در بین فقههای امامیه نیز تنها ابن جنید برای مادر و جد مادری ولایت قائل است و می توان نتیجه گرفت که به طور مسلم مادر در امر نکاح صغار خود ولایت ندارد. مقاله دوم در سال ۱۳۹۸ از عبدالجبار زرگوش نسب و محدثه آبیاری با عنوان «ولایت

حاکم بر تزویج و طلاق صغیر از نظر امامیه و اهل سنت است که در آن بیان شده که حاکم در صورتی بر تزویج صغیر ولایت دارد که صغیر، پدر، جد پدری و وصی را نداشته باشد که در این حالت، با شرط مصلحت و ضرورت، بر تزویج ولایت دارد تفاوتی که مقالة پیش رو با مقالات مذکور دارد در این است که نگارندگان پس از بررسی ادلة قائلان به ولایت و عدم ولایت وصی، ولایت او را در صورت تصریح موصی ثابت نموده‌اند.

۲. مفاهیم کلی

۲-۱. ولایت

ولایت در لغت مأخوذ از واژه سه حرفی (ولی) و به معنای قرب و نزدیکی (فیومی بی تا: ۶۷۲)، ضدیت با دشمن (واسطی ۱۴۱۴ ج ۲۰: ۳۱۰)، اختیاردار شدن (جوهری ۱۴۱۰: ۱۱۶۱) و به وجود آمدن بدون فاصله امر دوم بعد از امر اول (فیومی بی تا: ۶۷۲) به کاررفته است. ولایت در اصطلاح فقها با تعاریف گوناگونی همراه بوده است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. ولایت به معنای سلطه بر دیگری است و دلیل اثبات این مدعی دو دلیل عقلی و شرعی است و تفاوتی ندارد که ولایت بر نفس و جان باشد و یا بر مال و یا هر دو (بحر العلوم ۱۴۰۳ ج ۳: ۲۱۰).

۲. ولایت به معنای تصرف در امور دیگران و یا ترمیم نقاط ضعف است که والی می‌تواند از این جهت در افراد مولی علیهم آن را جبران نماید (تهرانی ۱۴۱۸ ج ۱: ۳۱).

۳. ولایت به این معناست که اختیار امور چیزی، به دست شخصی باشد (اصفهانی ۱۴۱۸ ج ۲: ۳۷۹). این تعریف از محقق اصفهانی نقل شده و مراد ایشان از شیء (چیزی)، شامل مال، امور سیاسی، جان و امور اجتماعی است و لذا از نظر شمول بهترین گزینه خواهد بود.

۲-۲. وصایت

وصایت در لغت مأخوذ از (وصی) به معنای گیاهان به هم وصل شده است و (ارض واصیه) به معنای زمینی است که پوشیده از گیاهان متصل به هم است (ابن فارس ۱۴۰۴ ج ۶: ۱۱۶؛ راغب اصفهانی ۱۴۱۲: ۸۱۳؛ جوهری ۱۴۱۰ ج ۶: ۲۵۲۵).

در اصطلاح فقهی نیز وصایت به معنای سفارش و ایصاء موصی برای شخص معین یا وصیتی که موصی می‌کند تا موصی‌له را تجهیز کنند یا شخصی را برای حج و نماز و روزه و ... اجیر می‌کند و همچنین ولایت برای فرزندان کوچک او یا برای مجانین و اشخاص دیوانه در اداره کردن شئونات و آنچه مربوط به آنهاست (بحر العلوم ۱۴۰۳ ج ۳: ۹)؛ و یا به عبارت دیگر وصایت به معنای ثابت نمودن ولایت برای شخصی بعد از فوت موصی است که گاهی ولایت بر صغیر و گاهی پرداخت حق است (نجفی ۱۴۰۴ ج ۲۸: ۳۹۲).

۳-۲. وصی

وصی در لغت به معنای اندرز دهنده، وصیت کننده، سفارش کننده و ... آمده است و در اصطلاح فقهی نیز به کسی وصی می‌گویند که در وصیت عهدیه یا وصایت، موصی او را به عنوان نائب در انجام غسل، کفن و دفن میت، انجام حج و نماز، سرپرستی صغار و مجانین برمی‌گزیند (امام خمینی ۱۳۷۹ ج ۲۰: ۵۸۱). با توجه به تعاریفی که از وصایت قبلاً بیان شد، وصی کسی است که طبق سفارش موصی، بعد از فوت وی در امور و اموال او شرعاً بتواند دخالت و تصرف نماید.

۳-۲. صغیر

صغیر مأخوذ از صغر به معنای کوچک بودن و دلالت بر حقارت چیزی دارد و کلمه صغیر بر وزن فعلیل بوده و جمع آن صغار و به معنای کوچک است. در اصطلاح فقهی نیز امام خمینی در تعریف صغیر می‌گوید: «صغیر کسی است که بالغ نشده است و او را شرعاً محجور می‌نامند و تصرف در مالش برای بیع و صلح و هبه و قرض و اجاره و ودیعه و عاریه و غیر این‌ها نافذ نیست مگر اینکه مواردی مانند وصیت استثنا شده باشد» (امام خمینی ۱۳۷۹ ج ۲۰: ۵۲۰).

۳. ولایت وصی در عقد نکاح صغیر و صغیره

۳-۱. دیدگاه امام خمینی

امام خمینی در این باره می‌گوید: «ولایت وصی بر ازدواج صغیر و صغیره دارای اشکال است و احتیاط در این مورد ترک نشود» (امام خمینی ۱۳۷۹ ج ۲۰: ۷۰۹).

۳-۲. دیدگاه مشهور فقها

در ارتباط با ولایت وصی در عقد نکاح صغیر و صغیره در میان فقها دو دیدگاه به طور کلی مطرح است:

۳-۲-۱. دیدگاه نخست

برخی از فقها از جمله علامه حلی، شیخ طوسی در مبسوط، شهید ثانی، صاحب مدارک، شیخ انصاری، معتقدند وصی بر ازدواج صغیر و صغیره ولایت دارد (علامه حلی ۱۴۱۰ ج ۷: ۱۴۱؛ شهید اول ۱۴۱۴ ج ۳: ۵؛ ۱۴۱۷ ج ۲: ۳۲۷؛ شهید ثانی ۱۴۱۰ ج ۵: ۱۱۸؛ ۱۴۱۳ ج ۷: ۱۴۸؛ موسوی عاملی ۱۴۱۱ ج ۱: ۷۹؛ نراقی ۱۴۱۵ ج ۱۶: ۱۳۸؛ بحرانی ۱۴۰۵ ج ۲۳: ۲۴۲؛ انصاری ۱۴۱۵: ۱۴۲؛ روحانی ۱۴۱۲ ج ۲۱: ۱۷۰) و برخی دیگر نیز ولایت وصی در نکاح صغیر و صغیره را مقید به صورتی که موصی (پدر یا جد پدری) تصریح کرده باشد، صحیح می‌دانند و تفاوتی ندارد که به حد ضرورت رسیده باشد و یا اینکه ضرورتی در کار نباشد و از جمله قائلین به این قول شیخ طوسی در خلاف، محقق کرکی، صاحب عروة، خویی، صاحب تنقیح الرائع می‌باشند (شیخ طوسی ۱۴۰۷ ج ۴: ۲۵۴؛ محقق کرکی ۱۴۱۴ ج ۱۲: ۹۹؛ نجفی ۱۴۰۴ ج ۲۹: ۱۹۱؛ فاضل مقداد ۱۴۰۴ ج ۳: ۲۷؛ نراقی ۱۴۱۵ ج ۱۶: ۱۳۸؛ یزدی ۱۴۰۹ ج ۵: ۶۳۲؛ سبزواری ۱۴۱۳ ج ۲۴: ۲۷۷؛ روحانی ۱۴۱۲ ج ۲۱: ۱۷۰).

۳-۲-۲. دیدگاه دوم

وصی مطلقاً حق تزویج ندارد چه اینکه از طرف موصی در خصوص نکاح وصیت صورت گرفته باشد و یا اینکه وصیت به خصوص نکاح فرزندان نکرده باشد و هم چنین فرقی ندارد که فرزندان او محتاج به ازدواج باشند یا نباشند (زنجانی ۱۴۱۹ ج ۱۲: ۴۱۹) و از جمله قائلین به این قول، صاحب شرایع، علامه حلی، شیخ طوسی در مبسوط، صاحب مختصر النافع، صاحب کفایه، شهید اول، صاحب ریاض و لنکرانی می‌باشند (علامه حلی ۱۴۱۴: ۵۹۲؛ ۱۴۲۰ ج ۲: ۶؛ ۱۴۱۳ ج ۱۲: ۳؛ ۱۴۱۰ ج ۸: ۲؛ شهید اول ۱۴۱۰: ۱۰۹؛ محقق حلی ۱۴۰۸ ج ۲۲۱: ۲؛ نجفی ۱۴۰۴ ج ۲۹: ۱۸۹؛ شیخ طوسی ۱۳۸۷ ج ۴: ۵۹؛ نراقی ۱۴۱۵ ج ۱۶: ۱۳۸؛ انصاری ۱۴۱۵: ۱۴۲؛ روحانی ۱۴۱۲ ج ۲۱: ۱۷۰؛ طباطبایی ۱۴۱۸ ج ۱۱: ۹۷؛ فاضل لنکرانی ۱۴۲۴: ۱۱۴).

شهید ثانی در مسالک این نظر را اشهر می‌داند و در کتب دیگر (شهید ثانی ۱۴۱۳ ج ۷: ۱۴۸؛ ۱۴۱۰ ج ۵: ۱۱۸؛ نراقی ۱۴۱۵ ج ۱۶: ۱۲۴؛ انصاری ۱۴۱۵: ۱۴۲) این نظر را به مشهور نسبت داده است.

۴. بیان ادله قائلین به ولایت

۱. آیه کریمه: «فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ»؛ «پس هر کس آن [وصیت] را بعد از شنیدنش تغییر دهد، گناهش تنها بر [گردن] کسانی است که آن را تغییر می‌دهند» (بقره: ۱۸۱).

در خصوص استدلال به این آیه، باید عنوان نمود که وصی حق تغییر و تبدیل وصیت را ندارد مگر در موردی که خوف این را دارد که موصی در وصیت خود از حق منحرف شده یا گناهی را مرتکب شده باشد و در نتیجه وصیت او موجب پدید آمدن نزاع و کشمکش بین ورثه شود. این آیه به منزله استثنا از نفوذ وصیت است، یعنی هر وصیتی نافذ است و عموم این آیه همه نوع وصیتی را شامل می‌شود و نمی‌توان آن را محدود به مورد خاصی دانست و وصی حق تغییر آن را ندارد مگر در موارد خوف از انحراف و مانند آن، لذا آیه شامل وصیت در مورد تزویج صغیر نیز می‌شود (علامه حلی ۱۴۱۳ ج ۷: ۱۴۲؛ حلی ۱۴۰۵: ۴۱۳؛ شهید ثانی ۱۴۱۰ ج ۵: ۱۱۸؛ محقق کرکی ۱۴۱۴ ج ۱۲: ۹۹؛ انصاری ۱۴۱۵: ۱۴۲).

صاحب ریاض (طباطبایی ۱۴۱۸ ج ۱۱: ۱۹۹) معتقد است، آیه تبدیل نمی‌تواند عمومیت داشته باشد؛ زیرا ضمیر در «بدله» به وصیت کردن برای پدر و مادر و خویشان برمی‌گردد و شامل وصیت به تزویج نمی‌شود.

شیخ انصاری (انصاری ۱۴۱۵: ۱۴۲؛ روحانی ۱۴۱۲ ج ۲۱: ۱۷۳) معتقد است، این رد صاحب ریاض ضعیف است؛ زیرا اخبار مستفیضه‌ای^۱ که مشتمل است بر استدلال معصوم، در احکام بسیاری از وصیت‌ها، به عموم این آیه و نه فقط برای والدین و خویشاوند اشاره دارد و درواقع باید ضمیر در «بدله» یا به مطلق وصیت ارجاع داده شود و یا به خصوص وصیت برای پدر و مادر و خویشاوند، بنابراین قاعده اقتضا می‌کند که ضمیر به والدین و خویشاوند اختصاص داده نشود و باید آن را عام و شامل همه اقسام وصیت دانست.

صاحب مذهب الاحکام (سبزواری ۱۴۱۳ ج ۲۴: ۴۷۸) معتقد است این آیه دلالت بر

۱. «محمد بن علی بن الحسین باسناده عن حماد بن عیسی، عن حریر، عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل أوصى بماله في سبيل الله؟ قال: أعطه لمن أوصى له به وإن كان يهودياً أو نصرانياً، إن الله عز وجل يقول: فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ» (حرعاملی ۱۴۰۹ ج ۱۹: ۳۳۷).

صحت ولایت وصی در تزویج صغیر و صغیره ندارد و تنها دلالت بر عدم حق تبدیل دارد آن هم موقعی که وصیت صحیح است؛ ولی در مورد وصیت به تزویج شک در صحت وجود دارد و شک در صحت در عدم ولایت کفایت می‌کند، پس برای تمسک به آن وجهی نیست.

این آیه جنبه استثنا نسبت به نفوذ مطلق وصیت را دارد و معنای آن این است که تا زمانی که موصی انحراف نکرده، عمل به وصیت او واجب است، لذا شامل ما نحن فیه که وصیت بر تزویج صغیر است نیز می‌شود؛ اما زنجانی معتقد است که این آیه استثنا از مطلق وصیت نیست بلکه با توجه به وجود کلمه فاء تفریع، این آیه همانند دو آیه قبل از خود، درباره وصیت به مال برای والدین و اقربین است و در این آیه اطلاق نفوذ وصیت مالی را تخصیص زده و آن را منحصر به صورت عدم وجود انحراف می‌کند و مفاد آیه استحباب مؤکد یا وجوب منسوخ است، چه اینکه بر اساس برخی از روایات قبل از جعل قوانین و احکام ارث، بر مسلمانان واجب بوده که در هنگام وصیت، مقداری از اموال خود را برای والدین و اقربای خویش قرار دهند، پس از آنکه بر اساس احکام ارث حقوقی برای آنان مقرر گردید، این آیه منسوخ گشت و در نتیجه این آیه نیز درباره وصیت به مال است و مورد وصیت به نکاح را شامل نمی‌شود (زنجانی ۱۴۱۹ ج ۱۲: ۴۲۵۹).

۲. آیه «...يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ...» (بقره: ۲۲۰)؛ «درباره یتیمان از تو می‌پرسند، بگو: به صلاح آنان کار کردن بهتر است».

فرض مسئله نیز این است که وصی تشخیص داده است که ازدواج صغیر یا صغیره به صلاح آنان است و مثلاً اگر فرصت فعلی از دست برود، بعداً چنین مورد مطلوبی برای آنان به دست نمی‌آید؛ بنابراین اقدام وصی بی‌مانع است.

حکیم می‌گوید: به این آیه نمی‌توان تمسک کرد؛ زیرا آیه در مقام تشریع قدرت نیست، بلکه در مقام حث بر مقدور است (طباطبایی ۱۴۱۶ ج ۱: ۴۷۲)؛ یعنی افرادی را که قادر بر اصلاح هستند دعوت می‌کند تا کاری را که صلاح صغار است انجام دهند، اما ناظر به این نیست که شخص قادر هست یا نه بنابراین، قدرت را باید از جای دیگر اثبات کرد.

البته ایشان توضیح بیشتری نداده‌اند و تعبیر ایشان همین است که آیه در مقام حث بر مقدور است؛ اما به نظر می‌رسد که به گونه‌ای دیگر باید به استدلال به آیه اشکال کرد.

اولاً: درست است که آیه شریفه، اصلاح را خیر دانسته و کاری را که دارای مصلحت باشد نیک شمرده است؛ ولی صغری و مصداق مصلحت را تعیین نمی‌کند. اگر عقدی شرعاً صحیح انجام گرفت، مصداقی برای اصلاح بوده و کار خیر به حساب می‌آید؛ اما اگر آن عقد باطل باشد، قهراً مصداق عمل ذی مصلحت نیست.

به تعبیر دیگر، چنانچه آیه از اول در خصوص تزویج توسط اوصیاء بحث کرده و می‌فرمود: تزویج صغار به دست اوصیاء خیر است، استفاده می‌شد که تزویج و عقد صغار مقدور و صحیح است؛ ولی چون در مقام ردّ توهم حرمت مداخله در امور یتیمی است که از وعیدهای قرآنی برای مسلمانان به وجود آمده و اشاره‌ای به مسئله تزویج اوصیاء به عنوان مصداقی برای اصلاح ندارد، بلکه به صورت کلی، اصلاح را خیر معرفی کرده، نمی‌توان از آن استفاده کرد که تزویج صغار به دست اوصیاء از مصادیق عمل ذی مصلحت است. البته چون سؤال و توهم در مورد امور مالی بوده، صحت اقداماتی نظیر بیع و شراء و تصرف در اموال را می‌توان از آن استفاده نمود.

ثانیاً: چنانچه آیه دلالت بر مصلحت دار بودن تزویج و مقدور بودن و صحت عقد صغار داشته باشد، یک اشکال نقضی هم می‌توان به آن وارد کرد و ظاهراً منظور آقای حکیم نیز همین باشد که می‌گوید: «اگر ما با تناسب حکم و موضوع آیه را به کسانی که نوعی ارتباط با یتیم‌ها دارند تخصیص دهیم، باز به اوصیاء اختصاص ندارد، بلکه اولیای عرفی یتیمان که شرعاً هم ولایت ندارند، قهراً مخاطب آیه فوق هستند»^۱ (طباطبایی ۱۴۱۶ ج ۱۴: ۴۷۳)؛ زیرا دلیلی ندارد که جواز تزویج، اختصاص به وصی داشته باشد و باید قائل شویم که تمام مردم حق دارند نسبت به تزویج صغار اقدام نمایند، درحالی که بلاشکال، آیه دارای چنین ظهوری نبوده و با ارتکاز عرفی چنین معنایی از آن استفاده نمی‌شود. نه این که عرف مفاد آیه را اثبات خیر بودن تزویج به طور کلی بداند و با قرینه‌ای، غیر اوصیاء از شمول آیه خارج شده باشد، بلکه آیه اصلاً ظهوری در اثبات خیر بودن تزویج ندارد.

۳. روایت ابی بصیر^۲: ابی بصیر از امام صادق علیه السلام در مورد این آیه «وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ

۱. «مع آنها لو تمت لم تختص بالوصی بل تعم غیره من الاقارب و الاجانب».

۲. «عن ابی بصیر، عن ابی عبد الله علیه السلام قال: سألته عن الذی یبده عقدة النکاح؟ قال: هو الاب والاح

مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَ قَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ»؛ «و اگر پیش از آنکه با آنان نزدیکی کنید، طلاقشان گفتید، در حالی که برای آنان مهری معین کرده‌اید، پس نصف آنچه را تعیین نموده‌اید [به آنان بدهید]، مگر اینکه آنان خود ببخشند، یا کسی که پیوند نکاح به دست اوست ببخشد» (بقره: ۲۳۷) امام (ع) فرمودند: «آن کس که اختیار عقد زن به دست او بوده یا پدر است، یا برادر یا وصی پدر و یا آن کس که از جانب زن یا ولی زن وکیل است و اختیار اموال زن به دست اوست و برای او می‌فروشد و تجارت می‌کند، پس اگر یکی از اینان مهر را ببخشد حلال است.

برخی از فقها معتقدند با توجه به این روایت می‌توان ولایت وصی را ثابت دانست (علامه حلی ۱۴۱۳ ج ۷: ۴۲؛ روحانی ۱۴۱۲ ج ۲۱: ۱۷۰).

در این روایت اشکال شده است که برادر هیچ ولایتی ندارد و چون در این روایت برادر را ذکر کرده است نشان‌دهنده عدم اعتبار این روایت است که در جواب این اشکال گفته شده است که این روایت برای جایی که برادر وصی یا وکیل قرار داده شده است، حمل می‌شود (نجفی ۱۴۰۴ ج ۲۹: ۱۹۰؛ سبزواری ۱۴۱۳ ج ۲۴: ۲۷۷؛ شهید ثانی ۱۴۱۰ ج ۵: ۱۱۸).

۴. روایت عیاشی^۱: در تفسیر عیاشی روایتی نقل شده است که ابی بصیر از ابی عبدالله (ع) درباره تفسیر آیه «الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ» سؤال می‌پرسد و امام (ع) پاسخ می‌دهد که «کسی که گره نکاح در دست اوست همان برادر و پدر و مردی است که به او وصیت شده است و همچنان که مجاز است در اموال او تصرف نماید در این امر نیز ولایت خواهد داشت»، در توضیح این تعلیل می‌توان گفت که از اجازه بیع کشف وکالت مطلق داشتن شخص شده و لذا قهراً به همان مناطی که بیع در مال دختر نافذ بوده (یعنی وکالت) به همان مناط ازدواج وی هم نافذ است و موکل پس از اجرای عقد توسط وکیل نمی‌تواند ابراز عدم رضایت کند.

والرجل يوصى إليه، والذي يجوز أمره في مال المرأة فيبتاع لها ويشترى فأى هؤلاء عفا فقد جاز» (حرعاملی ۱۴۰۹ ج ۲۰: ۲۸۳؛ شیخ صدوق ۱۴۱۳ ج ۳: ۵۰۶).

۱. «عن أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) في قول الله «أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ» قال: هو الأخ والأب والرجل الذي يوصى إليه - والذي يجوز أمره في ماله بقيمة - قلت له: أ رأيت إن قالت لا أجيز ما يصنع قال: ليس ذلك لها أ تجيز بيعه في مالها ولا تجيز هذا» (عیاشی ۱۳۸۰ ج ۱: ۱۲۶-۱۲۵).

۵. روایت عبدالله بن سنان^۱: که از ابی عبدالله^(ع) نقل می‌کند که حضرت فرمودند: «کسی که گره ازدواج به دست اوست، همان ولی امر آنهاست».

۶. روایت رفاعه^۲: که می‌گوید از ابی عبدالله^(ع) درباره کسی که گره ازدواج به دست اوست سؤال کردم، پس حضرت فرمودند: «ولی ای است که برخی را اخذ و برخی دیگر را ترک می‌کند و برای او جایز نیست که همه آنها را رها سازد».

نراقی درباره دو روایت که در تفسیر آیه «الَّذِي يَبْدِيهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ» وارد شده، استدلال کرده و فرموده است: منظور از کسی که عقده نکاح (گره ازدواج) به دست اوست، ولی زن است که امور مربوط به زن در دست اوست و وصی شخص نیز که امور فرزندان در دست اوست، ولی آنهاست و مصداق آیه شریفه خواهد بود که مورد بحث ماست. پس او می‌تواند صغیره را عقد کند (نراقی ۱۴۱۵ ج ۱۶: ۱۲۴).

برخی دیگر نیز در تفسیر «الَّذِي يَبْدِيهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ» گفته‌اند (زنجانى ۱۴۱۹ ج ۱۲: ۴۲۶۰)، مراد از آن «ولی امرها» یا «الولی الذی يأخذ بعضاً و یترک بعضاً» است، ممکن است به این روایات نیز به این تقریب استدلال شود که مراد از «ولی امرها» کسی است که نسبت به غالب امور زن و مسائل مالی ولایت داشته باشد و چون شارع در این روایات به چنین کسی حق تزویج و به تبع، حق عفو داده و وصی و کسی که او را قیم بر امور صغار قرار داده‌اند ولی امر غالب امور آنهاست پس به جعل شارع او حق تزویج آنها را نیز دارد.

بدیهی است صحت استدلال به این روایات، دیگر به تصریح موصی به اینکه وصی حق تزویج صغار را هم دارد نیازی ندارد، همین که او را قیم در امور قرار داد به حکم شارع او حق تزویج هم دارد. بلکه ممکن است اطلاق روایت را شامل موردی دانست که موصی تصریح کرده که وی حق تزویج صغار را ندارد، ولی شارع برای وصی چنین حقی قائل باشد؛ اما می‌توان به این استدلال این چنین مناقشه وارد کرد که این استدلال مبتنی بر این است که منظور از «ولی امرها» کسی باشد که در غالب امور زن ولایت دارد تا شامل وصی گردد.

۱. «أبی عبدالله علیه السلام قال: الذی یبده عقدة النکاح هو ولی امرها» (حر عاملی ۱۴۲۲ ج ۲۰: ۲۸۲).

۲. «قال: سألت أبا عبدالله علیه السلام عن الذی یبده عقدة النکاح؟ فقال: الولی الذی يأخذ بعضاً و یترک بعضاً، ولیس له أن یدع کلّه» (حر عاملی ۱۴۰۹ ج ۲۰: ۲۸۲).

درحالی که چنین ظهوری در کار نیست، بلکه به تناسب حکم و موضوع می توان گفت مراد از «ولی امرها» در تفسیر آیه شریفه کسی است که در خصوص امر ازدواج و امور مربوط به آن ولایت داشته باشد و ولایت داشتن وصی در امر تزویج اول الکلام است. از سوی دیگر نفس این ادعا که وصی در غالب امور، حق تزویج صغار را دارد بسیار بعید است؛ زیرا اگر کسی در حال حیات خود، شخصی را در امور مالی صغیره اش وکیل کند باینکه تمام امور مالی آن صغیره به دست او قرار گرفته لکن هیچ گاه او شرعاً حق تزویج آن صغیره را بدون اذن پدرش ندارد. حال اگر کسی که در حال حیات صرفاً متصدی امور مالی صغیره است نتواند او را تزویج کند چگونه می توان گفت شارع به وصی ای که فقط متصدی امور مالی صغار پس از فوت پدرشان شده، چنین حقی داده است؟ اگر مراد از «ولی امرها» که در تفسیر «الَّذِي يَبْدِيهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ» آمده، کسی باشد که صرفاً در امر نکاح ولایت دارد لازمه اش ضرورت بشرط المحمول است و فایده ای بر این تفسیر مترتب نخواهد بود، چون معنای جمله این است که کسی که ولایت شرعی بر امر ازدواج داشته باشد، ولایت شرعی بر امر ازدواج دارد و این جمله لغو است. فایده آن دفع مطلبی است که برخی از عامه به آن معتقدند. عده ای مانند طبری در تفسیر آیه شریفه می گویند مراد از «الَّذِي يَبْدِيهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ» شوهر است و عفو او را به معنای عفو از نصف مهری که پرداختنش به خاطر طلاق پیش از دخول بر او واجب نیست گرفته می گوید آیه، طلاق غیر مدخوله را موجب تصیف مهریه دانسته مگر اینکه زوجه از این نصف هم عفو کند یا زوج مهریه را تصیف نکند و تمام آن را به او بپردازد، لذا روایات ما در مقام دفع این نظریه فرموده اند مراد از «الَّذِي يَبْدِيهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ» زوج نیست بلکه کسی است که امر نکاح به دست اوست؛ یعنی یا خود زوجه و یا ولی او از نصف مهریه صرف نظر کنند و آن را بخشیده و از زوج هیچ مقدار از آن را نگیرند». پس ادله ای که تاکنون ذکر کردیم هیچ یک برای اثبات جواز تزویج صغار توسط وصی کافی نیست.

۷. روایت محمد بن مسلم^۱: روایت درباره شخصی است که به کسی درباره فرزندش

۱. «عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحسن، عن الحسن بن علي بن يونس، عن مثنى بن الوليد، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سُئل عن رجل أوصى إلى رجل بولده وبمال لهم وأذن له عند

وصیت کرده و به او اذن داده که با اموال او کار کند و منافع آن را بین خود و فرزندان او تقسیم نماید که حضرت می‌فرمایند: مانعی ندارد چون پدر آن‌ها درحالی که زنده بوده به او اجازه داده است. مرحوم آقای خویی فرموده است: مقتضای عموم تعلیل «إِنَّ أَبَاهُمْ قَدْ أَذِنَ لَهُ وَهُوَ حَيٌّ» این است که همان اختیاراتی که شخص نسبت به صغار در حال حیات دارد- مثل تصرف در اموال و عقد صغیره و ... - می‌تواند آن را به دیگری واگذار کند، بعد از وفات نیز با وصیت، به وصی او منتقل می‌گردد و نافذ است.

البته این نکته را ایشان متذکر نشده‌اند که در تصرفات پدر و جد نسبت به صغیر عدم مفسده کافی است ولی شرط تصرف دیگران در مال صغیر مصلحت داشتن است، زیرا در روایاتی که در باب وصی و امثال آن وارد شده، این معنا هست که اگر بخواهند در مال صغیر و ... تصرف کنند تنها عدم مفسده کافی نیست و مصلحت داشتن معتبر است و اگر این ادله نبود با تمسک به اطلاق عدم المفسده را کافی می‌دانستیم.

۸. اقتضاء حکمت و مصلحت: برخی از فقها (علامه حلی ۱۴۱۳ ج ۷: ۱۴۲؛ شهید ثانی ۱۴۱۰ ج ۵: ۱۱۸) معتقدند گاهی نیاز و ضرورت منجر به تزویج می‌شود؛ زیرا تحصیل کفو همیشه امکان‌پذیر نیست، پس حکمت و مصلحت کودک اقتضا می‌کند که ولایت در امر ازدواج او برای وصی ثابت باشد. البته قابل ذکر است برخی از فقها (نجفی ۱۴۰۴ ج ۲۹: ۱۸۹؛ محقق کرکی ۱۴۱۴ ج ۱۲: ۹۷) معتقدند صغیر به ازدواج نیازی ندارد.

۹. اصل: برخی از فقها معتقدند اصل بر جواز و عدم مانع بر ولایت وصی است (علامه حلی ۱۴۱۳ ج ۷: ۱۴۲).

۱۰. قیاس: علامه معتقد است همان‌طور که پدر حق انتخاب وصی برای کودک در مال را دارد پس در امر ازدواج او هم این حق وجود دارد و می‌تواند وصی تعیین کند که البته این گونه بیان مرحوم علامه، نشان از قیاس کردن ایشان است (علامه حلی ۱۴۱۳ ج ۷: ۱۴۲).

۱۱. مفهوم وصیت: آیت‌الله مکارم (مکارم شیرازی ۱۳۸۶ ج ۲: ۵۰) معتقد است وصی می‌تواند در تمام امور دخالت کند و حافظ تمام منافع کودک است و به مقتضی «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»

(مأئده: ۱) شارع او را قرار داده تا آن کودک را سرپرستی کند، پس باید به عقد خود وفا کند و در تمام امور کودک نه فقط در اموال او، دخالت کند. البته عده‌ای معتقدند ولایت پدر در حال حیات قابل واگذاری نیست، پس چگونه بعد از موت می‌خواهد این ولایت را واگذار کند؟ که آیت‌الله مکارم در پاسخ می‌گوید: در حال حیات دلیلی برای جواز واگذاری نیست؛ ولی در حال ممات دلیل شرعی وجود دارد (عموماً أَوْفُوا بِالْعُقُودِ و عموم ادله وصیت). قابل ذکر است شیخ انصاری معتقد است عموم آیه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» در اینجا مفید نیست؛ زیرا در انعقاد و صحت چنین عقدی شک وجود دارد (انصاری ۱۴۱۵: ۱۴۲).

۵. بیان ادله قائلین به عدم ولایت

۱. روایت اسماعیل بن بزیع: آنچه از این روایت به‌طور خلاصه می‌توان بیان کرد که عقد عمومی اول که وصی نیز بوده است، فضولی به حساب آمده و گفته‌اند برای صحت آن دختر باید اجازه دهد و درحالی که او عقد دوم را اجازه داده لذا عقد اول باطل می‌شود و از اینجا استفاده می‌شود که وصی نمی‌تواند صغیره را تزویج نماید^۱.

علامه حلی (علامه حلی ۱۴۱۳ ج ۷: ۱۴۱) مطرح می‌کند برخی از فقها معتقدند این روایت دلالت بر این می‌کند که تزویج‌هایی که وصی انجام داده است همگی فضولی است و حق تزویج نداشته است. صاحب جواهر (نجفی ۱۴۰۴ ج ۲۹: ۹۰) معتقد است این روایت مضمر است و بعضی از روایات بنا به تقیه، تعلیل و... علت تام نیستند... روحانی در پاسخ می‌گوید وقتی که ابن بزیع با قطع این روایت را مطرح می‌کند، قابل پذیرش است؛ زیرا او از بهترین اصحاب است و از غیر معصوم نقل نمی‌کند (روحانی ۱۴۱۲ ج ۲۱: ۱۷۷).

در استدلال به این روایت که عقد وصی را فضولی دانسته است گفته شده است که این

۱. «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ قَالَ: سَأَلَهُ رَجُلٌ عَنْ رَجُلٍ مَاتَ وَ تَرَكَ أَخَوَيْنِ وَ الْبَنَتَ وَ الْبَنَتُ صَغِيرَةٌ فَعَمَدَ أَحَدُ الْأَخَوَيْنِ الْوَصِيَّ فَرَزَّجَ الْبَنَتَ مِنْ ابْنِهِ ثُمَّ مَاتَ أَبُو الْإِبْنِ الْمُرُوجَ فَلَمَّا أَنْ مَاتَ قَالَ الْآخَرُ أَخِي لَمْ يَزُوجْ ابْنَةَ فَرَزَّجَ الْجَارِيَةَ مِنْ ابْنِهِ فَقِيلَ لِلْجَارِيَةِ أَيُّ الرُّوَجَيْنِ أَحَبُّ إِلَيْكَ الْأَوَّلُ أَوِ الْآخَرُ قَالَتْ الْآخَرُ ثُمَّ إِنَّ الْأَخَ الثَّانِي مَاتَ وَ لِلْأَخِ الْأَوَّلِ ابْنٌ أَكْبَرُ مِنَ الْإِبْنِ الْمُرُوجِ فَقَالَ لِلْجَارِيَةِ اخْتَارِي أَيُّهُمَا أَحَبُّ إِلَيْكَ الرُّوَجُ الْأَوَّلُ أَوِ السَّرُوجُ الْآخَرُ فَقَالَ الرُّوَايَةُ فِيهَا أَنَّهَا لِلرُّوَجِ الْآخِرِ وَ ذَلِكَ أَنَّهَا [تَكُونُ] قَدْ كَانَتْ أَدْرَكَتْ حِينَ زَوَّجَهَا وَ لَيْسَ لَهَا أَنْ تَنْقُضَ مَا عَقَدَتْهُ بَعْدَ إِذْ رَأَتْهَا» (كلینی ۱۴۰۷ ج ۵: ۳۹۷).

روایت دلالت می‌کند بر اینکه اجازه عقد دوم توسط صغیره پس از بلوغ و تقدیم آن بر عقد اول دلیل بر این است که عقد اول (عقد وصی) نیز عقد فضولی محسوب شده است پس عقد وصی همانند هر اجنبی دیگر صحیح نیست و محتاج به اجازه می‌باشد.

پاسخ: اگر سائل سؤال خود را به این شکل از امام علیه‌السلام می‌پرسید که آیا عقد وصی صحیح است یا نه و در پاسخ، عقد او را فضولی محسوب می‌کردند، می‌توانستیم به اطلاق آن تمسک کنیم و عقد وصی‌ای را که حتی در خصوص نکاح هم به او وصیت شده است فضولی بدانیم، ولی در این روایت عقد اول را خود سائل فضولی (که محتاج به اجازه است) فرض کرده است؛ و از جهت دیگر سؤال کرده است، در این صورت روایت اطلاق نسبت به تمام موارد عقد وصی ندارد چون در روایت فرض شده که عقد وصی فضولی بوده و علت آن هم معلوم نیست که آیا به خاطر عدم رعایت مصلحت یا اختصاص وصایت تنها در امور مالی بوده یا اینکه چون به‌طور کلی عقد وصی فضولی محسوب می‌شود آن را محتاج به اجازه دانسته است، لذا اطلاق ندارد که بتوان به آن تمسک کرد و عقد وصی را مطلقاً فضولی دانست.

۲. صحیح حذاء^۱: برخی از فقها (موسوی‌عاملی ۱۴۱۱ ج ۱: ۶۶؛ روحانی ۱۴۱۲ ج ۲: ۱۷۰؛ انصاری ۱۴۱۵: ۱۴۳) معتقدند در این روایت که امام فرموده است اگر پدر آن دو صغیر آن‌ها را به عقد هم درآورده باشند از یکدیگر ارث می‌برند پس مفهوم این روایت این است که زمانی که غیر پدر مثلاً وصی آن‌ها را به تزویج یکدیگر درآورده است از یکدیگر ارث نمی‌برند، پس این نشان‌دهنده عدم ثبوت ولایت وصی است و البته به‌غیراز مفهوم شرط بودن این

۱. «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَعَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ ابْنِ رِثَابٍ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَذَاءِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) عَنْ غُلَامٍ وَ جَارِيَةٍ زَوَّجَهُمَا وَلَيَّانَ لَهُمَا وَ هُمَا غَيْرُ مُدْرِكَيْنِ فَقَالَ النِّكَاحُ جَائِزٌ وَ أَتَيْهُمَا أَذْرَكَ كَانَ لَهُ الْخِيَارُ وَ إِنْ مَاتَ قَبْلَ أَنْ يُدْرِكَ فَلَا مِيرَاثَ بَيْنَهُمَا وَ لَا مَهْرٌ إِلَّا أَنْ يَكُونَا قَدْ أَذْرَكَ وَ رَضِيََا قُلْتُ فَإِنْ أَذْرَكَ أَحَدُهُمَا قَبْلَ الْآخَرِ قَالَ يَجُوزُ ذَلِكَ عَلَيْهِ إِنْ هُوَ رَضِيَ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ الرَّجُلُ الَّذِي أَذْرَكَ قَبْلَ الْجَارِيَةِ وَ رَضِيَ بِالنِّكَاحِ ثُمَّ مَاتَ قَبْلَ أَنْ تُدْرِكَ الْجَارِيَةُ أَتَرْتُهُ قَالَ نَعَمْ يُعْزَلُ مِيرَاثُهَا مِنْهُ حَتَّى تُدْرِكَ فَتُخْلَفَ بِاللَّهِ مَا دَعَاها إِلَى أَخْذِ الْمِيرَاثِ إِلَّا رِضَاها بِالتَّزْوِيجِ ثُمَّ يُدْفَعُ إِلَيْهَا الْمِيرَاثُ وَ يَصْفُ الْمَهْرُ قُلْتُ فَإِنْ مَاتَتِ الْجَارِيَةُ وَ لَمْ تَكُنْ أَذْرَكَ أَ يَرِثُهَا الرَّجُلُ الْمُذْرِكُ قَالَ لَا لِأَنَّ لَهَا الْخِيَارَ إِذَا أَذْرَكَ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ أَبُوهَا هُوَ الَّذِي زَوَّجَهَا قَبْلَ أَنْ تُدْرِكَ قَالَ يَجُوزُ عَلَيْهَا تَزْوِيجُ الْأَبِ وَ يَجُوزُ عَلَى الْغُلَامِ وَ الْمَهْرُ عَلَى الْأَبِ لِلْجَارِيَةِ» (كلینی ۱۴۰۷ ج ۵: ۴۰۱).

روایت، از آنجایی که تفصیل قاطع شرکت است، پس در این روایت معصوم کلام خود را در برابر اطلاق کلام سؤال کننده تفصیل داده است، یعنی وقتی ذکر می شود که اگر پدر تزویج کرده است این نشان دهنده این است که غیر از پدر، دیگری ولایت ندارد و ما به قرینه روایات دیگر، جد را نیز ملحق می نماییم و مراد از پدر مع الواسطه و بلاواسطه است و این انحصار، ولایت دیگران از جمله وصی را نفی می کند.

۳. صحیح محمد بن مسلم^۱: برخی از فقها معتقدند بنا به این روایت اگر غیر از پدر و مادر کودکان را به عقد یکدیگر دریاورند، عقد صحیح نیست و از هم ارث نمی برند پس ولایت وصی هم ثابت نیست. خویی (خویی ۱۴۱۸ ج ۳۳: ۲۴۵) معتقد است در این روایت پدر و مادر به عنوان مثال ذکر شده است و در واقع منظور این است که اگر کسی که ولی است، کودکان را به ازدواج یکدیگر درآورده باشد آن‌ها از هم ارث می برند که شامل وصی هم می شود؛ زیرا خصوصیتی در پدر و مادر نیست و تنها از جهت مصداق روشن این‌ها را ذکر کرده است.

۴. صحیح دیگر از محمد بن مسلم^۲: مفهوم روایت این است که تزویج نمودن از طرف کسی غیر از «ابوان»، جایز نیست، پس عقد وصی هم صحیح نیست.

۵. صحیح دیگر از محمد بن مسلم^۳: اگر عقدی صحت تأهلی داشت پدر می تواند اجازه ندهد و آن را به هم بزند، اما دیگران نمی توانند، پس معلوم می شود آن‌ها ولایتی ندارند.

۶. روایت عبیده بن زراره^۴: در این روایت امام (ع)^۵ می فرمایند: «اگر پدران آن دو (صغیر و صغیره) کسانی باشند که آن دو را تزویج می نمایند، پس صحیح است»، این روایت نیز مفهوم روشنی دارد که بین پدر و مادر و بین دیگران تفصیل وجود دارد و آن‌ها با برادر و

۱. «عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام في الصبي يتزوج الصبية يتوارثان؟ فقال: إذا كان أبواهما اللذان زوجها فنعم، قلت: فهل يجوز طلاق الأب؟ قال: لا» (حرعاملی ۱۴۰۹ ج ۲۰: ۲۹۲).

۲. «قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الصبي يتزوج الصبية، قال: إن كان أبواهما اللذان زوجها فنعم جائز» (حرعاملی ۱۴۰۹ ج ۲۰: ۲۷۷).

۳. «عن أبي جعفر عليه السلام قال: لا ينقض النكاح إلا الأب» (حرعاملی ۱۴۰۹ ج ۲۰: ۲۷۳).

۴. «إن كان أبواهما هما اللذان زوجها فنعم» (حرعاملی ۱۴۰۹ ج ۲۶: ۲۲۰).

عمو و ... تفاوت دارند. غیر از پدر و مادر اگر عقد کنند ارث نمی‌برند و در نتیجه عقد آن‌ها فضولی است.

۷. صحیحہ منصور بن حازم^۱: عموم روایت اقتضا می‌کند که حتی پدر و مادر هم حق تزویج صغیره را ندارند که با تخصیص، آن‌ها خارج می‌شوند لکن وصی تحت عموم باقی می‌ماند.

۸. روایت دعائم الاسلام^۲، صحیحہ ابن ابی یعفور^۳ و روایت داود بن سرحان^۴ که مقتضای هر سه روایت این است که دختران صغیره باکره، جز با رضایت و اذن پدرشان نمی‌توانند ازدواج کنند و صغیره‌ای که پدر ندارد رضایت خود او معتبر است و دیگری نمی‌تواند او را عقد کند.

استدلال به این روایات: برخی روایات همچون روایت منصور بن حازم دلالت می‌کند که هر کس بدون استیمار از باکره، او را تزویج کند عقدش صحیح نیست «تستأمر البکر و غیرها و لا تنکح الا بامرها»، البته پدر با دلیل خاص از این عموم خارج شده، ولی دیگران از جمله وصی داخل در عموم بوده و عقدش باطل است.

پاسخ: اولاً این روایات در خصوص دختر بالغ رشید وارد شده است و ناظر به مورد اصلی کلام ما نیست؛ زیرا موضوع استیمار تنها در فرضی تحقق پیدا می‌کند که دختر به حد بلوغ رسیده باشد؛ اما صغیره یا مجنونه که محل اصلی بحث ماست اصلاً صلاحیت و زمینه آن را ندارند و استیمار از آن‌ها بی‌معناست و ظاهر روایت، آن است که در همان زمان از دختر استجازه می‌شود، نه این که صبر می‌کنیم تا دختر بالغ شود، بعد از او اجازه بگیریم. ثانیاً: بر فرض اینکه شامل مورد کلام ما هم شود، می‌توان اینگونه پاسخ داد که عرفاً تزویج وصی مانند تزویج وکیل جزء تزویج اب (تسبیاً) محسوب می‌شود پس خود آن ادله‌ای که پدر را از روایات استیمار از باکره استثناء کرده، برای تصحیح عقد وصی کافی

۱. «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: تستأمر البكر وغيرها ولا تنكح إلا بامرها» (حرعاملی ۱۴۰۹ ج ۲۰: ۲۸۴).

۲. «عن رسول الله (صلى الله عليه وآله)، أنه نهى أن تنكح المرأة حتى تستأمر» (محدث نوری ۱۴۰۸ ج ۱۴: ۳۱۹).

۳. «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا تنكح ذوات الآباء من الابكار إلا باذن أبائهن» (حرعاملی ۱۴۰۹ ج ۲۰: ۲۷۷).

۴. «امام صادق عليه السلام در آن می‌فرماید: ... وَ الْيَتِيمَةُ فِي حَجْرِ الرَّجُلِ لَا يُزَوِّجُهَا إِلَّا مِمَّنْ تَرْضَى» (شیخ صدوق ۱۴۱۳ ج ۳: ۳۹۷).

است.

علاوه بر این که تعلیل در روایت محمد بن مسلم «لا بأس به من اجل ان اباه قد اذن له و هو حی» اقتضا می کند افعالی که وکیل یا وصی انجام می دهند، در حکم فعل خود پدر تسبیحاً محسوب می شود؛ یعنی این روایت بالظهور یا بالحکومه دلالت می کند که افعال تسبیحی که وصی یا وکیل انجام می دهند، در حکم فعل خود پدر است.

صاحب جواهر و حکیم و خویی می گویند، ذکر «اب» در این روایات از باب مثال است به قرینه اینکه جدّ که در آن ها نامی از او برده نشده نیز ولایت داشته و عقد او مسلماً صحیح است، لذا منافات ندارد که وصی نیز مانند پدر بتواند صغیره را تزویج کند. از نظر زنجانی، ولایت اب که در مورد دختر نافذ است اعم از اعمال ولایت او بالمباشرة یا بالتسبیب است، خواه پدر خودش تزویج کند یا دیگری را در آن کار وکیل کند، عرف تزویج را در هر دو صورت مستند به پدر می داند لذا چون تزویج وصی با اذن پدر و لو پس از فوتش تسبیحاً به او مستند است، اگر دلیلی وجود داشت که تزویج وصی را صحیح می دانست این روایات منافاتی با آن نخواهد داشت (زنجانی ۱۴۱۹ ج ۱۲: ۴۲۶۲).

به دیگر بیان، همچنان که صحت عقد وکیل پدر، با ادله حاضر ولایت در پدر منافاتی ندارد، صحت عقد وصی ای که از سوی پدر حق تزویج یافته، با چنین ادله ای منافات ندارد. پرواضح است که همین جواب برای صحیحة محمد بن مسلم که توارث زوجین از یکدیگر - که لازمة صحت عقد آنهاست - را منحصر در تزویج پدر و جد دانسته است نیز کافی است چون عنوان تزویج پدر و جد، بر تزویج وصی از جانب آنها نیز صدق می کند. قانون در ارتباط با ولایت وصی در تزویج صغیر و صغیره جانب سکوت را اختیار نموده است؛ اما برخی از حقوقدانان همچون جعفری لنگرودی ولایت وصی نسبت به تزویج صغیر و صغیره را پذیرفته اند و بر این نظرند که اگر ازدواج کردن صغیر به جهت مصلحت و ضرورتی باشد، وصی می تواند در این امر ولایت داشته و دخالت نماید هر چند که در متن قانون صراحتاً در این زمینه به او اذن داده نشده باشد (جعفری لنگرودی ۱۳۶۵: ۳۳۸).

نتیجه گیری

ادله‌ای که برای عدم صحت تزویج صغار توسط وصی به آن‌ها تمسک شده، مخدوش است. از آن طرف ادله‌ای هم که برای صحت تزویج او ذکر شده، قریب به اتفاق مورد مناقشه است، البته عموم تعلیل در روایت محمد بن مسلم برای استدلال تمام است؛ بنابراین، حق این است که تزویج صغار توسط وصی صحیح است، ولی باید موصی (با اطلاق یا تصریح) خصوص نکاح صغار را در وصیت قید کرده باشد تا عقدش نافذ باشد، چون حتی اگر ما روایاتی را که در تفسیر «الَّذِي يَدِيهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ» وارد شده و وصی را به طور مطلق از جمله آن‌ها شمرده است مورد خدشه قرار نداده و دلالت آن‌ها را تمام بدانیم، باید به لحاظ تناسب حکم و موضوع تنها تزویج وصی‌ای را صحیح بدانیم که در خصوص نکاح هم به او توصیه کرده باشند؛ اما اگر او را تنها در امور مالی و یا عمده امور صغار وصی قرار داده باشند، دلیلی بر صحت تزویج او نداریم.

بنابراین با ادله‌ای که بیان شد و نقد و بررسی آن‌ها، برخلاف نظر امام خمینی که مطلقاً قائل به عدم ولایت وصی در تزویج صغار بودند، تزویج صغار توسط وصی در صورت تصریح موصی بدان صحیح است.

منابع

- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۹) **تحریر الوسیلة**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ ق) **معجم مقاییس اللغة**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- اصفهانی، محمدحسین. (۱۴۱۸ ق) **حاشیة کتاب المکاسب**، قم: انوار الهدی.
- انصاری، مرتضی بن محمدامین. (۱۴۱۵ ق) **کتاب النکاح**، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- بحر العلوم، محمد بن محمدتقی. (۱۴۰۳ ق)، **بلغة الفقیه**، تهران: منشورات مکتبة الصادق.
- بحرانی، یوسف بن احمد. (۱۴۰۵ ق) **الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة**،

- قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- تهرانی، محمدحسین. (۱۴۱۸ ق) **ولایة الفقیه فی حکومت الاسلامیة**، بیروت: دارالحجة البيضاء.
 - جعفری لنگرودی، محمدجعفر. (۱۳۶۵) **ارث و وصیت**، تهران: انتشارات دارالفکر.
 - جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۱۰ ق) **الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية**، بیروت: دار العلم للملایین.
 - حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ ق) **وسائل الشیعة**، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
 - حسن پور، داود. (پاییز ۱۴۰۰) «بررسی فقهی ولایت مادر و جد مادری بر صغیر در امر ازدواج از دیدگاه امامیه»، **فصلنامه پژوهش های حقوقی قانون یار**، سال پنجم، شماره ۱۹، صص ۴۶۵-۴۵۴.
 - حلی، یحیی بن سعید. (۱۴۰۵ ق) **الجامع للشرائع**، قم: موسسه سید الشهداء العلمیة.
 - خویی، ابوالقاسم. (۱۴۱۸ ق) **موسوعة الامام خویی**، قم: موسسه احیاء آثار الامام خویی.
 - راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق) **مفردات الفاظ القرآن**، بیروت: دارالعلم.
 - روحانی، محمدصادق. (۱۴۱۲ ق) **فقه الصادق**^(۴)، قم: دارالکتاب-مدرسه امام صادق^(ع).
 - زرگوش نسب، عبدالجبار و محدثه آبیاری. (بهار و تابستان ۱۳۹۸) «ولایت حاکم بر تزویج و طلاق صغیر از نظر امامیه و اهل سنت»، **نشریه فقه و مبانی حقوق اسلامی**، سال پنجاه و دوم، شماره ۱، صص ۱۰۵-۸۳.
 - زنجانی، موسی. (۱۴۱۹ ق) **کتاب نکاح**، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز.
 - سبزواری، عبدالاعلی. (۱۴۱۳ ق) **مهذب الاحکام**، قم: مؤسسه المنار.
 - شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۱۷ ق) **الدروس الشرعیة فی فقه الامامیة**، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 - _____. (۱۴۱۰ ق) **اللمعة الدمشقیة فی فقه الامامیة**، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به حوزه علمیه قم.
 - _____. (۱۴۱۴ ق) **غایة المراد فی شرح نکت الاسلام**، قم: انتشارات دفتر

- تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۰ ق) **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، قم: کتابفروشی داورى.
- _____ (۱۴۱۳ ق) **مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام**، قم: مؤسسه المعارف الاسلاميه.
- شيخ صدوق، محمد بن علی بن بابويه. (۱۴۱۳ ق) **من لا يحضره الفقيه**، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم.
- شيخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ ق) **الخلاف**، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۳۸۷ ق) **المبسوط في فقه الاماميه**، تهران: المكتبة المرتضوية الاحياء آلائار الجعفرية.
- طباطبائی، علی بن محمد علی. (۱۴۱۸ ق) **رياض المسائل**، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- طباطبائی، محسن. (۱۴۱۶ ق) **مستمسک عروة الوثقى**، قم: مؤسسه دار التفسير.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۰ ق) **ارشاد الاذهان الى احکام الايمان**، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۴۲۰ ق) **تحریر الاحکام الشرعية على مذهب الامامية**، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- _____ (۱۴۱۴ ق) **تذكرة الفقهاء**، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- _____ (۱۴۱۳ ق) **مختلف الشيعة في احکام الشريعة**، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم.
- عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ ق) **التفسير**، با تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعة العلمیه، چاپ اول، دو جلدی.
- فاضل لنکرانی، محمد. (۱۴۲۴ ق) **تفصیل الشريعة في شرح تحریر الوسيلة** (کتاب النکاح)، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار عليهم السلام.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. (۱۴۰۴ ق) **التنقيح الرائع لمختصر الشرائع**، قم:

- انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- فیومی، احمد بن محمد. (بی تا) **المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی**، قم: منشورات دار الرضی.
 - کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق) **الاصول من الکافی**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
 - محدث نوری، میرزا حسن. (۱۴۰۸ ق) **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، بیروت: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
 - محقق حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۸ ق) **شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام**، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
 - محقق کرکی، علی بن حسین. (۱۴۱۴ ق) **جامع المقاصد فی شرح القواعد**، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
 - مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۶) **انوار الفقاهة (کتاب النکاح)**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
 - موسوی عاملی، محمد بن علی. (۱۴۱۱ ق) **نهایة المرام فی شرح مختصر شرائع الاسلام**، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 - نجفی، محمدحسن بن باقر. (۱۴۰۴ ق) **جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 - نراقی، احمد بن محمد مهدی، (۱۴۱۵ ق) **مستند الشیعة فی احکام الشریعة**، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
 - واسطی، محمد مرتضی. (۱۴۱۴ ق) **تاج العروس من جواهر القاموس**، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
 - یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم. (۱۴۰۹ ق) **العروة الوثقی**، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
 - Allameh Helli, Hassan bin Yusuf. (1987) *Irshad al- Azhan Ila Ahkam Al Iman*, Qom: Islamic publishing house affiliated with the community of teachers of the seminary of Qom (In Arabic).
 - _____. (1993) *Al- Shi'a fi Ahkam al- Shari'a*, Qom: Islamic

Publications Office affiliated with the Qom Seminary Teachers' Society (In Arabic).

- _____. (2000) *Tahrir al-Ahkam al-Sharia Ala Madhhab al-Imamiya*, Qom: Institute of Imam Sadiq (a.s.) (In Arabic).
- _____. (1994) *Tazkira al-Fiqha*, Qom: Al-Ahl-Bayt Institute (In Arabic).
- Ansari, Morteza bin Mohammad Amin. (1995) *Kitab Al-Nikah*, Qom: World Congress of Commemoration of Sheikh Azam Ansari (In Arabic).
- Bahrani, Yusuf bin Ahmad. (1985) *Al-Hadaiq al-Nadrah fi Haqam al-Utrah al-Tahira*, Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Qom Seminary Society of Teachers (In Arabic).
- Bahrul Uloom, Mohammad bin Mohammad Taqi. (1983) *Baleghat al-Faqih*, Tehran: Charters of Al-Sadiq School (In Arabic).
- Fayoumi, Ahmad bin Mohammad. (n.d) *al-Mesbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabeer by Al-Rafai*, Qom: Dar al-Razi's book (In Arabic).
- Fazel Lankarani, Mohammad. (2008) *Description of the Shari ah in the description of Tahrir al- Wasila (Kitab al- Nikah)*, Qom: Jurisprudence center of Imams Athar (In Arabic).
- Fazel Meqdad, Meqdad bin Abdullah. (1984) *Al- Tanqih al-Rae for the Abbreviated Al-Shar' ee*, Qom: Publications of Ayatollah Murashi Najafi Library (In Arabic).
- Hasanpour, Daud. (Autumn 1400) "Jurisprudential examination of the guardianship of the mother and maternal grandfather over the minor in the matter of marriage from the perspective of the Imamiyyah", Qanun Yar Legal Research Quarterly, Year 5, Number 19, pp. 454-465 (In Persian).
- Helli, Yahya bin Saeed. (1984) *Al- Jame Leshara- e*, Qom: Seyed Sho-

- hada institute (In Arabic).
- Horre Amoli, Mohammad bin Hassan. (1989) *Wasael al-Shi'a*, Qom: Ahl-Al-Bayt Institute, peace be upon them (In Arabic).
 - Ibn Babouyeh, Mohammad bin Ali. (1993) *Man La Yahdrah al-Faqeeh*, Qom: Islamic Publications Office affiliated with Qom Seminary Teachers Society (In Arabic).
 - Ibn Fares, Ahmad. (1984) *Mā jam al-Maqais al-Legha*, Qom: Publications of the Islamic Propaganda Office of Qom Seminary (In Arabic).
 - Isfahani, Mohammad Hossein. (1998) *Margin of Kitab al-Makasib*, Qom: Anwar al-Hoda (In Arabic)
 - Jaafari Langroudi, Mohammad Jaafar. (1986) *Inheritance and Will*, Tehran: Dar al-Fekr Publications (In Persian).
 - Johari, Ismail bin Hammad. (1990) *Sehah Taj al-Lagha and Sehah al-Arabiyyah*, Beirut: Dar-e-Alam Lel-Mulayin (In Arabic).
 - Khoei, Abulqasem. (1998) *Encyclopedia of Imam Khoei*, Qom: Institute for Revival of Imam Khoei's Works(In Arabic).
 - Khomeini, Seyyed Roohollah. (2000) *Tahrir-Al Vasilah*, Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute, First edition (In Arabic).
 - Koliny, Mohammad bin Yaqub. (1987) *Al-Kafi*, Tehran: Dar al-Kutob al-Islamiya (In Arabic).
 - Makarem Shirazi, Nasser. (2007) *Anwar al-Fiqahah (Kitab Nikah)*, Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute (In Persian).
 - Moghniye, Mohammad Javad. (2001) *Fiqh al-Imam al-Sadiq (A.S)*, Qom: Ansarian Institute (In Arabic).
 - Mohaqeq Helli, Jafar bin Hassan. (1988) *Shrae Al Islam fi Masail Al Halal va Haram*, Qom: Ismailian Institute (In Arabic).
 - Mohaqeq Karaki, Ali bin Hossein. (1994) *Jami al-Maqasid fi Sharh Al*

Qavaed, Qom: Al-Ahl-Bayt Institute (In Arabic).

- Mousavi Amoli, Mohammad bin Ali. (1991) *Nahayya al-Maram in a brief description of Sharia al-Islam*, Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Qom Seminary Society of Teachers (In Arabic).
- Muhaddith Nouri, Mirzahasan. (1988) *Mustadrak al-Wasail and Mustanbat al-Masal*, Beirut, Al-Ahl-Bayt Institute (In Arabic).
- Najafi, Mohammad Hassan bin Baqir. (1984) *Javaher al-Kalam fi Sharh Shāree al-Islam*, Beirut: Dar Ihya al-Tarath al-Arabi (In Arabic).
- Naraghi, Ahmad bin Mohammad Mahdi. (1995) *Mostanad Al Shia fi Ahkam Al Sharie*, Qom: Al-Ahl-Bayt Institute (In Arabic).
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Mohammad. (1992) *Mofradat Alfaz Quran*, Beirut: Dar al-Ilm (In Arabic).
- Rouhani, Mohammad Sadiq. (1992) *Jurisprudence of al-Sadiq (a.s.)*, Qom: Imam Sadiq (a.s.) Dar Al-Ketab, Madreshe Imam Sadiq (a.s.) (In Arabic).
- Sabzwari, Abdul Ali. (1993) *Mohzzab Al-Ahkam*, Qom, Al-Menar Institute (In Arabic).
- Shahid Awal, Mohammad bin Makki. (1997) *al-Dros al-Sharia fi fiqh al-Imamiyah*, Qom: Islamic Publications office affiliated with the Qom seminary teachers' community (In Arabic).
- _____. (1997) *Al-Lome al-Damashqiyyah fi fiqh al-Imamiyah*, Qom: Islamic Publications Office affiliated with Qom Seminary (In Arabic).
- _____. (1994) *Ghaya al-Murad fi Sharh Nokat al-Islam*, Qom: Publications of the Islamic Propaganda Office of Qom Seminary (In Araic).
- Shahid Thani, Zain al-Din bin Ali. (1990) *al-Ruda al-Bahiya fi Sharh*

- al-Lama' al-Damshaqiyyah*, Qom: Davari Bookstore (In Arabic).
- _____. (1993) *Masalek al-Afham fi al-Tankih Shar'e al-Islam*, Qom: Institute of Al-Maarif al-Islamiya (In Arabic).
 - Tabatabai, Ali bin Mohammad Ali. (1990) *Riyad al-Masail*, Qom: Al-Ahl-Bayt Institute (In Arabic).
 - Tabatabai, Mohsen. (1996) *Mustamsk Urwa al-Wothgh*, Qom: Dar al-Tafseer Institute (In Arabic).
 - Tehrani, Mohammad Hossein. (1918) *Wilayat al-Faqih in the Islamic government*, Beirut: Dar al-Hajja al-Bayda (In Arabic).
 - Tusi, Mohammad bin Hassan. (1987) *Al-Khalaf*, Qom: Islamic Publication Office affiliated with the Qom Theological Seminary Society (In Arabic).
 - _____. (1968) *al-Mabsut fi fiqh al-Imamiyyah*, Tehran: al-Maktabeh al-Mortazawieh al-Ahaya al-Alathar al-Jaafariyya (In Arabic).
 - _____. (1987) *Tahzeeb Al-Ahkam*, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya (In Arabic).
 - Waseti, Mohammad Morteza. (1994) *Taj al-Arus Men Javaher al-Qamoos*, Beirut: Dar al-Fikr (In Arabic).
 - Yazdi, Mohammad Kazem bin Abdul Azim. (1989) *Al-Orwa Al-Wothgha*, Beirut: Al-Alami Press Institute (In Arabic).
 - Zanjani, Musa. (1999) *Nikah book*, Qom: Rai Pardaz Research Institute (In Persian).
 - Zargush Nasab, Abdul Jabbar and Muhaddeh Abiyar. (Spring and Summer 2018) "Province Governing Minor Marriage and Divorce from the Imamiyyah and Ahl al-Sunnat's point of view", *Islamic Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law Journal*, 52nd Year, Number 1, pp. 83-105 (In Persian).

عوامل جذب زنان به سازمان مجاهدین خلق ایران (۱۳۶۰-۱۳۵۷)

سید محمود سادات^۱

مریم فتاحی^۲

مقاله پژوهشی

چکیده: محمد حنیف نژاد، سعید محسن و اصغر بدیع‌زادگان در سال ۱۳۴۴ سازمان مجاهدین خلق را تأسیس کردند. نام این سازمان در ابتدا نهضت مجاهدین خلق بود. سازمان در ابتدا مخالف ورود زنان بود؛ اما از سال ۱۳۴۸ عضویت زنان به‌عنوان پوشش امنیتی در برابر ساواک و برابری با دیگر رقبای سیاسی موردپذیرش قرار گرفت. با پیروزی انقلاب اسلامی سازمان توانست برخی از زنان و دختران مسلمان را که در برابر انقلاب و جامعه خویش احساس وظیفه می‌کردند به سمت‌وسوی خود بکشاند. هدف این مقاله بررسی نحوه جذب زنان به سازمان مجاهدین خلق در سال‌های ۱۳۵۷ تا ۱۳۶۰ است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد مجاهدین خلق با انتشار جزوات، بیانیه‌ها، فعالیت در دانشگاه و مدارس و نیز انتشار دیدگاه‌های خود در نشریه مجاهد، توانست عده‌ای از دختران و زنان را جذب کند. جذب زنان به سازمان فقط محصول کار آنان نبود بلکه عملکرد ضعیف احزاب اسلامی رقیب نیز از دیگر عوامل پیوستن زنان به سازمان محسوب می‌شد.

کلیدواژه‌ها: سازمان مجاهدین خلق، فاز سیاسی، حزب جمهوری اسلامی، زنان، مشارکت سیاسی.

۱. استادیارگروه تاریخ انقلاب اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
E-mail: sadat@ri-khomeini.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ انقلاب اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
E-mail: maryam.fattahi.za@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۵/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۷/۱۸

مقدمه

شرکت فعال زنان ایرانی در مبارزات سیاسی با شروع فعالیت گروه‌های چریکی علیه حکومت پهلوی آغاز شد. زمانی که جامعه سنتی ایران سهم مبارزاتی زنان را تنها تربیت فرزندان و پشتیبانی شوهران خود می‌دانست. آن‌ها توانستند با ورود به محیط‌های آموزشی نظیر دانشگاه‌ها و کسب آگاهی، از قیدوبندهای سنتی زمانه خویش عبور کنند و در کنار دیگر افراد به فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی در جامعه خود بپردازند. عده‌ای از آن‌ها با شرکت در تظاهرات و اعتصابات صنفی و سیاسی نسبت به اقدامات حکومت پهلوی معترض و خواستار برکناری آن‌ها از قدرت شدند. سرانجام این کشمکش و درگیری سبب شد فعالیت منتقدین حکومتی به شکل مخفی ادامه پیدا کند و زمینه رشد تشکل سیاسی با شیوه چریکی فراهم شود. یکی از این تشکل‌های چریکی سازمان مجاهدین خلق بود (نجات حسینی ۱۳۷۹: ۳۳۸). پیوستن زنان به این سازمان سیاسی از سال ۱۳۴۸ آغاز شد و قبل‌تر از آن عضوگیری زنان مطرح نبود (جمعی از پژوهشگران ۱۳۸۵: ۳۳۸)؛ اما پس از دستگیری‌های گسترده شهریور ۱۳۵۰ و زندانی شدن بخش مهمی از کادرها و اعضای تشکیلات، خانواده‌های بسیاری درگیر مسائل زندانیان خود شدند (صابر ۱۳۹۰: ۷۵)، در این مرحله زنان به دلایل امنیتی و جلوگیری از سوءظن ساواک باید نقش فعال‌تری بازی می‌کردند. در نتیجه سازمان به این مسئله توجه لازم را پیدا کرد و البته باید از این امر اطمینان حاصل می‌کرد که افراد به دلایل خانوادگی و یا اجتماعی مجبور به ترک سازمان نخواهند شد؛ بنابراین به عضوگیری برخی از دختران و زنان فقط از خانواده‌های مبارز پرداخته شد (بازرگان ۱۹۹۹: ۱).

پس از پیروزی انقلاب اسلامی، نیروهای بی‌شمار تشکیلاتی سازمان که عمدتاً زندانیان آزادشده بودند، به‌طور فعال وارد صحنه سیاسی کشور شدند (مراد حاصلی خامنه ۱۳۸۶: ۱۶۸). در این میان علاوه بر مردان بعضی از زنان مسلمان برای ادامه فعالیت‌های سیاسی خود به تشکیلات مجاهدین پیوستند. با وجودی که مسئله ورود زنان به سازمان یکی از موضوعات بحث‌برانگیز است؛ اما پژوهش مستقلی در زمینه عضویت زنان در سازمان مجاهدین خلق بعد از انقلاب صورت نگرفته و فقط یک پایان‌نامه در ارتباط با فعالیت سیاسی و نظامی زنان در سازمان مجاهدین خلق قبل از انقلاب نوشته کبری ربانی موجود است.

پژوهش حاضر با استفاده از روش توصیفی و تحلیلی با تکیه بر کتب، اسناد و مصاحبه‌ها با زاویه دید متفاوتی درصدد پاسخ به این سؤال است که چه عواملی باعث جذب زنان به سازمان مجاهدین خلق در فاصله زمانی ۱۳۶۰-۱۳۵۷ شد؟ در این مقاله یکی از علل غیرمستقیم گرایش برخی از زنان به سازمان مجاهدین خلق، حضور اندک زنان، عدم تشکیلات، عدم تمایل به شرکت در فعالیت‌های سیاسی و درنهایت دیدگاه سنتی نسبت به حضور آن‌ها در اجتماع توسط احزاب اسلامی بعد از پیروزی انقلاب اسلامی بیان شده است.

۱. مؤلفه‌های تأثیرگذار در جذب زنان به سازمان مجاهدین خلق

این قسمت از پژوهش در پی پاسخ به این سؤال است که زنی با خصوصیات کلی زن مسلمان رشد یافته در خانواده مذهبی، فاقد نگاه سنتی نسبت به مشارکت سیاسی زنان در جامعه و تحت تأثیر فضای سیاسی آن زمان (مصاحبه با مریم سنجابی ۱۳۹۱/۴/۷) چرا بعد از پیروزی انقلاب به سمت وسوی سازمان مجاهدین خلق گرایش پیدا کرد؟ این عوامل در پژوهش حاضر به دودسته ۱. عوامل مستقیم: روش‌هایی که سازمان برای عضوگیری افراد به صورت علنی به کار می‌گرفت. ۲. عوامل غیرمستقیم: دلایلی که زمینه را برای گرایش زنان به عضویت در سازمان مجاهدین خلق فراهم می‌ساخت تقسیم شده است.

۱-۱. عوامل مستقیم (از خانواده تا اجتماع)

۱-۱-۱. محیط خانوادگی

فعالیت‌های مخفی سازمان در پیش از انقلاب باعث شده بود تا افراد از طریق خانواده به عضویت سازمان مجاهدین خلق درآیند. آن‌ها تحت تأثیر عقاید سیاسی همسر، برادر، دوستان یا همکاران خود که از اعضای سازمان بودند به سمت وسوی فعالیت‌های سیاسی گرایش یافتند. پوران بازرگان، مریم عضدانلو قاجار (حتیین ۱۳۹۳: ۳۷)، بتول فقیه دزفولی، صدیقه رضایی، سرور آلا دپوش و لیلا زمردیان را برادرانشان به سازمان مجاهدین خلق جذب کردند (حجازی بی‌تا: ۵)، گاهی اوقات زنان فعال در سازمان خود نیز عاملی برای جذب دیگر زنان و دختران قرار می‌گرفتند؛ به طور مثال عذرا علوی طالقانی با شرکت در جلسات نیمه مخفی در محلات جنوب تهران با بهجت تیفکچی از افراد عضو آشنا شد و به سازمان

پیوست (نشریه مجاهد، ۱۲ اسفندماه ۱۳۵۸). منیژه بوستان از طریق پوران بازرگان مدیر مدرسه رفاه علاقه‌مند به شرکت در فعالیت سیاسی گردید و اندکی بعد به سازمان مجاهدین خلق پیوست (مراسان ش ب ۱۸۷۱: ۲۳). از دلایل مؤثر دیگر به نقش حمایتگر همسران می‌توان اشاره کرد. شوهرانی با خصوصیات نظیر یک چریک، زندگی جان‌برکف، عشقی همراه با گل خون (میمنی ۱۳۹۸: ۱۰) به‌عنوان همسر ایدئال و شریک زندگی زمینه را برای فعالیت سیاسی همسران خویش فراهم می‌ساختند (حجازی بی‌تا: ۱۱۴)، نمونه آن دختری به نام اکرم پریداری است که در اسناد ساواک بستگانش وضعیت وی را چنین تشریح کرده‌اند:

«... اکرم اغلب اوقات کتاب‌های صمد بهرنگی و دکتر شریعتی را مطالعه می‌کرد. هرگاه به او پیشنهاد ازدواج داده می‌شد عنوان می‌کرد شوهری می‌خواهم که بمب و نارنجک درست کند. او در نامه‌ای برای والدین خویش نوشته است با پسر کارگری فرار کرده و هرگز به خانه بازنخواهند گشت...» (جمعی از پژوهشگران ۱۳۸۵: ۱۹۰).

۲-۱-۱. اجتماع

با پیروزی انقلاب اسلامی و سرمایه‌گذاری سازمان بر بخش اجتماعی و مدنی عضوگیری اعضا نسبت به سال‌های قبل از انقلاب که به‌صورت مخفی و از طریق دوستان، آشنایان و خانواده‌ها انجام می‌شد روند صعودی به خود گرفت. تشکیلات سازمان در فاصله زمانی ۱۳۵۷- تا ۱۳۶۰ شامل بخش اجتماعی، بخش نشریه و انتشارات، بخش اجرایی و بخش شهرستان بود. از میان بخش‌های ذکرشده تنها بخش اجتماعی وظیفه جذب و تربیت افراد، تغذیه نیروهای انسانی، پیاده کردن خطوط سیاسی، جمع‌آوری امکانات اعم از پول و خانه را بر عهده داشت. بخش اجتماعی خود نیز از نهادهای دانش‌آموزی، دانشجویی، نهاد محلات، نهاد کارگری و نهاد کارمندی تشکیل شده بود (قنبری ۱۳۸۷: ۵۳).

۲-۱-۲. نهاد دانش‌آموزی

نهاد دانش‌آموزی در تهران به چهار منطقه، غرب، جنوب، شرق و مرکز تقسیم شده بود که در رأس هر منطقه یک نفر به‌عنوان مسئول قرار داشت (قنبری ۱۳۸۷: ۱۴۷). دانش‌آموزان هوادار در قالب گروه‌ها با اجرای سرودها و ورزش‌های همگانی که به ورزش‌های «میلیشیا» معروف بود با اجرای یکدست و هماهنگ مورد استقبال دیگر دوستان خود قرار می‌گرفتند و آن‌ها را نیز ترغیب می‌کرد که به جمع هواداران بپیوندند (مراسان ش ب ۱۷۸۸۳: ۹)، از

دیگر موارد فعالیت‌های آن‌ها در زمینه جذب، برگزاری گروه‌های مطالعاتی و آموزشی بود. این گروه‌های مطالعاتی را سرگروه‌ها اداره می‌کردند و آن‌ها وظیفه داشتند جزوات و کتب سازمان را که دربرگیرنده موضوعاتی نظیر انقلاب‌ها و مذهب، نحوه استفاده از اسلحه، زنان باید چگونه باشند و چه خصوصیتی داشته باشند (مراسان ش ب ۵۴۲۰: ۱۲۰) و زندگینامه و سوابق مبارزاتی شهدای اولیه نظیر سعید محسن و حنیف نژاد با تأکید هر چه بیشتر بر زندگی فاطمه امینی به عنوان الگوی زن مجاهد بود در اختیار اعضای گروه خود برای مطالعه قرار دهند و اگر ابهامی وجود داشت سرگروه وظیفه داشت به آن‌ها پاسخ دهد (مراسان ۵۴۸: ۱۲۰). در مواقعی که سرگروه از عهده پاسخ‌گویی به سؤالات بر نمی‌آمد فردی مسئولیت جمع‌آوری و ارجاع سؤالات بی‌پاسخ به مقامات بالاتر را بر عهده می‌گرفت (مراسان ش ب ۱۷۱۵۸: ۷۱). برگزاری سالگرد شهدای سازمان در مدرسه، پخش تراکت‌ها که از پیام‌های اشرف ربیعی همسر مسعود رجوی انتخاب‌شده بود، نوشتن خبرنامه مجاهد در پای تخته‌های کلاس درس از دیگر کارهایی بود که برای تثبیت هر چه بیشتر سازمان و تشکیلات آن صورت می‌گرفت (مراسان ش ب ۱۱۴۸۳: ۲۱).

۲-۱-۱. نهاد دانشجویی

از دیگر محیط‌ها برای تداوم و شروع فعالیت‌های مبارزاتی محیط دانشگاه بود. اکثریت زنان دانشجو از طریق انجمن اسلامی به فعالیت‌های سیاسی راه می‌یافتند. بعد از مدتی به دلیل اختلافات پیش آمده، انجمن اسلامی دچار دودستگی شد و به دودسته انجمن دانشجویان مسلمان وابسته به سازمان مجاهدین خلق و انجمن اسلامی متعلق به دانشجویان پیرو خط امام تقسیم گردید (مراسان ۵۴۲۰: ۳۴). انجمن دانشجویان مسلمان هوادار در چهار بخش ۱. فرهنگی؛ ۲. روابط؛ ۳. ملیشیا و ۴. تبلیغات به فعالیت می‌پرداختند. علاوه بر این انجمن‌ها، اتحادیه دانشجویان مسلمان و نهادهای دانشجویی نیز وجود داشتند. آنان برای سازمان‌دهی اتحادیه‌های دانشجویان و برقراری ارتباط به دو بخش «استادان متعهد» و «مقامات» تقسیم می‌شدند. استادان متعهد با استادان و دانشجویان هوادار تشکیلاتی و غیر تشکیلاتی، مارکسیست‌ها و بی‌خط‌ها ارتباط می‌گرفتند و بخش مقامات به ارتباط انجمن دانشجویان با مقامات جمهوری اسلامی از بنی صدر تا نمایندگان مجلس می‌پرداخت (جمعی از پژوهشگران ۱۳۸۵: ۳۴۳)، تبلیغات، فروش نشریه و تأسیس کتابخانه اسلامی (مراسان ۵۴۲۰: ۳۴) همراه با دیگر فعالیت‌ها در قالب

اردوهای سازندگی برای بهبود اوضاع مناطق محروم توسط عده‌ای از دانشجویان هوادار با نام مجاهدین خلق و مسعود رجوی انجام می‌شد. «حوریه سعیدی» یکی از دانشجویان پیرو خط امام درباره نحوه جذب اعضای سازمان در اردوهای سازندگی چنین می‌گوید:

در ابتدا بگویم سازمان در ابتدا سراغ افرادی می‌رفت که درون‌مایه‌های سیاسی داشته باشند یا به اصطلاح کله‌هایشان بوی قورمه‌سبزی دهد. یک روز یکی از همکلاسی‌هایم به نام «سروش» از من خواست پول یا لباسی که جمع‌آوری کردیم با نام سازمان در اختیار زاغه‌نشین‌ها قرار دهیم. من به او گفتم با نام امام خمینی بهتر نیست آن‌ها سازمان را نمی‌شناسند؟ او گفت: وظیفه ما همین است. ما باید آن‌ها را با سازمان آشنا کنیم. همین مسئله باعث شد که فردا جواب سلام من را ندهند. چون متوجه شده بودند که من هوادار سازمان نمی‌شوم. بعد از مدتی دخترها به سراغ من آمدند و جوابی دریافت نکردند. بعد به‌طور کلی من را حذف کردند. البته در ابتدا پسرها به سراغ دختران می‌رفتند و سعی می‌کردند از شیوه‌های احساسی و عاطفی برای جذب یکدیگر استفاده کنند. این شیوه را از چپ‌ها آموخته بودند (ارتباط شخصی، ۷ مرداد ۱۳۹۷).

ارزیابی افراد توسط هواداران در اوراق بازجویی یکی دیگر از زنان دانشجو به چشم می‌خورد، او درباره چگونگی جذب خود و دیگران به سازمان نوشته است:

... در اهواز بعد از آنکه وارد دانشگاه شدم به انجمن دانشجویان مسلمان رفتم در آنجا فردی نشسته بود. به او گفتم تمایل دارم با شما همکاری کنم. اسم و رشته دانشگاهیم را پرسید. با من صحبت کرد و حرف‌هایم را شنید و من را به یکی از خواهران هوادار معرفی کرد. او دوباره تمام سوابق من را پرسید. کم‌کم من با افراد دیگری آشنا شدم. بعد از مدتی فعالیت، مسئولیت جذب افراد دیگر به عهده من گذاشته شد. دختری بود در دانشکده که حجاب نداشت با او صحبت کردم. از روایات قرآن و این که زن باید چگونه باشد برایش گفتم و بعد اعلامیه‌های سازمان را به او دادم و از او خواستم آن‌ها را بخواند ... (مراسان ش ب: ۵۶۹۷: ۱).

زنان دانشجویان سازمان علاوه بر وظایف جذب به کارهای صنفی نظیر شست و شوی ظروف، تهیه و تدارکات غذا، مرتب کردن انبار آذوقه در ستادهای وابسته به سازمان، شرکت در مراسم به مناسبت‌های مختلف برای جذب افراد، راه انداختن سخنرانی برای معرفی هر چه بیشتر کاندیدای زن مجلس از طرف سازمان، حفاظت از خوابگاه‌ها، انتظامات، تنظیم برنامه کوهنوردی، چک امنیتی خوابگاه‌ها، رفتن به زندان و کمیته به همراه مادران، برخورد با خانواده‌ها و گرفتن خبر از آن‌ها سعی در جذب و معرفی سازمان به دیگر افراد داشتند (مراسان ش ب ۵۰۴۸: ۳۰). بعد از مدتی انجمن دانشجویان مسلمان با شروع انقلاب فرهنگی تعطیل و با ستاد مرکزی سازمان ادغام شد (مراسان ش ب ۵۰۴۸: ۲۹).

۳-۲-۱. نهاد محلات

نهاد محلات کانال سازمان‌دهی محله به حساب می‌آمد و در انجمن‌های محلی تهران تحت پوشش سه منطقه شرق، غرب و جنوب تهران به فعالیت می‌پرداخت (جمعی از پژوهشگران ۱۳۸۵: ۳۶۳). انجمن زنانه خزانه انجمن یاخچی آباد، انجمن زنان غرب، انجمن محلات جنوب و انجمن میثاق در زیرمجموعه این نهاد به فعالیت می‌پرداختند (مراسان ش ب ۱۸۳۱۳: ۸۲). «نهاد محلات» هم مانند دیگر قسمت‌های تشکیلات از سه دسته تبلیغات، صنفی و روابط تشکیل شده بود که هر کدام وظایف مخصوص به خود را بر عهده داشتند. افراد برای نفوذ هر بیشتر در محله‌های تهران لباس‌های متناسب با آن محل به تن می‌کردند تا مورد توجه اهالی محل قرار نگیرند. (مراسان ش ب ۱۷۱۵۸: ۹۹) آن‌ها در قسمت تبلیغات برای جذب دیگر افراد، هر ناحیه را به دو قشر، یک شامل دانش‌آموزان و دانشجویان و قشر دو، افراد سن بالا و مادران تقسیم کرده بودند (مراسان ش ب ۵۴۸۷: ۲). در اسناد بازجویی یکی از زنان درباره چگونگی عضویت خود در سازمان در این بخش مطالبی عنوان شده است:

خانمی آمد که اسمش را نمی‌دانم. یک دانه مجاهد به من داد، من در جواب گفتم سواد ندارم گفت به مشتری‌هایت بده تا بخوانند، بعد از دو سه هفته به من زنگ زد که مایلید در درس نهج‌البلاغه شرکت کنید من علاقه داشتم و قبول کردم بعد از مدتی مرا خواستند و مسئولیتی به من واگذار کردند من به علت مشغله زیاد کنار کشیدم؛ اما بعد از مدتی دوباره با من تماس گرفتند و نشریه مجاهد و یک قوطی برای کمک به سازمان به آرایشگاه آوردند ... (مراسان، ش ب ۱۰۳۹: ۶۹).

ارسال پیام به مناسبت‌هایی همچون بزرگداشت شهدای سازمان (نشریه مجاهد، یکشنبه ۴ خرداد ۱۳۵۹: ۴)، در اختیار قرار دادن منازل خود برای برگزاری مراسم تفسیر قرآن و جلسات سازمانی و تهیه امکانات برای زندگی فردی حداقل یک‌شب که توسط مادران هوادار عضو انجمن محلات در اختیار افراد سازمان گذاشته می‌شد (مراسان ش ب ۵۰۴۸: ۲۰).

۴-۲-۱-۱. امداد پزشکی

امداد پزشکی یا به عبارتی امداد «طباطبایی» ازجمله پایگاهی بود که زیرمجموعه نهاد محلات به امور درمانی و پزشکی رسیدگی می‌کرد. در رأس این نهاد «انجمن پرستاران مسلمان» بود که مسئولیت جمع‌آوری اخبار بیمارستانی، پخش اعلامیه، دریافت کمک‌های مالی از کارمندان بیمارستان و نظرسنجی از مردم در ارتباط با مسائل سیاسی را بر عهده داشت (مراسان ش ب ۵۰۴۸: ۵۳).

۵-۲-۱-۱. نهاد کارگری

این نهاد در ارتباط با نیروهای کارخانه‌ها و عمدتاً «کارگران فعال» از شش قسمت نشریه، صنفی، تدارکات، تبلیغات، امنیتی و نیروها تشکیل می‌شد. افراد اصلی این نهاد ابراهیم ذاکری، عبدالعلی مه‌نما و عذرا علوی طالقانی بودند (جمعی از پژوهشگران ۱۳۸۵: ۳۶۴) و زیرشاخه‌های آن‌ها از طریق سه مسئول با مرکزیت ارتباط برقرار می‌کردند. افراد سازمان در اوایل انقلاب به علت این که کنترل خاصی بر کارخانه‌ها انجام نمی‌گرفت نیروهای خود را برای تبلیغ، سخنرانی و شعار به صورت ناشناس به کارخانه‌ها می‌فرستادند. آن‌ها با برگزاری کلاس‌های قرآن و نهج‌البلاغه، حدیث، تأسیس کتابخانه، برپایی شوراها، پخش تراکت و ایجاد نمایشگاه به مناسبت روز کارگر و همچنین صحبت درباره مسائل سیاسی روز، نقش کارگران در انقلاب اسلامی، حقوق پایمال‌شده زنان کارگر، حمایت کارگران برای دریافت حقوق بیشتر و ممانعت از اخراج، سعی داشتند تا کارگران را به خود جذب کنند، اما اقدامات آن‌ها در این بخش بی‌نتیجه بود؛ زیرا معمولاً کارگران نسبت به آن‌ها دافعه داشتند و بعد از مدتی نیروهای سازمان که تعدادشان در این بخش به ۲۰۰ نفر هم نمی‌رسید با دستور مرکزیت از ورود به کارخانه‌ها اجتناب کردند (مراسان ش ب ۱۷۱۵۳: ۱۱).

۶-۲-۱-۱. نهاد کارمندی

اجزای اصلی نهاد کارمندی شامل شورای مرکزی، مرکزیت نهاد، مسئول اصناف، مسئول

بازار و تدارکات، مسئول معلمین، مسئول امنیتی و مسئول تبلیغات بود که هرکدام به قسمت‌های عضو، عضو شورا، مسئول شورای مرکزی نیروها، مسئول شورای نیروها، شورای بخش نیرو، سرگروه‌ها و گروه‌ها تقسیم شده بود (قبری ۱۳۸۷: ۱۴۶). یکی از زیرمجموعه‌های این نهاد «انجمن معلمان هوادار سازمان مجاهدین خلق» بود که در سه منطقه مرکز، شمال و جنوب فعالیت داشتند. این بخش با توجه به دستوراتی که از مرکزیت سازمان می‌گرفت بعضی از معلمان را به عنوان امور تربیتی برای جمع‌آوری اطلاعات و اخبار، برگزاری نشست‌های تحلیل و تجمع‌های سازمانی و برپایی برنامه‌های کوهنوردی خود به مدارس مختلف و نهضت سوادآموزی اعزام می‌کرد. برخی دیگر از آن‌ها وظیفه داشتند تا دانش‌آموزان مستعد را به صورت فردی شناسایی و آن‌ها را به شرکت در کلاس‌های آموزشی خود تشویق کنند. (مراسان ش ب ۱۷۱۳: ۱۳). گاهی اوقات تعدادی از این دانش‌آموزان دختر به علت شرایط جامعه اجازه فعالیت سیاسی از طرف والدین خود را نداشتند؛ بنابراین معلمان هوادار در مدرسه، آن‌ها را به خرید و توزیع نشریه بین همکلاسی‌های خود در مدرسه ترغیب می‌کردند (نشریه مجاهد، سه شنبه ۱۸ دی‌ماه ۱۳۵۸: ۵). اگر دانش‌آموزی از هواداران سازمان در درسی ضعیف بود معلمان او را مورد حمایت قرار می‌دادند (ارتباط شخصی با حمیدرضا شمسایی، سوم شهریور ۱۳۹۷). علاوه بر دانش‌آموزان، معلمان نیز توسط اعضای سازمان مورد شناسایی قرار می‌گرفتند؛ به طوری که یکی از معلمان درباره نحوه گرایش خود به سازمان می‌نویسد: ... من علاقه شدید به معلمی داشتم و کارم را با کارورزی شروع کردم. یکی از همکارانم معلم بود که بعدها متوجه شدم هوادار سازمان است. نشریه می‌آورد و در زنگ تفریح با من حرف می‌زد. از طرف جنبش معلمین کتاب و نشریه می‌آورد. خیلی دلش می‌خواست من را هم با خودش ببرد. من در آن موقع با سازمان آشنا شدم از همان روز یک نفر را برای صحبت با من از ستاد فرستادند... (مراسان ش ب ۵۶۸۹: ۲۱).

۲-۱. عوامل غیرمستقیم

۱-۲-۱. فضای اجتماعی و سیاسی زنان بعد از انقلاب اسلامی

باوجود آنکه پیروزی انقلاب اسلامی مرهون مشارکت گسترده زنان بود؛ اما فضای بعد از

انقلاب شرایط لازم را برای حضور زنان فراهم نکرد (صادقی ۲۰۱۳: ۹۰) اجرای برخی اقدامات نظیر لغو قانون حمایت از خانواده، عدم مشارکت زنان در مناصب سیاسی و قضاوت با اعتراض برخی از انجمن‌های صنفی زنان روبه‌رو شد. (متین و مهاجر ۱۳۹۲: ۱۹) آن‌ها به این نتیجه رسید که حکومت مردسالاراست و امیدی برای ارتقا جایگاه زنان در ایران وجود نخواهد داشت. (نشریه نیمه دیگر ۱۳۹۰: ۱۹) درباره این موضوع مهرانگیز از جریانی به اسم «متروک» نام می‌برد. جریانی که بر اساس اهداف و مقاصد سیاسی خود و نه قرآن و روایات اسلامی، قوانین را در جامعه برای محدودیت‌سازی زنان ایجاد کردند. (کار ۱۳۷۹: ۸۱) حتی در تفکرات و شیوه زندگی ایدئولوگ‌های انقلاب مانند امام خمینی، شهید بهشتی و آیت‌الله طالقانی دیدگاه سنتی نسب به مشارکت اجتماعی زنان در جامعه دیده نمی‌شود به‌طور مثال: امام خمینی در تاریخ ۱۳۵۸/۸/۱۸ در نوفل‌لوشاتو خطاب به دانشجویان بیان می‌کند:

«اسلام می‌خواهد که زن و مرد رشد داشته باشند. اسلام زن‌ها را نجات داده است... شما نمی‌دانید که در جاهلیت زن چه بوده و در اسلام چه شده...» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۴: ۴۲۸-۴۲۷) نمونه دیگر آن در خاطرات وحیده طالقانی دختر آیت‌الله طالقانی آمده است:

«در سال ۱۳۴۲ در کنکور در رشته داروسازی قبول شدم. آقا خوشحال شدند. همین‌طور یادم می‌آید زمانی که گواهینامه گرفتم پدر شادمان شدند. درحالی‌که در آن زمان در خانواده‌های مذهبی کم‌تر به زنان اجازه می‌دادند از خانه خارج شوند» (نشریه چشم‌انداز ۱۳۹۵: ۲۵). همچنین ملوک‌السادات بهشتی درباره دیدگاه شهید بهشتی در باب حضور زنان در جامعه بیان می‌کند:

«ایشان شرایط کسب تحصیلات عالیه را برای خانواده و دخترانشان فراهم می‌کردند درحالی‌که ۵۰ سال پیش این دیدگاه در قم موردپسند نبود...» (http://shafagna.com/1396/7/7).

هرچند پیروزی انقلاب اسلامی مرهون مشارکت زنان بود؛ اما حضور آن‌ها در جامعه تا سال ۱۳۶۰ به دلایل ذکرشده موردپذیرش قرار نگرفت و آن‌ها برای انجام فعالیت‌های سیاسی خود با موانع و مشکلات زیادی روبه‌رو شدند.

۲-۱- عملکرد منفی احزاب اسلامی

بعد از پیروزی انقلاب اسلامی تا سال ۱۳۶۰ احزاب سیاسی اسلامی متفاوتی شکل گرفتند؛ اما هرکدام از آن‌ها به دلایلی نتوانستند عرصه را برای ورود زنان به فعالیت‌های سیاسی فراهم آورند. در این بخش به معرفی و علل ناکارآمدی آن‌ها در زمینه مشارکت سیاسی و اجتماعی

زنان پرداخته می‌شود:

۱-۲-۲-۱. حزب جمهوری

در تاریخ ۲۹ بهمن ۱۳۵۷ حزب جمهوری اسلامی را سید محمد بهشتی، سید محمد حسنی، محمدجواد باهنر، سید علی خامنه‌ای (مقام معظم رهبری)، علی اکبر هاشمی رفسنجانی، عبدالکریم موسوی اردبیلی برای تداوم نهضت انقلابی، تربیت افراد متدین در جامعه و استقلال سیاسی و اقتصادی ایجاد کردند. (www.iichs.ir)

این حزب درنهایت به دلیل عدم همفکری و همدلی در شورای مرکزی به دو یا سه شعبه تقسیم شد که هیچ کدام کارآیی لازم را نداشتند. درنتیجه به دستور امام خمینی حزب تعطیل شد (امیری ۱۳۹۵: ۷۶).

اکنون این سؤال ایجاد می‌شود که دیدگاه حزب جمهوری نسبت حضور زنان در جامعه چه بود؟ چند درصد از زنان در این حزب مشارکت داشتند؟ آیا زنان عضو خود نیز به تساوی حقوق زن و مرد در جامعه اعتقاد داشتند؟ در ابتدا به بررسی نظرات اعضای حزب پیرامون حضور زنان در جامعه پرداخته می‌شود.

۱-۲-۲-۱-۱. دیدگاه حزب جمهوری نسبت به جایگاه زن در جامعه

حزب جمهوری نظرات خود را پیرامون تساوی حقوق اجتماعی زنان در جامعه در قیاس با مردان در روزنامه جمهوری در مقاله‌ای با عنوان نقش زن در جامعه بیان کرد. طبق این دیدگاه زن و مرد در کنار هم و مکمل زندگی هم هستند و هر خطا و اشتباهی در زندگی آن‌ها بر دیگری تأثیر دارد. طرح تساوی حقوقی بین زن و مرد به معنای قرار گرفتن آن‌ها در مقابل یکدیگر است (جمهوری اسلامی، سه‌شنبه ۱۱ دی‌ماه ۱۳۵۸: ۱۰) به عبارتی صاحبان این تفکر معتقد بودند که زن جدای از جامعه نیست که خواستار حقوق جداگانه باشد؛ حتی برخی از آن‌ها معتقد بودند که آیا زنان می‌توانند مانند مردان به کارهای سنگین و یدی مانند کندن قنات و غیره بپردازند که خواستار حقوق جداگانه هستند؟ آن‌ها درنهایت جایگاه واقعی زنان را همان «ام» و یا مادر بودن و تربیت فرزندان معرفی می‌کردند (روزنامه حزب جمهوری اسلامی، سه‌شنبه ۵ آبان‌ماه ۱۳۵۸: ۷) این عقیده حتی مورد تأکید برخی از زنان عضو هم قرار گرفت. منیره گرجی در مصاحبه‌ای با روزنامه حزب جمهوری اسلامی بیان می‌کند:

«زمانی که به مجلس رفتم از من خواستند به‌عنوان یک زن عضو در مجلس خبرگان

از حقوق زنان دفاع کنم. طلاق یک طرفه را حذف کنم. باید بگویم ما کارهای مهم‌تر داریم که باید انجام بدهیم. جواب خون‌های ریخته شده را چه کسی باید بدهد» (روزنامه حزب جمهوری اسلامی، چهارشنبه ۱۸ مهرماه ۱۳۵۸: ۸). «طرح مسئله‌ای به نام زن اهانتی به زن محسوب می‌شود و نباید خواستار حقوق جداگانه باشیم» (روزنامه حزب جمهوری اسلامی، سه‌شنبه ۱۱ دی‌ماه ۱۳۵۸: ۱۰).

۱-۲-۲-۱-۲. تشکیلات

حزب جمهوری دارای واحدهای مختلف مانند واحد مهندسین، واحد پزشکان، واحد کارگران، واحد دانش‌آموزان، واحد دانشگاہیان و واحد خواهران بود. واحد خواهران یک بخش قوی تشکیلاتی نبود که خود بتواند برنامه‌ریزی کند. آیت‌الله بهشتی و هاشمی رفسنجانی و شورای مرکزی حزب برنامه‌ریزی می‌کردند و برنامه‌ها را برای اجرا به واحدهای مختلف از جمله واحد خواهران می‌فرستادند (امیری ۱۳۹۵: ۶۸، ۶۹). درباره نحوه عضویت زنان در این حزب فعالیت خاصی صورت نگرفت و فقط بعد از تشکیل آن از برخی زنان دعوت شد تا به حزب ملحق شوند. عده‌ای عضو شدند و بعضی‌ها بدون عضویت در راستای اهداف حزب فعالیت می‌کردند (امیری ۱۳۹۵: ۶۸).

۱-۲-۲-۱-۳. حضور اندک زنان در انتخابات مجلس از طرف حزب جمهوری

اعضای اولیه حزب جمهوری اسلامی غالباً از مردان تشکیل شده بود در ابتدا هیچ زنی عضو حزب نبود (دادستانی انقلاب اسلامی ۱۳۶۳: ۸۱). طبق روزنامه جمهوری اسلامی به شماره ۲۱۵ از میان اسامی ۲۸ کاندیدای منتخب مردمی شورای اسلامی تنها اسم دو زن از تهران وجود داشت و از شهرستان زنی از طرف حزب کاندید مجلس نبود. هرچند کاندیدای زن از طرف سازمان مجاهدین خلق به بیشتر از ۸ نفر نمی‌رسید (نشریه مجاهد، اسفندماه ۱۳۵۸: ۲)؛ اما تعداد آن‌ها از حزب جمهوری بالاتر بود. البته در این میان عدم تمایل زنان عضو حزب به مشارکت در انتخابات مجلس را نمی‌توان نادیده گرفت. مریم بهروزی درباره پیشنهاد کاندیدایی مجلس از طرف آیت‌الله بهشتی در خاطرات خود می‌نویسد:

«در دوره اول مجلس آیت‌الله بهشتی از من و خانم دستغیب و فرشته هاشمی خواستند تا برای نمایندگی مجلس آماده شویم. خانم دستغیب پرسیدند لازم است ما کاندید شویم؟ آیت‌الله بهشتی فرمودند حتماً این کار را بکنید. با توجه به مخالف‌هایی که درباره مشارکت

زنان وجود دارد اگر در این دوره زن‌ها به مجلس نروند شاید هیچ‌وقت به مجلس راه پیدا نکنند» (امیری ۱۳۹۵: ۱۳۳). بعد از انحلال حزب جمهوری اسلامی جامعه الزینب^(س) به عنوان تشکیلات زنان اصول‌گرا تأسیس شد که در سال‌های جنگ و بعد از آن توانست مجوز رسمی برای ادامه فعالیت‌های خود دریافت کند.

۲-۲-۱. جامعه زنان انقلاب اسلامی

اولین حزب زنانه بعد از پیروزی انقلاب اسلامی توسط اعظم طالقانی فرزند آیت‌الله طالقانی با نام جامعه زنان انقلاب اسلامی شکل گرفت؛ اما بعد از مدتی به علت عدم حمایت از جانب دولت موقت بودجه این تشکل از سوی سازمان برنامه و بودجه قطع گردید و دیگر فعالیت آن ادامه پیدا نکرد. این حزب در نهایت در سال ۱۳۶۹ توانست مجوز خود را از سوی کمیسیون احزاب دریافت کند (خبرگزاری جمهوری اسلامی، ۸ دی‌ماه ۱۳۹۵).

۲-۲-۳. نهضت آزادی

نهضت آزادی از گروه‌های وابسته به جبهه ملی به رهبری مهدی بازرگان و آیت‌الله طالقانی در سال ۱۳۴۰ بود (آبراهامیان ۱۳۹۹: ۵۶۸). این گروه با عقاید ملی مذهبی با استنباط از آیات قرآن قائل به تساوی حقوق زنان و مردان در جامعه بودند؛ اما بر این نکته هم تأکید می‌کردند که شغل اصلی یک زن مادر برای فرزندانش است و زمانی او می‌تواند در جامعه حضور داشته باشد که به وظیفه اصلی او یعنی مادر بودن و خانواده لطمه‌ای وارد نشود. این تفکر سنتی نسبت به فعالیت اجتماعی زنان در جامعه (روزنامه المیزان ۱۳۵۹، سه‌شنبه ۲۵ شهریور: ۴) در میان برخی از رهبران نهضت مانند مهدی بازرگان هم دیده می‌شد؛ به‌طور مثال وی در مصاحبه با مدافعین حقوق زنان در سال ۱۳۵۸ تصدیق کرد که اسلام به زنان اجازه امام جماعت شدن و قضاوت دادگستری را نمی‌دهد؛ چون آن‌ها بیش از حد احساساتی هستند. او همچنین ادعا داشت که از نظر طبیعی هیچ تساوی بین زن و مرد در خصوصیات و طرز رفتار و توانایی‌های جسمی، اخلاقی و یا استعدادهای ذاتی نیست. او کسانی که مخالف قوانین بودند را ضد اسلام و ضدانقلاب خطاب می‌کرد (ساناساریان ۱۳۸۴: ۱۰) همچنین میزان مشارکت زنان از همان ابتدا در این نهضت بسیار کم‌رنگ بوده و تعداد محدودی از زنان در آن شرکت داشته‌اند (کشاورز شکری و رحمتی ۱۳۹۲: ۳۱).

۲. زن در جامعه از منظر سازمان مجاهدین خلق

عضویت زنان در سازمان مجاهدین خلق قبل از پیروزی انقلاب اسلامی تنها به دلایل امنیتی و جلوگیری از سوءظن ساواک انجام نگرفت بلکه موضوع رقابت و برابری با دیگر گروه‌های مبارز نظیر فداییان خلق از دیگر دلایل پذیرش زنان در سازمان بود. خصایل اخلاقی به نام «اسنویسم» که به معنای تازه گرایی و نوگرایی و یا به اصطلاح روی مد بودن نسبت به مسائل روز و ترس از برجسب عقب ماندگی از طرف نیروهای چپ (قنبری ۱۳۸۷: ۲۰۵) باعث شد هویت زنان و نابرابری آن‌ها نسبت به مردان در جامعه مورد توجه هر بیشتر سازمان قرار گیرد. میثمی از اعضای سابق سازمان مجاهدین خلق درباره این موضوع در خاطرات خود می‌نویسد:

«تمایل داشتم رفیق دختر هم گروهی ما از جریانات نظامی عقب نیافتد؛ حتی نیز جلو باشد. وقتی عمیق می‌شوم می‌بینم شرکت رفیق دختر در طرح اجرای اعدام فاتح یزدی که توسط چریک‌های فدایی خلق انجام شده بود این تمایل را در من و دیگر هم گروهی‌ها تقویت می‌کرد» (میثمی ۱۳۹۸: ۱۶۹). این خصیصه اخلاقی بعد از پیروزی انقلاب همچنان در سازمان باقی ماند و این بار با انتشار نشریه مجاهد با مقالاتی تحت عنوان «زن در مسیر رهایی» که معمولاً در صفحات نخست روزنامه نوشته می‌شد به اثبات این ادعا می‌پرداخت که برای مبارزه با امپریالیسم باید دیدگاه مشخصی نسبت به موقعیت زنان در جامعه داشت و بدون آن هرگز این امر محقق نخواهد شد (نشریه مجاهد، فروردین ماه ۱۳۵۸: ۲). معرفی زنان برجسته انقلابی الجزایر، حمایت از زنان مبارز فلسطینی (نشریه مجاهد، سه‌شنبه ۴ دی ماه ۱۳۵۸: ۱۲) به عنوان الگو برای تشویق هر چه بیشتر فعالیت زنان در عرصه سیاست از مطالبی بود که همواره در نشریات سازمان عنوان می‌شد. آن‌ها با واگذاری مسئولیت متفاوت به دختران و زنان عضو سعی می‌کردند هویت جدیدی را به آن‌ها ارائه دهند که تأثیر به مراتب بیشتری نسبت به مردان بر آن‌ها داشت (جمعی از پژوهشگران ۱۳۸۵: ۳۸۲). رهبران سازمان همواره در سخنرانی‌های خود از زنان می‌خواستند که با از بین بردن موانع به فعالیت هر چه بیشتر در عرصه اجتماع بپردازند؛ زیرا از آنجا که حرکت تاریخ نفی هرگونه نابرابری است؛ بنابراین با اجرای تساوی بین زن و مرد، جامعه بی طبقه توحیدی شکل می‌گیرد و در این جامعه آرمانی

زنان به آزادی و رهایی کامل دست پیدا خواهند کرد (نشریه مجاهد، ۱۷ فروردین ماه ۱۳۵۹: ۳). سازمان باوجود آنکه نگاه نوگرایانه نسبت به مقوله زنان داشت اما از درون از عملکردی کاملاً متضاد برخوردار بود، عدم توجه به نظریات زنان عضو و شرکت آن‌ها در برخی از فعالیت‌ها از مواردی بود که می‌توان به آن اشاره کرد.

نتیجه‌گیری

در سال ۱۳۴۴ محمد حنیف نژاد، سعید محسن، علی اصغر بدیع زادگان «نهضت مجاهدین خلق» را تشکیل دادند از سال ۱۳۴۸ عضویت زنان از میان خانواده‌های اعضا به دلایلی چون استتار در برابر ساواک و برابری با دیگر رقبا موردپذیرش سازمان قرار گرفت. با پیروزی انقلاب اسلامی و چرخش فعالیت‌های سازمان از فاز نظامی به فاز سیاسی نوع جذب از کانال خانواده به کانال اجتماع که شامل مدارس، دانشگاه‌ها، نهادهای مردمی و غیره بود تغییر کرد. از طرفی برخی زنان مسلمان که درصدد بودند وظیفه خود را با حضور در جامعه در قبال انقلاب اسلامی به انجام برسانند بر سر دوراهی حکومت وقت و سازمان مجاهدین خلق قرار گرفتند و درنهایت به سازمان پیوستند. سازمانی که با شعارهایی نظیر اسلامی بودن، عملکرد قوی و شعارهایی در زمینه تساوی حقوقی زنان با مردان، حمایت از آن‌ها برای مشارکت هر چه بیشتر در جامعه سر می‌دادند؛ البته همه این شعار به علت خصلت اخلاقی به نام «اسنویسم» مدگرایی و رقابت با دیگر احزاب بود و همچنان نگاه مردسالارانه در این سازمان سیاسی پابرجا و تبعیض‌های ناعادلانه بین زنان و مردان به مراتب دیده می‌شد. بااین‌وجود عوامل غیرمستقیم نظیر دافعه احزاب اسلامی رقیب و نگاه سنتی نسبت به مقوله زنان در عرصه اجتماع و نبود تشکیلات لازم برای جذب آنان، زمینه را برای برخی از زنان برای پیوستن به سازمان مجاهدین خلق فراهم ساخت.

منابع

- آبراهامیان، یرواند. (۱۳۹۹) **ایران بین دو انقلاب**، ترجمه احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.
- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۵) **صحیفه امام خمینی** (دوره ۲۲ جلدی)، تهران: مؤسسه تنظیم نشر و آثار امام خمینی، چاپ چهارم.

- امیری، حکمیه. (۱۳۹۵) **خاطرات مریم بهروزی**، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- بازرگان، پوران. (۱۹۹۹) **مصاحبه گزانت بو آر**، سایت اندیشه و پیکار، از: www.peykarandeesh.org
- جمعی از پژوهشگران. (۱۳۸۵) **پیدایی تافر جام «۱۳۸۴-۱۳۴۴»**، تهران: مؤسسه مطالعات پژوهش‌های سیاسی، چاپ اول.
- حجازی، بنفشه. (بی‌تا) **زنان مبارز از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی**، بی‌جا، بی‌نا.
- حق‌بین، مهدی. (۱۳۹۳) **از مجاهدین تا منافقین**، «سیر تاریخی سازمان مجاهدین خلق از آغاز تا کنون»، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ اول.
- **خبرگزاری جمهوری اسلامی** به تاریخ ۸ دی‌ماه ۱۳۹۵.
- دادستانی انقلاب اسلامی. (۱۳۶۳) **کارنامه سیاه، مناظره زندانیان اوین**، تهران: انتشارات دادستانی انقلاب اسلامی.
- **روزنامه حزب جمهوری اسلامی**، زن و توطئه امپریالیسم (سه‌شنبه، ۱۱ دی‌ماه ۱۳۵۸)، ش ۱۵۸.
- _____، **سخنرانی خانم گرجی در دانشگاه تربیت معلم**، (چهارشنبه ۱۸ مهرماه ۱۳۵۸)، ش ۱۰۸.
- _____، **نقش زن در جامعه**، (شنبه ۵ آبان ماه ۱۳۵۸)، ش ۱۲۳.
- **روزنامه المیزان**، شهریور ۱۳۵۹، خانواده و نقش آن در اسلام.
- ساناساریان، الیز. (۱۳۸۴) **جنبش حقوق زنان در ایران**، ترجمه نوشین احمدی خراسانی، تهران: شرکت انتشارات اختران کتاب.
- سایت www.iichs.ir، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- سایت <http://fa.shafaqna.com> ۱۳۹۶/۷/۷
- صابر، هدی. (۱۳۹۰) **سه هم‌پیمان عشق**، تهران: انتشارات صمدیه.
- صادقی، فاطمه. (۲۰۱۳) **زنان، قدرت و مقاومت در ایران پس از انقلاب**، وبگاه زنان و قوانین در جوامع مسلمان، بایگانی‌شده از اصلی در ۲۳ اوت ۲۰۱۳ دریافت شده در ۱۴۰۱/۶/۱۸.
- قنبری، خسرو. (۱۳۸۷) **ساخت روانی و جامعه‌شناسانه سازمان مجاهدین خلق با**

- نگاهی به مباحث تکنیکی، (پایان نامه کارشناسی ارشد)، دانشگاه امام صادق.
- کار، مهرانگیز. (۱۳۷۹) **مشارکت سیاسی زنان: موانع و امکانات**، تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- کشاورز شکری، عباس و محمد رحمتی. (تابستان ۱۳۹۲) «شیوه‌های عضوگیری در نهضت آزادی (۱۳۵۷-۱۳۴۲)»، نشریه پژوهش‌نامه علوم سیاسی، شماره ۳۱، صص ۱۶۰-۱۳۳.
- متین، مهناز و ناصر مهاجر. (۱۳۹۰) **خیزش زنان ایران در اسفندماه ۱۳۵۷**، تهران: نشر نقطه.
- مراد حاصلی خامنه، اعظم. (۱۳۸۶) **تاریخ شفاهی مبارزات سیاسی زنان**، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- مرکز اسناد انقلاب اسلامی (مراسان)، **اوراق باز جویی پروین پرتویی**، شماره بازیابی ۱۸۳۱۳.
- _____، **اوراق باز جویی زهرابه‌بودی**، شماره بازیابی ۱۷۱۵۳.
- _____، **اوراق باز جویی صغری خلدی**، شماره بازیابی ۵۶۹۷.
- _____، **اوراق باز جویی فاطمه حباب**، شماره بازیابی ۱۱۴۸۳.
- _____، **اوراق باز جویی فاطمه نوغانی**، شماره بازیابی ۱۰۳۹.
- _____، **اوراق باز جویی مریم میرزایی**، شماره بازیابی ۱۷۱۳.
- _____، **اوراق باز جویی منیژه بوستان**، شماره بازیابی ۱۸۷۱.
- _____، **اوراق باز جویی ناهید رجوعی**، شماره بازیابی ۵۰۴۸.
- _____، **اوراق باز جویی منیژه بوستان**، شماره بازیابی ۱۸۷۱.
- _____، **اوراق باز جویی نسرين ستوده**، شماره بازیابی ۱۷۸۸۳.
- _____، **اوراق باز جویی مرصیه غفاری**، شماره بازیابی ۵۴۸۷.
- _____، شماره بازیابی ۱۷۱۵۸.
- _____، شماره بازیابی ۱۷۱۵۸.
- _____، شماره بازیابی ۵۶۸۹.
- _____، شماره بازیابی ۵۴۲۰.

-
- مصاحبه با مریم سنجابی، آرشیو مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۹۱/۴/۷.
 - میثمی، لطف‌الله. (۱۳۹۸) تولدی دوباره ۵، تهران: صمدیه.
 - نجات حسینی، محسن. (۱۳۹۰) بر فراز خلیج فارس، تهران: نشر نی.
 - نشریه چشم انداز، تابستان ۱۳۹۵، ویژه سی و هفتمین سالگرد درگذشت آیت‌الله طالقانی.
 - نشریه مجاهد، ۱۲ اسفندماه ۱۳۵۸.
 - _____، ۱۷ فروردین ماه ۱۳۵۹.
 - _____، اسفندماه ۱۳۵۸.
 - _____، سه‌شنبه ۴ دی ماه ۱۳۵۸، شماره ۱۶.
 - _____، سه‌شنبه، ۱۸ دی ماه ۱۳۵۷، شماره ۱۸.
 - _____، فروردین ماه ۱۳۵۸، سال اول، شماره ۱.
 - _____، یکشنبه ۴ خرداد ۱۳۵۹.
 - نشریه نیمه دیگر، پاییز ۱۳۹۰، سال اول، شماره دوم.
-
- A group of researchers. (2015) *Pidayi until Farajam "1965-2005"*, Tehran: Institute of Political Research Studies. (In Persian)
 - Abrahamian, Yervand. (2019) *Iran between two revolutions*, translated by Ahmad Golmohammadi, Mohammad Ebrahim Fatahi, Tehran: Ney Publishing. (In Persian)
 - *Al-Mizan* newspaper, family and its role in Islam, Sep 1980.
 - Amiri, Hakamieh. (2015) *Maryam Behrouzi's memoirs*, Tehran: Islamic Revolution Records Center. (In Persian)
 - *Cashmanaz* magazine, special feature of the 37th anniversary of Ayatollah Taleghani's death, summer 2015.
 - Ghanbari, Khosrow. (2008) *Psychological and sociological structure of the People's Mojahedin Khalq organization Looking at technical topics*, (Master's

- thesis), Imam Sadiq University. (In Persian)
- Ghanbari, Khosrow. (March 1993) *psychological and sociological construction of the People's Mojahedin organization*. (In Persian)
 - Hafizian, Mohammad Hossein. (September 1999) *Women's Political Participation in the Islamic Revolution*, University of Tehran, Faculty of Law and Political Science. (In Persian)
 - *Half other magazine*, first year, second issue, autumn 2019.
 - Haqbein, Mehdi. (2004) *from the Mojahedin to the Hypocrites, " Historical course of the People's Mojahedin Organization from the beginning until now"*, Tehran: Islamic Revolution Records Center. (In Persian)
 - <http://fa.shafaqna.com>
 - Interview with Maryam Sanjabi, Archives of the Islamic Revolution Document Center, 27/Jan/2012
 - Interview with Pouran Bazargan, Janet Boer, Andisheh and Pikar site. 1999.
 - Islamic Revolution Public Prosecutor's Office. (1984) *Office Black record, Evin prisoner's debate*, Tehran: Islamic Revolution Public Prosecutor's Office. (In Persian)
 - Islamic Republic News Agency on Dec 28, 2016.
 - Islamic Revolution Records Center (Marasan), interrogation papers of Fakhri Omranian, retrieval number 5567.
 - _____, interrogation papers, Nasrin Sotoudeh, retrieval number 17883.
 - _____,interrogation papers, Frank Moqrab, retrieval number 5627.
 - _____,interrogation papers, Manijhe Bostan, retrieval number 1871.
 - _____,retrieval number 17158.
 - _____,retrieval number 17158.
 - _____,retrieval number 5420.

-
- _____, retrieval number 5689.
 - _____, Biography of Mehbooba Athedin, retrieval number 688.
 - _____, Fateme Noghani's interrogation papers, retrieval number 1039.
 - _____, Fatemeh Habab's interrogation papers, retrieval number 11483.
 - _____, interrogation papers of Soghari Khaldi, retrieval number 5697.
 - _____, interrogation papers of Nahid Regghi, retrieval number 5048.
 - _____, interrogation papers of Manizhe Bostan, retrieval number 1871.
 - _____, interrogation papers of Parvin Partoui, retrieval number 18313.
 - _____, interrogation papers of Zahra Behbodi, retrieval number 17153.
 - _____, interrogation papers of Maryam Mirzaei, retrieval number 1713.
 - _____, Marzieh Ghaffari's interrogation papers, retrieval number 5487.
 - Kar Mehrangiz. (2000) *Obstacles and Possibilities of Women's Political Participation*, Tehran: Roshangan Publications and Women's Studies. (In Persian)
 - Keshavarz Shokri and Abbas Rahmati. (summer 2013) "methods of membership in the freedom movement (1965-1979)", *political research journal*, No. 31, pp. 160-133. (In Persian)
 - Khomeini, R. (2000) *Collection of Imam Works*, Tehran: The Institute for the Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini. (In Persian)
 - Maithami, Lotfollah. (2018) *"Rebirth"*, Tehran: Samadiyeh Publications. (In Persian)
 - Mateen, Mahnaz and Naser Mohajer. (2010) *Women's Uprising in March 1979*, Tehran: Tanqin. (In Persian)
 - *Mujahid magazine*, April 6, 1980.

- _____, first year, number, April 1979.
- _____, March 1980.
- _____, March 2, 1980.
- _____, number 16, Tuesday, Dec 25, 1979.
- _____, Sunday, May 25, 1980.
- _____, Tuesday, Jun 8, 1979, number 18.
- Murad Haseli Khamene, Azam. (2006) *Oral History of Women's Political Struggles*, Tehran: Islamic Revolution Documentation Center. (In Persian)
- Nejat Hosseini, Mohsen. (2010) *Above the Persian Gulf*, Tehran: Nei Publications (In Persian).
- *Newspaper of the Islamic Republic Party*, Ms. Gerji's speech at Tarbiat Moalem University, (Wednesday, October 10, 1979), No. 108.
- _____, the role of women in the society, (Saturday, Oct 27, 1979), No. 123.
- _____, Women and the Conspiracy of Imperialism (Tuesday, 2 Nov 1979), No. 158.
- Saber, Hoda. (2010) *Three allies of love*, Tehran: Samadiyeh Publishing House (In Persian).
- Sadeghi, Fatima. (2013) *Women, Power and Resistance in Iran after the Revolution*, Women and Law in Muslim Societies website, archived from the original on August 23, 2013, Retrieved 9/9/2021. (In Persian)
- Sanasarian, Eliz. (2004) *Women's Rights Movement in Iran*, translated by Noushin Ahmadi Khorasani, Akhtran Kitab Publishing Company. (In Persian)
- *The list of election candidates from yesterday to today*, (Wednesday, Jan 1, 1980), No. 215.
- www.iichs.ir, Institute of Contemporary History of Iran.

تبیین نگرش آیه‌ای به عالم از دیدگاه امام خمینی و استنتاج دلالت‌های تربیتی آن

اکبر صالحی^۱

فرامرز محمدی پویا^۲

سینا ترکاشوند^۳

مقاله پژوهشی

چکیده: نگرش آیه‌ای از نظر اسلامی بر این فرض مبتنی است که تمامی پدیده‌های هستی از نظر وجودی، اصل و سرمنشأ اصلی نهایی دارند که به یک منبع الهی ختم می‌گردد. چنین نگرشی در اندیشه امام خمینی به عنوان یک اندیشمند مسلمان، قابل تعمق است. در مقاله پیش رو نخست تبیین دقیقی از مبانی نگرش آیه‌ای به عالم در دیدگاه امام خمینی ارائه شده و سپس دلالت‌های تربیتی از آن استخراج شده است. هدف پژوهش حاضر استنتاج دلالت‌های تربیتی حاصل از تبیین نگرش آیه‌ای به عالم بر اساس دیدگاه امام خمینی است. در این پژوهش برای تبیین نگرش آیه‌ای به عالم در دیدگاه امام خمینی از روش توصیفی - تحلیلی و برای استنتاج دلالت‌های تربیتی از آن، از روش قیاس عملی استفاده شده است. نتایج نشان داده که امام خمینی نسبت به عالم نگرش آیه‌ای دارند و برخی دلالت‌های تربیتی همچون تناظر نگرش آیه‌ای با عقلانیت انسان، ارتباط عقلانی علوم با نگرش آیه‌ای، ارتباط اخلاقی و ارزشی علوم با نگرش آیه‌ای، ملزومات جهت‌گیری درست علمی و درنهایت اصل تقابل و تعامل اخلاق با عقل و عمل از دیدگاه ایشان قابل استنتاج است.

کلیدواژه‌ها: امام خمینی، تعلیم و تربیت، تعاملات معلم و شاگرد، دلالت‌های تربیتی، نگرش آیه‌ای.

۱. دانشیار گروه فلسفه تعلیم و تربیت، دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.
Email: salehihidji2@yahoo.com (نویسنده مسئول)

۲. استادیار گروه علوم تربیتی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران.
Email: muhammadipouya@yahoo.com

۳. دکترای فلسفه تعلیم و تربیت، دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.
Email: sina.torkashvand663@gmail.com

مقدمه

از حدود نیمه سده بیستم به این سو، انتقادهای مهمی بر دیدگاه‌های اثبات گرایانه در مورد هویت علم مطرح شد و در آن، متفکران ویژگی‌های اساسی دیگری برای علم برشمردند؛ ویژگی‌هایی از قبیل درهم‌تنیدگی علم و متافیزیک، تأثیرآفرینی علم بر متافیزیک، درهم‌تنیدگی علم و ارزش، درهم‌تنیدگی مشاهده و نظریه و ... (باقری ۱۳۸۷: ۲۷) در پی مناقشه‌های گوناگون در فلسفه و تاریخ علم، امروزه اجماعی کلی وجود دارد که بررسی علم بدون واکاوی پیش‌فرض‌های فلسفی - متافیزیکی و ارزش‌شناسانه آن بی‌معنی تلقی می‌شود (چالمرز ۱۳۸۰). یکی از این پیش‌فرض‌ها لحاظ کردن نظام‌مند و توأمان جنبه‌های پیدا و پنهان هستی در ارتباط با هم و اجتناب از فروکاهیدن هستی به جنبه یا جنبه‌های محدودی از پدیده‌ها به‌ویژه پدیده‌های عینی و حسی است.

در رویکرد اسلامی نوع نگرش به علم، مفهوم آیه و نشانه‌ای دیدن پدیده‌ها، به منزله پلی است که عبور از جنبه پیدای هستی و پدیده‌های آن، به جنبه پنهان و همچنین ادراک نظام‌مند آن را میسر می‌سازد و بر قابلیت ادراک انسان بر دریافت این نشانه‌ها تأثیرگذار است (علم‌الهدی ۱۳۸۶: ۳۶). در میان اندیشمندان معاصر و مسلمان همچون امام خمینی، چنین نگرشی قابل تعمق است. ایشان در همین راستا می‌گویند: «فرق مابین اسلام و سایر مکتب‌ها... این است که اسلام در همین طبیعت یک معنای دیگری می‌خواهد... کسی که مطالعه کند در قرآن شریف این معنا را، می‌بیند که جمیع علوم طبیعی جنبه معنوی آن در قرآن مطرح است نه جنبه طبیعی آن» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۸: ۴۳۳).

همچنین معتقد است: «انسان یک موجودی است که خدای تبارک و تعالی تا حالا او را خلق کرده است برای اینکه همه جهاتی که در عالم هست، در انسان هست، منتها به‌طور قوه است، به‌طور استعداد است، و این استعدادها باید فعلیت پیدا بکند» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۸: ۴۱۲-۴۱۱). وی هدف نهایی تعلیم و تربیت را عبودیت و قرب الی الله می‌داند و می‌نویسد: «شما اگر بتوانید این بچه‌ها را تربیت کنید به‌طوری که از اول‌بار بیایند به اینکه خداخواه باشند، ... اگر عبودیت خدا را به این‌ها و تربیت الهی را و آنکه هر چه هست از اوست به این‌ها القا کنید، و آن‌ها بپذیرند، خدمت کردید به این جامعه... و اگر خدای نخواست بر خلاف این باشد ... خیانت کرده است» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۴: ۴۰).

امام در بیاناتش ضمن اصیل و واقعی انگاشتن اشیاء و پدیده‌های هستی، از این ظاهر شکلی عبور کرده، به محتوا می‌رسد و از آن نیز می‌گذرد و به سرمنشأ و مبدأ و سر و تقدیر و اتصال نهایی آن یعنی ملکوت دست می‌یابد تا آنجا که اشیاء و پدیده‌ها به دلیل هندسه و نقش و براهین علل غایی خود، به نشانه و آیه تبدیل می‌شوند. این نوع نگاه در توصیف جهان هستی، علم، انسان‌شناسی، ارزش‌شناسی و... به‌خوبی بیان شده است. امام خمینی پیرامون علم و اتصال آن با عالم ملکوت می‌گوید:

تمام علوم طبیعی - به هر مرتبه‌ای که برسند - باز آن چیزی که اسلام می‌خواهد نیست. اسلام طبیعت را مهار می‌کند برای واقعیت؛ و همه را رو به وحدت و توحید می‌برد. تمام علوم می‌گویند که شما اسم می‌برید و از دانشگاه‌های خارجی تعریف می‌کنید - و تعریف هم دارد - این‌ها یک ورق از عالم است؛ آن‌هم یک ورق نازل‌تر از همه اوراق. عالم، از مبدأ خیر مطلق تا منتها إلیه، یک موجودی است که حَظّ طبیعی‌اش یک موجود بسیار نازل است؛ و جمیع علوم طبیعی در قبال علوم الهی بسیار نازل است (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۸: ۴۳۳).

بر همین اساس، امام خمینی نگاه آیه‌ای نسبت به علم دارند و داروجود را دار علم می‌داند و مطابق با دیدگاه ملاصدرا می‌گوید: «ذره‌ای از موجودات حتی جمادات و نباتات خالی از علم نیستند و به‌اندازه حَظّ وجودی، حَظّ از علم دارند» (ملاصدرا ۱۳۸۹ ج ۱: ۱۱۸؛ امام خمینی ۱۳۷۷: ۲۶۰-۲۵۹).

مطابق با آنچه در بالا گفته شد ضرورت تبیین چنین نگرشی به عالم در دیدگاه متفکران مسلمان بیش از پیش احساس می‌گردد. از سویی دیگر برای ایجاد یک چنین نگرشی لازم است برخی از اصول تربیتی از جانب مربیان تعلیم و تربیت به کار رود. پژوهش حاضر با ابتدا بر دو محور اصلی یعنی تبیین نگرش آیه‌ای به عالم در دیدگاه امام خمینی و نیز استنتاج دلالت‌های تربیتی از آن، درصدد است تا نقش‌آفرینی چنین نگرشی به عالم را در رفتار تربیتی مربی و مربی تبیین نماید. با این توضیح که در پژوهش حاضر تمرکز دلالت‌های تربیتی صرفاً بر اصول تربیتی برآمده از چنین نگرشی خواهد بود.

۱. پیشینه پژوهش

پیرامون نگرش آیه‌ای به عالم، پژوهش‌های چندی صورت پذیرفته است، اما نسبت به تبیین نگرش آیه‌ای عالم بر اساس دیدگاه امام خمینی پژوهشی انجام نشده است. به عنوان نمونه: رهنورد (۱۳۷۷) در پژوهشی با عنوان «نظریه نگرش آیه‌ای» به تبیین نظریه نگرش آیه‌ای پرداخته است. یافته‌های پژوهش بیان گر آن است که روند نگرش آیه‌ای را به سه صورت می‌توان ترسیم کرد: ۱. انسان با اعتقاد و ایمان به حقیقتی برین و متعال و دارای منشأ وجودی متعال و درنهایت «خدا»؛ ۲. واقع‌ها (طبیعت، جامعه، تاریخ، انسان با تمامی فعالیت‌های روحی، ذهنی، عینی، فردی و اجتماعی)؛ ۳. آیه، طیفی از حقیقت نامحسوس والا که از لحاظ وجودی درنهایت به ماورای محسوس، خدا، حکمت خداوندگاری، قضا و قدر، مشیت الهی، بعث و معاد و جز آن که درنهایت به عالی‌ترین مفاهیم وجود، متصل می‌شود. آیه‌نگری یک روند مکاشفه است. واقع را به تمامی ابعاد آن دیدن است از آیه تا واقع بُعد زمانی نیست، بلکه بُعد وجودی است. ملک محمدی و همکاران (۱۳۹۱) در پژوهشی با عنوان «بررسی رابطه خدا و جهان هستی از دیدگاه قرآن و نقش آن در ارتقای اخلاق زیست‌محیطی» پرداخته‌اند. یافته‌ها بیان گر آن است که بر اساس آموزه‌های قرآنی، ایمان به خدا، ضامن رعایت اخلاق زیست‌محیطی است و موجب می‌شود انسان از اموری که منجر به آسیب و تخریب محیط زیست می‌شود، جهت تقرب به خداوند دوری کند و از این طریق پیوندی دوستانه میان انسان و جهان ذی‌شعور برقرار کند انسان باید شاکر نعمت‌های خدا باشد و الگوهای اخلاقی قرآنی را در مواجهه با محیط زیست، جهت پیمودن مسیر تعالی و اصلاح روش زندگی دنبال کرده تا منجر به بهره‌مندی همگان از محیط زیستی سالم شود. زهرا الزیرا (۲۰۰۱) کتابی با عنوان «کل‌گرایی و تقدس در تربیت اسلامی» نگاشته که در آن بر اساس اندیشه توحیدی در اسلام، مبنایی کل‌گرایانه برای برنامه درسی پیشنهاد می‌کند. به عبارت دیگر، با نظر به یگانگی خدا، از یگانگی نظام جهان و طبیعت، یگانگی دانش و یگانگی روش‌شناسی سخن به میان آمده و بر این اساس، توصیه شده است که در برنامه درسی، وحدت جهت‌گیری، وحدت دانشی و وحدت روش‌شناختی در قسمت‌های مختلف برنامه درسی در نظر گرفته شود. باقری (۱۳۸۷) در پژوهشی در مورد هویت علم دینی بر این باور است که سخن گفتن از علم دینی، در وجه معینی از این تعبیر

امری ممکن و معنادار است... این امکان در مورد علوم انسانی اسلامی، در گروی آن است که بتوان پاره‌هایی از اندیشه اسلامی را به‌منزله پشته‌های متافیزیکی برای تحقیق در علوم انسانی لحاظ کرد. با توجه به محتوای این کتاب نویسنده معتقد است امکان علم دینی با لحاظ کردن پیش‌فرض‌های متافیزیکی و هستی‌شناسی اسلامی وجود دارد. علم الهدی (۱۳۸۶) نیز در مقاله‌ای با عنوان «درآمدی به مبانی اسلامی روش تحقیق» به نقش آفرینی دیدگاه هستی‌شناسانه معرفت بر کار تحقیق اشاراتی به این موضوع دارد. بر این اساس اشاره می‌کند که در هر پژوهشی محقق اسلامی باید به لایه‌های گوناگون معرفت و مراتب معرفت در نظام هستی توجه داشته باشد. مرور پیشینه نشان می‌دهد که پژوهش‌های فوق به‌طور غیرمستقیم با این پژوهش در ارتباط است، اما این پژوهش با تأکید بر اندیشه امام خمینی و با رویکردی تربیتی به نگرش آیه‌ای پرداخته است و از این رو از منظر اتکا بر اندیشه امام خمینی و استخراج دلالت‌های تربیتی جدید از آن به‌نوبه خود نوآورانه است.

۲. روش پژوهش

در پژوهش حاضر، از دو روش توصیفی - تحلیلی و استنتاج - قیاسی همچون یکی از رویکردهای پژوهش کیفی (Given2008) بهره گرفته شده است. از آنجا که این پژوهش در قلمرو تعلیم و تربیت انجام می‌شود به این سبب که لازم است برخی پیشنهادها همچون ارائه اصول برای تعلیم و تربیت بیان شود، از روش قیاس عملی بهره گرفته شده است. بر همین اساس ابتدا هویت عالم و آیه‌ای بودن عالم به‌عنوان پیش‌درآمد بحث و پس از آن مبانی انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی در دیدگاه امام خمینی تبیین شده تا دیدگاه آیه بودن عالم بر مبنای دیدگاه جامع امام به دست آید. در مرحله بعد با به‌کارگیری روش قیاسی - استنتاجی تلاش می‌شود تا اصول و گزاره‌های تجویزی به‌عنوان راهنمای عمل تربیتی معلمان و به‌طور کلی برای تعلیم و تربیت استنباط و ارائه گردد. آنچه به‌عنوان مبنای پژوهش حاضر در نظر گرفته شده، تفسیری است که امام خمینی در کتاب شرح چهل حدیث و سایر منابع خودشان از سه مبحث انسان و علم‌ورزی وی و همچنین نظام هستی ارائه نموده‌اند که زمینه را برای تبیین چنین نگرشی به تعلیم و تربیت دامن می‌زند که در تله اصلی پژوهش با استفاده از قیاس عملی و الگوی فرانکنا بدان پرداخته می‌گردد.

۳. مبانی مفهومی و نظری

۳-۱. آیه بودن عالم از دیدگاه امام خمینی

آیه و نشانه بودن عالم در دیدگاه امام خمینی، در نظر داشتن موجودات از حیث نمودی و ارتباط با خداوند متعال است. ایشان در تفسیر سوره حمد درباره مفهوم آیه بودن عالم، می گوید: «همه عالم اسم الله‌اند»؛ تمام عالم چون اسم، نشانه است؛ همه موجوداتی که در عالم هستند نشانه ذات مقدس حق تعالی هستند. منتها نشانه بودنش را بعضی‌ها می‌توانند به عمقش برسند، که این چطور نشانه است؛ و بعضی هم به‌طور اجمال می‌توانند بفهمند که نشانه است. آن‌که به‌طور اجمال است این است که موجود خودبه‌خود وجود پیدا نمی‌کند... (امام خمینی ۱۳۷۹: ۹۷-۹۶).

بنابراین در معنای اجمالی آیه بودن عالم (اسم الله بودن) بدان معناست که هر به وجود آمدنی و هر تبدیلی، یک علت [خارجی] دارد و این موضوع جزء بدیهیات عقلی (و قابل فهم توسط عامه) است.

ایشان در تبیین «عمق معنای آیه بودن عالم» تمام هستی و اوصاف را از خداوند می‌داند و می‌گوید:

یک چنین موجودی که مبدأ یک ایجاد می‌شود، و مبدأ یک وجود می‌شود، تمام آن موجوداتی که به مبدئیت او وجود پیدا می‌کنند، این‌ها مستجمع همان اوصاف هستند به طریق نقص. منتها مراتب دارد: یک مرتبه اعلاست که در آن همه اوصاف حق تعالی هست، منتها به‌اندازه‌ای که امکان دارد، به‌اندازه‌ای که می‌شود یک موجودی واجد باشد، آن «اسم اعظم» است. «اسم اعظم» عبارت از آن اسمی است و آن علامتی است که واجد همه کمالات حق تعالی است به‌طور ناقص؛ و به‌طور ناقص، یعنی نقص امکانش؛ و واجد همه کمالات الهی است، نسبت به سایر موجودات، به‌طور کمال. این موجوداتی که دنبال آن اسم اعظم می‌آیند، این‌ها هم واجد همان کمالات هستند، منتها به‌اندازه سعه هستی خودشان، به‌اندازه سعه وجودی خودشان، تا برسد به همین موجودات مادی. این موجودات مادی را که ما خیال می‌کنیم قدرت، علم و هیچ‌یک از کمالات را ندارند، این‌طور نیست (امام خمینی ۱۳۷۹: ۹۸).

همچنین، امام دربارهٔ حیات و حرکات همهٔ موجودات می‌گوید: «عالم پرهیا هوست. تمام عالم زنده است، همه هم اسم الله هستند. همه چیز اسم خداست. شما خودتان از اسماء الله هستید، زبانتان هم از اسماء الله است، دستتان هم از اسماء الله است. به اسم الله، الْحَمْدُ لِلَّهِ، حمد هم که می‌کنید اسم الله است» (امام خمینی ۱۳۷۹: ۱۰۰).

بر این اساس، مفهوم آیه بودن عالم به معنای دقیق - بدان معناست همهٔ موجودات (اعم از مادی و غیرمادی)، تجلی اسم الله هستند و واجد همهٔ کمالات الله هستند، منتها به اندازه سعه هستی خودشان. هیچ‌یک از موجودات - اعم از انسان و غیر انسان - استقلال ذاتی ندارند. همهٔ موجودات به اندازه سعه وجودی‌شان ادراک و خداوند را تسبیح می‌کنند. بنابراین مفهوم نگرش آیه بودن عالم از منظر امام خمینی این گونه تبیین می‌شود که نظام هستی مراتبی دارد و موجودات عالم هریک در مراتب هستی خود از منبع فیض الهی و امکانات الهی برخوردارند؛ اما نگرش آیه بودن امام خمینی دارای مبانی فکری‌ای است که در ادامه بدان‌ها پرداخته می‌شود.

۲-۳. مبانی فکری تأثیرگذار بر نگرش آیه‌ای امام خمینی

در این بخش به منظور تبیین دقیق نگرش آیه‌ای امام خمینی و نیز زمینه‌سازی برای استنتاج دلالت‌های تربیتی، بر اندیشه ایشان در مورد انسان‌شناسی و شناخت‌شناسی مروری اجمالی خواهیم داشت، چراکه در تعلیم و تربیت از یک سو با تربی و از سویی با علم و شناخت سروکار داریم؛ لذا مبانی انسان‌شناسی و شناخت‌شناسی، اساس تربیت مبتنی بر نگرش آیه‌ای است.

الف) مبانی انسان‌شناسانه نگرش آیه‌ای امام خمینی

انسان در اندیشه امام خمینی دارای سیر تکاملی مراتب وجود است. ایشان در همین زمینه معتقد است که با حرکت جوهری، عین همین موجود طبیعی، از طبیعت حرکت نموده و به طرف کمال می‌رود؛ چنان‌که در طفولیت و صباوت و شباب و کهولت، یک هویت و وجود است... (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۴۰۳). بر همین اساس، انسان از نظر امام خمینی، جامع تمام جهات عالم و نسخه کامل هستی و شامل عالم غیب و شهادت و عصا و خلاصه و غایت عالم است. انسان، جلوه گاه نور حق و مظهر اسم اعظم و جمیع اسمای الهی و جامع کون

کبیر است (امام خمینی ۱۳۷۶: ۷۱-۸۰).

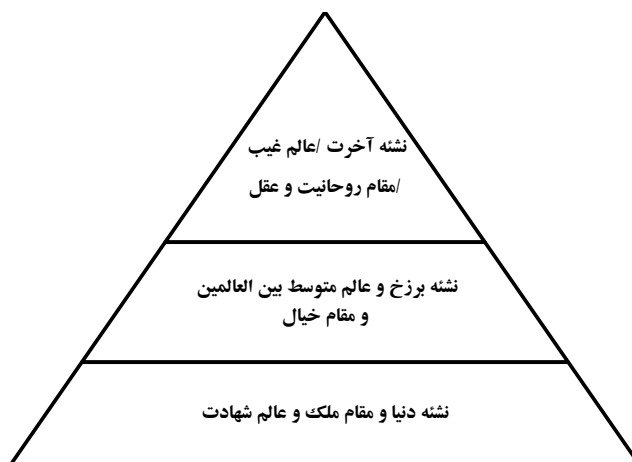
«قوای ظاهره و باطنه که جنود ملکینه و ملکوتیه نفس است که محل آن‌ها ارض طبیعت انسان است که این بنیه و کالبد باشد» (امام خمینی ۱۳۸۰: ۱۰۳). امام خمینی مانند ملاصدرا بر این باور است که گرچه این قوا متکثرند، اما این کثرت در دل یک وحدت و بساطت حضور دارند. انسان یک تشخص ذو مراتب است و هویت بسیطة واحدة شخصیه با عرض عریض است که گویا یک شجر است که صاحب تنه و ریشه و شاخه و گل و برگ است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۳۷۸-۳۷۹). امام پیرامون جایگاه انسان کامل می‌گوید: «و تواند بود که چون موجودات دیگر داند که وصول به فنای ذات مقدس و استغراق در بحر کمال برای آن‌ها امکان‌پذیر نیست جز به طفیل و تبع ذات مقدس انسان کامل عالم بالله و عارف معارف الهیه و جامع علم و عمل - چنانچه این نیز مقرر است در محال خود- از این جهت کمال انسانی را، که به استغراق در بحر غفاریت حق حاصل شود، از حق تعالی طلب کنند که خود نیز به وسیله او به کمالات لایقه خود برسند» (امام خمینی ۱۳۷۶: ۴۱۸).

امام شرافت انسانی را از همان ابتدای خلقت مطرح می‌کند و به آیه ذیل مستند می‌سازد: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴-۱۲)؛ «هرآینه ما انسان را از گل خالص آفریدیم. سپس او را نطفه‌ای در جایگاهی استوار قراردادیم. آنگاه از آن نطفه، لخته خونی آفریدیم و از آن لخته خون، پاره گوشتی و از آن پاره گوشت، استخوان‌ها آفریدیم و استخوان‌ها را به گوشت پوشانیدیم، بار دیگر او را آفرینشی دیگر دادیم. درخور تعظیم است خداوند، آن بهترین آفرینندگان».

ایشان در شرح چهل حدیث انسان را دارنده سه نشئه و صاحب سه مقام و عالم می‌داند: اول، نشئه آخرت و عالم غیب و مقام روحانیت و عقل؛ دوم، نشئه برزخ و عالم متوسط بین العالمین و مقام خیال؛ سوم، نشئه دنیا و مقام ملک و عالم شهادت (امام خمینی ۱۳۷۶: ۳۸۶). امام خمینی هر سه نشئه انسان را مرتبط با هم می‌داند و می‌نویسد:

و باید دانست که هر یک از این مراتب ثلاثه انسانی که ذکر شد به طوری به هم مرتبط است که آثار هر یک به دیگری سرایت می‌کند، چه در جانب

کمال یا طرف نقص. مثلاً اگر کسی قیام به وظایف عبادیه و مناسک ظاهریه، چنانچه باید و مطابق دستورات انبیاست، نمود، از این قیام به وظایف عبودیت تأثیراتی در قلب و روحش واقع شود که خلقتش رو به نیکویی و عقایدش رو به کمال گذارد. و همین‌طور اگر کسی مواظب تهذیب خلق و تحسین باطن شد، در دو نشئه دیگر مؤثر شود، چنانکه کمال ایمان و احکام عقاید تأثیر در دو مقام دیگر می‌نماید. و این از شدت ارتباطی است که بین مقامات است (امام خمینی ۱۳۷۶: ۳۸۷).



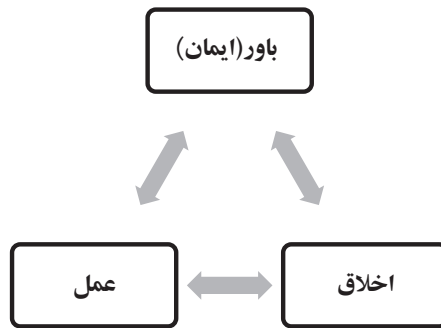
شکل (۱): سه نشئه، مقام و مرتبه انسان در دیدگاه امام خمینی

تبیین ارتباطات مراتب سه گانه انسانیت از سوی امام، با نفی جداسازی کمالات این مراتب و وابستگی آن‌ها به غایات تعلیم و تربیت، به باهم نگری آن‌ها منتهی می‌شود و معنای دقیق‌تری می‌یابد.

و همین‌طور، کمالات مقامات ثلاثه بسته به کمالات هر یک است. کسی گمان نکند که بدون اعمال ظاهریه و عبادات قالبیه می‌تواند دارای ایمان کامل یا خلق مهذب شود، یا اگر خلقتش ناقص و غیر مهذب شد، اعمالش ممکن است تام و تمام و ایمانش کامل شود، یا ممکن است بدون ایمان قلبی اعمال ظاهریه‌اش تام و محاسن اخلاقیه‌اش کامل گردد. وقتی اعمال

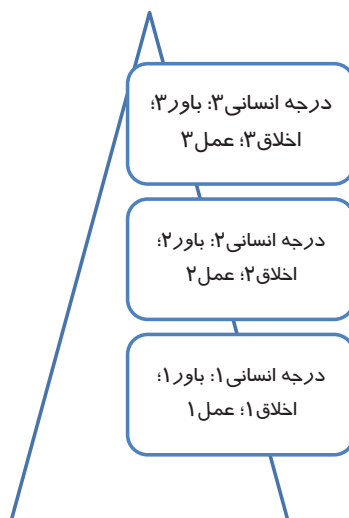
قالیبه ناقص شد و مطابق دستورات انبیا نگردید، احتجاجاتی در قلب و کدوراتی در روح حاصل می‌شود که مانع از نور ایمان و یقین می‌شود. و همین‌طور اگر اخلاق رذیله در قلب باشد، مانع از ورود نور ایمان است در آن (امام خمینی ۱۳۷۶: ۳۸۸-۳۸۷).

در شکل ۲، رابطه دوسویه میان هر یک از مراتب انسان (مؤلفه‌های وجود انسان) به‌خوبی نشان داده شده است:



شکل شماره ۲: «ارتباط متقابل» مراتب (مؤلفه‌های) سه‌گانه وجود انسان

در واقع از آنجاکه باور و اخلاق و عمل هر انسان، ارتباط نزدیک و متقابلی در وجود وی دارند، رشد و سقوط آن‌ها هم‌زمان است؛ بنابراین با تقویت یا تضعیف یک باور، خلق و عمل متناسب با آن نیز در وجود انسان تقویت یا تضعیف می‌شود و این موضوع در مورد دو مؤلفه دیگر نیز صادق است. در شکل زیر این مطلب مورد توجه قرار گرفته است. هر باور (که با شماره سطح آن مشخص شده است)، خلق و عمل متناسب با خود (در همان سطح) را داراست.



شکل شماره ۳: ارتباط مراتب سه گانه و تناسب باور و اخلاق و عمل در هر درجه انسانیت، بایکدیگر

حال با توجه به شکل بالا می‌توان گفت مقام انسان درجه سه از نظر درجه در سه زمینه اخلاق، باور و ایمان و عمل هم‌رتبه با انسانی نیست که در مرتبه و درجه ۱ و به عبارت بهتر در مرتبه پایین‌تری قرار دارد.

(ب) مبانی شناخت‌شناسی نگرش آیه‌ای امام خمینی

مبحث شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی چنان به هم تنیده‌اند که به قول کاپلستون دشوار است در یک بحث شناخت‌شناسی، از مسائل هستی‌شناسی اجتناب کرد (کاپلستون ۱۳۸۵ ج ۹: ۱۷۳). از همین روی است که از دیدگاه آن شناخت‌شناسانی که مبنایشان حس است عالم هستی، همتای ماده است و چیزی که ماده ندارد، وجود ندارد؛ اما از دل آن شناخت‌شناسانی که مبنایشان اعم از حس و عقل است، عالم هستی ترکیبی است از غیب و شهادت و چیزی که ماده ندارد، می‌تواند وجود داشته باشد. در همین راستا امام در فرازی از سخنانشان بحث‌های بنیادین و مهم انسان‌شناسی، شناخت‌شناسی، هستی‌شناسی و راهنماشناسی را توأمان با هم ذکر می‌کنند.

امام علت بعثت انبیا را علاوه بر گسترش خداشناسی و توحید، شناخت مردم از عالم،

چنان که هست، نه آن گونه که ما ادراک می کنیم، ذکر می کنند. ایشان می گوید: «آنچه که انبیا برای او مبعوث شده بودند و تمام کارهای دیگر، مقدمه اوست، بسط توحید و شناخت مردم از عالم است که چطور است؛ ارائه عالم به آن طوری که هست، نه به آن طوری که ما ادراک می کنیم» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۹: ۲۸۴)؛ بنابراین با ظهور اولین نبی و اولین انسان، یعنی آدم^(ع) شناخت هم متولد شده است. امام نه تنها شناخت را ممکن می دانند، بلکه معتقدند «آرمان اصلی وحی این بوده است که برای بشر معرفت ایجاد کند» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۹: ۲۲۵). تفسیر امام از کلام پیامبر اکرم^(ص) که راجع به شناخت عالم فرمودند، این گونه است: «الهم ارنی الاشياء كما هي». این به احتمال قوی بدین معنی است که خداوند به آن نشان داده که تمامی موجودات عالم، صرف و عین ربط و عین تعلق به خداوند تبارک و تعالی هستند و درواقع با این مشاهده است که معرفت خدا حاصل می شود (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۰: ۳۶۶).

امام می گوید بنا بر قول مشهور علم دارای دو قسم است: الف) علم حصولی؛ که عبارت است از این که حصول علم، محتاج به واسطه است، یعنی اگر انسان بخواهد به اشیای خارجی، مثلاً، علم بصری پیدا کند باید صور خارجی آن ها را ببیند تا به وسیله صورت خارجی و به واسطه چشم در ذهن صورت علمی تولید گردد. ب) علم حضوری؛ که عبارت است از این که علم برای عالم به واسطه محتاج نباشد. گفته اند علم حضوری در سه مورد مصداق پیدا می کند: ۱) علم مجرد، به ذات خودش (مانند علم نفس به ذات خودش)؛ ۲) علم علت به معلول خودش؛ ۳) علم هر مجردی به مجرد دیگر، اعم از آن که مجرد از معالیل دیگر باشد یا نه در صورتی که مجرد در سلسله معالیل مجرد دیگر باشد، چنان که علت مجرد به وجود معلول خود عالم است و معلول مجرد هم به علت مجرد خود عالم است، اما نه به نحو احاطه، بلکه به آن اندازه که حدقه چشم او استعداد تعقل علت خود را داشته باشد (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۱: ۳۸۵-۳۸۴).

ایشان عقل را در نهایت متصل به باری تعالی می گرداند و معتقد است که: «قوه تمیز و عقل به تنهایی کافی نیست، لذا حضرت احدیت، انبیا و مرسلین و اولیاء الله و علماء بالله را برای اعتضاد این قوه فرستاده تا بتوانند آن ها را لجام کنند و تحت فرمان عقل، بلکه عقل کل و دستور شرع درآورند و آن ها را رام کرده و توابع رذیله را از صفحه دل بردارند» (اردبیلی

۱۳۸۱ ج ۳: ۳۶۶)؛ بنابراین روشن می‌شود که امام عقلی را به‌عنوان راه شناخت می‌پذیرد که تحت تصرف قانون الهی و شرعی باشد و به‌اصطلاح صیغه و رنگ قدسی داشته باشد و از نظر ایشان عقلی که پشتیبانی شرع و تعالیم انبیای عظام را نپذیرد، استقلال ندارد، بلکه برده و بنده شهوت و غضب و شیطان خواهد بود.

ایشان استفاده از قرآن، این راه پرمحتوا و غنی که باب معرفت را گشوده و عمده نظر آن بر توسعه معرفت است، برای افراد مختلف، به‌حسب استعداد و توانایی‌هایشان، متفاوت و به عبارتی تشکیکی می‌دانند و معتقدند: «عمده نظر کتاب الهی و انبیای عظام بر توسعه معرفت است» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۹: ۱۱۵). ایشان تأکید دارند که شناخت بشر محدود به طبیعت است و ماورای طبیعت را نمی‌تواند بشناسد، بلکه برای شناخت آن نیازمند یک معانی دیگر و کسی است که علم حقیقی به آن‌طرف و رابطه انسان با آن‌سوی عالم داشته باشد؛ چراکه این روابط برای بشر مخفی است (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۴: ۱۸۸). در این بیان امام شناخت دیگری به نام وحی برای انبیا قائل می‌شود و می‌گوید: «... اگر انبیا نباشند یک حیوانی هستیم که هر چه هست همین طبیعت [است و] بیشتر از این ادراک نداریم» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۴: ۱۸۹). تهذیب نفس نیز یکی از راه‌های شناخت است که امام بدان تأکید داشته است. ایشان تهذیب و تزکیه نفس را عامل مؤثری برای اکتساب شناخت می‌داند. وی بر این باور است که برخی از مطالب را اگرچه بتوان با برهان اثبات کرد، اما تلقی آن به تهذیب نفس نیاز دارد. درواقع امام شرط تلقی یا تصور و درواقع دست یافتن به شناخت روشن برخی مفاهیم فلسفی را تهذیب و تقوای الهی می‌داند. قرآن کریم هم راجع به این راه شناخت می‌فرماید: «إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (انفال: ۲۹)؛ اگر از خدا پروا کنید برای شما (نیروی) تشخیص (حق از باطل) قرار می‌دهد. این آیه تصریح دارد که اگر انسان خود را پاک و منزّه نگه دارد، خداوند متعال به او نیروی تشخیص و شناخت حق از باطل را می‌دهد. امام در فرازی دیگر، در کنار قرآن، معارف اهل بیت (ع) را هم به‌عنوان یکی دیگر از راه‌های شناخت عنوان کرده‌اند. در همین راستا می‌گوید: «برادران ایمانی من، خصوصاً اهل علم، قدری به معارف اهل بیت، علیهم السلام، و قرآن توجه کنند آن را نسیان نکنند، که عمده بعثت رسل و انزال کتب برای مقصد شریف معرفة الله بوده» (امام خمینی ۱۳۷۶: ۶۶۰). فطرت نیز از راه‌های کسب شناخت در اندیشه امام است. از نظر ایشان برخی از مصادیق

فطرت عبارتند از: فطرت بر اصل وجود مبدأ، معاد، نبوت، وجود ملائکه و روحانیون و انزال کتب و اعلام طریق هدایت، فطرت عشق به حریت و... که بعضی از این‌ها از احکام فطرت و بعضی از لوازم فطرت می‌باشند (امام خمینی ۱۳۷۶: ۱۸۲-۱۸۱). وجدان نیز یکی دیگر از راه‌های شناخت در اندیشه امام است. امام در نامه‌ای عرفانی-اخلاقی که به فرزندشان مرحوم حاج سید احمد می‌نویسد از او می‌خواهد با قدم وجدان، او را همراهی کند تا به درک و شناخت آنچه امام درصدد اثبات آن است، برسد. امام می‌گوید: «عزیزم... بیا با هم به‌سوی وجدان رویم که ممکن است راهی بگشاید... اگر به قدم وجدان همین مقدار را درک کنی و بیایی» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۰: ۴۴۰-۴۳۹). حس نیز در اندیشه امام یکی از راه‌های شناخت در نظر گرفته‌شده است. ایشان حس را راهی مستقل برای شناخت نمی‌داند، بلکه حس را به‌عنوان راهی غیرمستقل و وابسته که به عقل تکیه دارد، می‌پذیرد. جوادی آملی (۱۳۷۴) در بیان علت این که شناخت حسی نیازمند عقل است چنین بیان می‌کند: شناخت حسی هرگز یقین‌آور نیست؛ زیرا آنچه را که حس ادراک می‌کند تنها در طرف اثبات است؛ یعنی ما با حس می‌فهمیم که مثلاً نور موجود است، اما این مقدار که با دیدن حاصل می‌شود هرگز موجب یقین به وجود نور نمی‌گردد. یقین به وجود نور وقتی حاصل می‌شود که ما امتناع نقیضین را به‌عنوان یک اصل عقلی شناخته و بر اساس آن یک قیاس استثنایی تشکیل داده و نتیجه قطعی و یقینی از آن به دست آوریم. از بیان امام می‌توان استفاده کرد که اولاً ایشان جهان را آن‌گونه که هست، ممکن می‌دانند؛ ثانیاً، شناخت جهان آن‌گونه که هست، منجر به شناخت خداوند متعال می‌شود؛ ثالثاً، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و خداشناسی درهم تنیده و به هم مربوطند و نمی‌توان آن‌ها را جدا از هم مورد کنکاش و بررسی قرار داد و نتایج هریک در دیگری مؤثر است.

امام در بیان معنای آیه محکمه می‌گوید:

کلمه «آیه» که به معنی «نشانه» است مناسب با علوم عقلیه اعتقادیه است، زیرا که آن علوم نشانه‌های ذات و اسماء و صفات و دیگر معارف است، و سابقه ندارد که در علوم دیگر به آیت یا نشانه تعبیر شود. مثلاً در کتاب الهی در موارد کثیره بعد از آنکه اقامه برهان بر وجود مقدس صانع، یا بر اسماء و صفات آن ذات مقدس، یا بر وجود قیامت و کیفیات آن و

عالم غیب و برزخ می‌فرماید، دنباله آن می‌فرماید: «این آیت است یا آیات است برای متفکرین یا عقلا» و این تعبیر رایجی است نسبت به این علوم و معارف. ولیکن اگر دنبال ذکر یک فرعی از فروع شرعیه، یا یک اصلی از اصول اخلاقیه، ذکر شود که «این آیت است»، خالی از رکاکت نیست. چنانچه ظاهر است. پس، معلوم شد که آیت و علامت و نشانه از مناسبات و مختصات علوم معارف است. چنانچه توصیف به «محکمه» بودن نیز مناسب با این علوم است، زیرا که این علوم در تحت میزان عقلی و برهان محکم است، و اما سایر علوم را به حسب نوع برهان محکم و استوار نیست (امام خمینی ۱۳۷۶: ۳۹۱).

درنهایت ایشان به تبیین معنای سنت قائمه می‌پردازند:

... سنت قائمه راجع به علوم تعبدیه و آداب شرعیه است که تعبیر به «سنت» شده است، و عقول به حسب نوع از ادراک آن‌ها عاجز است، و طریق اثبات و فهم آن‌ها سنت است، چنانچه تعبیر و توصیف سنت به «قائمه» نیز مناسب با همان واجبات شرعیه است، زیرا که «اقامه» واجبات و برپاداشتن و «اقامه» صلوات و زکوات و غیر آن، تعبیر شایع صحیحی است. و این کلمه در آن دو علم دیگر به کار برده نمی‌شود، و تعبیر از آن‌ها به آن غیر صحیح است. این غایت آن چیزی است که به حسب مناسبات می‌توان تطبیق نمود. و العلم عند الله (امام خمینی ۱۳۷۶: ۳۹۲).

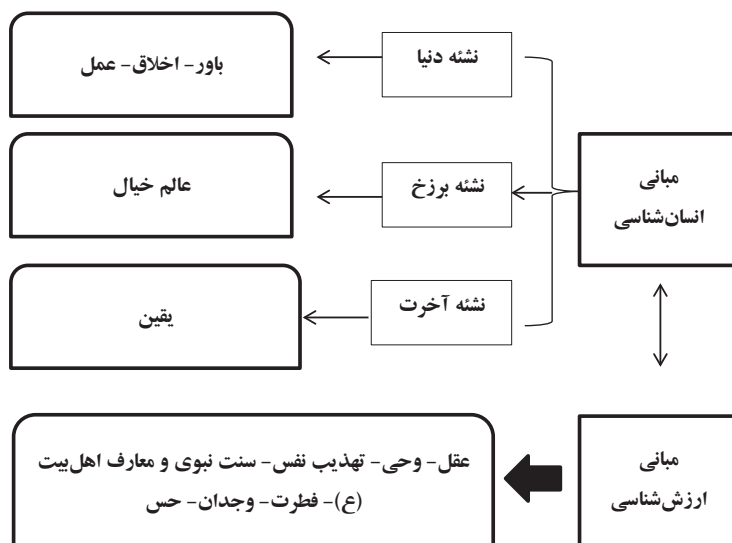
امام در بیان نکته به کار بردن تعبیر آیت به معنای علامت و نشانه بودن برای علوم عقلیه و حقایق اعتقادی می‌گوید:

در حدیث شریف از علم عقاید و معارف تعبیر فرموده است به «آیه»، و «آیت» علامت و نشانه است. و نکته این تعبیر آن است که علوم عقلیه و حقایق اعتقادی اگر چنانچه تحصیل شود برای فهم خود آن‌ها، و جمیع مفاهیم و اصطلاحات و زرق و برق عبارات و تزئین ترکیبات کلمات، و تحویل دادن به عقول ضعیفه برای تحصیل مقامات دنیویه، آن را «آیات محکّمات» نتوان گفت، بلکه حجب غلیظه و اوهام واهییه باید نام نهاد (امام خمینی ۱۳۷۶: ۳۹۲).

جدول شماره ۱ خلاصه مباحث انسان‌شناسی و شناخت‌شناسی امام خمینی را به صورت تطبیقی نشان می‌دهد.

تعبیر علم	محتوای علم	مرتبه متناسب	منبع علمی	مرئی و معلم
آیه محکمه	دعوت به مبدأ و معاد است به طریق برهان صحیح و تبیان کامل؛ علم به الله و ملائکه و کتب و رسل و یوم الآخرة	نشئه آخرت عالم غیب مقام روحانیت و عقل	کتاب جامع الهی و قرآن کریم ربوبی، مشحون از آن است. بلکه می‌توان گفت تنها چیزی را که کتاب خدا از هر چیز بیشتر متکفل است همین علم است و دو مرحله دیگر در کتاب الهی نسبت به این مرتبه قدرقلیلی دارد. احادیث ائمه هدی، علیهم‌السلام، نیز در این مقصد فوق حد احصاء است.	انبیاء و اولیاء علیهم‌السلام فلاسفه و اعظم از حکما و اصحاب عرفان و معرفت
فریضه عادلّه	تهذیب باطن و اصلاح خلق و تعدیل خلق	نشئه برزخ عالم متوسط بین العالمین مقام خیال	کتاب الهی و اخبار وارده از اهل بیت علیهم‌السلام	انبیاء و اولیاء علیهم‌السلام علمای اخلاق و اصحاب ریاضات و معارف
سنت قائمه	تربیت ظاهر و ارتیاض آن است، علم فقه و مبادی آن و علم آداب معاشرت و تدبیر منزل و سیاست مدن	نشئه دنیا مقام ملک عالم شهادت	جمع کتب ما مشحون از آن است.	انبیاء و اولیاء علیهم‌السلام علمای ظاهر و فقها و محدثین

جدول شماره ۱: خلاصه آراء انسان‌شناسانه و شناخت‌شناسانه امام خمینی



شکل شماره ۴: مبانی انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی اندیشه امام خمینی

۴. مبانی نظری و الگوی تحلیل

۴-۱. دلالت‌های تربیتی نگرش آیه‌ای به عالم مبتنی بر دیدگاه امام خمینی

اکنون با نظر به مبانی طرح‌شده در تبیین نگرش آیه‌ای امام خمینی، برخی از دلالت‌های تربیتی را در اینجا می‌توان ارائه داد. منظور از دلالت‌های تربیتی در این مقاله اصول تربیتی هستند که هم ناظر به نقش مربی و متربی در تربیت در تأمل با محتوی آموزش و هم ناظر به تعاملات دوسویه با یکدیگر است.

۴-۱-۱. اصل توجه به مراتب تربیتی سه‌گانه در تربیت

این اصل برگرفته از تناسب باور اخلاق و عمل که در خصوص مراتب سه‌گانه انسان در بخش انسان‌شناسی مطرح گردید. بر اساس این اصل تربیتی، مربیان بایستی مراتب رشد سه‌گانه انسانی را مدنظر قرار دهند. همه مربیان تربیت و چه خود متربی زمانی از تربیت درست برخوردار خواهند بود که در هر سه مرتبه انسانی به رشد و کمال برسد («... غایت تربیت، حرکت در «صراط مستقیم» است؛ و منتهی‌الیه این صراط مستقیم؛ کمال مطلق

است، الله است. دعوت شده است که ما تحت تربیت انبیا برویم و تحت تربیت بزرگان از اولیا واقع بشویم، تا آنها ما را هدایت کنند به راه مستقیم» (امام خمینی ۱۳۷۹: ۲۴۸). امام پس از ذکر تقسیمات علم حضوری، به صراحت مطرح می‌کند همه علوم حضوری است:

علم عین عالم و عالم عین علم است و محال است که عالم حقیقت علم نباشد و علم حصولی رأساً غلط است؛ «کل عالم مجرد و کل مجرد عالم» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۱: ۳۸۷). انبیا هم که آمده‌اند از طرف خدای تبارک و تعالی. برای همین تربیت بشر و برای انسان‌سازی است. تمام کتب انبیا - خصوصاً کتاب مقدس قرآن کریم - کوشش دارند به اینکه این انسان را تربیت کنند. برای اینکه با تربیت انسان، عالم اصلاح می‌شود. آن قدر که انسان غیر تربیت شده مضر است به جوامع، هیچ شیطانی و هیچ حیوانی و هیچ موجودی آن قدر مضر نیست. و آن قدر که انسان تربیت شده مفید است برای جوامع، هیچ ملائکه‌ای و هیچ موجودی آن قدر مفید نیست. اساس عالم بر تربیت انسان است. انسان عصاره همه موجودات است و فشرده تمام عالم است. و انبیا آمده‌اند برای اینکه این عصاره بالقوه را بالفعل کنند؛ و انسان یک موجود الهی بشود. این موجود الهی تمام صفات حق تعالی در اوست و جلوه گاه نور مقدس حق تعالی است (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۴: ۱۵۳). عالم، مدرسه است و معلمین این مدرسه، انبیا و اولیا هستند. و مربی این معلمین، خدای تبارک و تعالی است. خدای تبارک و تعالی، تعلیم و تربیت کرده است انبیا را. و ارسال کرده آنها را برای تربیت و تعلیم کافه ناس. انبیای بزرگ اولوالعزم مبعوث‌اند بر تمام بشر و سمت معلمی و مربی دارند نسبت به تمام بشر، و معلم آنها و مربی آنها حق تعالی است. و آنها هم بعد از اینکه به تعلیمات الهی تعلیم شدند و تربیت پیدا کردند مأمورند که بشر را تربیت کنند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۳: ۵۰۳).

۲-۱-۴. اصل جلوگیری از تکنیک جزئی‌نگر. تعدیدی. به مراتب و علوم سه‌گانه

این اصل برگرفته از مراتب شناخت در دیدگاه امام خمینی و نیز اسباب و ابزارهای شناخت در بحث شناخت‌شناسی ایشان است. در نظر گرفتن شدت ارتباط میان مراتب کمال و

سقوط و هم‌زمانی این مراتب، یکی دیگر از اصول مهم تربیت مبتنی بر دیدگاه امام خمینی و حاصل از نگرش آیه‌ای ایشان است. بر اساس این اصل مربی باید به ارتباط میان مراتب سه‌گانه علم توجه داشته باشد تا دچار نگرش تحدیدی در ارتباط با مراتب علوم نگردد. مربیان با روشنگری پیرامون مراتب سه‌گانه علوم باید متربیان را مرحله‌به‌مرحله هدایت نمایند و در رسیدن به قرب الی الله که هدف غایی تعلیم و تربیت اسلامی است سوق دهند.

۳-۱-۴. اصل مداومت، محافظت و مراقبت

وصول به حق تعالی و تحقق به اسماء و صفات و تخلق به اخلاق الله با مداومت، محافظت و مراقبت نفس حاصل می‌شود. درواقع راه شناخت خداوند از این سه طریق است؛ چنان‌که امام در این باره می‌گوید:

پس، بر طالب مسافرت آخرت و صراط مستقیم انسانیت لازم است که در هر یک از مراتب ثلاثه با کمال دقت و مواظبت توجه و مراقبت کرده و آن‌ها را اصلاح کند و ارتیاض دهد، و هیچ‌یک از کمالات علمی و عملی را صرف‌نظر ننماید. گمان نکند که کفایت می‌کند او را تهذیب خلق یا تحکیم عقاید یا موافقت ظاهر شریعت، چنانچه هر یک از این عقاید ثلاثه را بعضی از صاحبان علوم ثلاثه دارا هستند (امام خمینی ۱۳۷۶: ۳۸۸).

در اینجا کلام امام اوج می‌گیرد و عرفان درونی ایشان آشکار می‌گردد و قلبش با عشق به حق پیوند می‌خورد و آینه تجلی حق می‌شود و روح کلام دگرگون می‌گردد و این معنا در شاهد زیر کاملاً اثبات می‌شود آنگاه که می‌گوید: «پس این مقام را شهود کردن یا به آن متحقق شدن کسی را دست ندهد مگر آنکه نردبان تعینات را پله‌پله بالا رود. و پیش از آنکه سالک به این مقام برسد مشاهده می‌کند که بعضی از اسماء الهیه از بعض دیگر خوب‌تر و زیباتر است، مانند عقول مجرد و فرشتگان مهیم» (امام خمینی ۱۴۲۳: ۱۸). تزکیه مقدمه تربیت است: تزکیه یعنی زدودن آلودگی‌های باطنی همراه با رشد بُعدی. در مقابل دو لغت تطهیر (رفع آلودگی‌ها و نجاسات شرعی) و تنظیف (رفع آلودگی‌های ظاهری و غیربهداشتی) لغت تزکیه بکار برده می‌شود. تفاوت دیگری که تزکیه با تطهیر و تنظیف دارد در رشد و نمو بُعدی است که به واسطه تزکیه حاصل می‌شود. مثل مالی که اگر زکات آن پرداخت شود خداوند به آن برکتی بخشیده و آن را وسعت می‌دهد. تزکیه نفس یعنی رفع

ردایل و آلودگی‌های روحی و قلبی برای آن که قلب مہیای حکمت و معارف الهیہ و جایگاہ عبودیت خداوند متعال گردد کہ بہ دنبال آن کمال و سعادت و رشد معنوی انسان را بہ ہمراہ خواہد داشت. اگر تربیت با تزکیہ ہمراہ شود اثر خود را بجا خواہد گذاشت، وگرنہ انسان عالم و دانشمندی کہ از قید نفس رہا نشدہ و در مادیت عالم خاکی گرفتار است ضررہای بیشتری بر خود و جامعہ وارد می‌سازد تا انسان نادان و نابخردی کہ عصیان الہی نمودہ و بخواہد توطنہ‌ای ایجاد نماید. «چو دزدی با چراغ آید گزیدہ تر برد کالا». پس در نظام تربیتی اسلام، بر مریبان لازم است تا اصل تزکیہ و آمادہ نمودن آیینہ دل را جہت ظہور حق و حبّ الہی را ہموارہ مورد تأکید قرار دہند؛ بہ طوری کہ از اہداف مہم انبیاء عظام بہ ویژگیہ پیامبر اکرم (ص) بشمار می‌رود.

۴-۱-۴. اصل تناظر نگرش آیہ‌ای با عقلانیت انسان

نگرش آیہ‌ای - آن گونه کہ در بررسی مفہوم آن گذشت - در معنای وسیع و شایستہ آن، در علوم عقلی اعتقادیہ و مرتبہ روحانیت و عقل لحاظ شدہ است. گزارہ توصیفی این موضوع را می‌توان از مقایسہ دو بیان امام، یکی درباره آیہ بودن عالم و دیگری در توضیح اجمالی ایشان از آیہ محکمہ، دریافت: «یک چنین موجودی کہ مبدأ یک ایجاد می‌شود، و مبدأ یک وجود می‌شود، تمام آن موجوداتی کہ بہ مبدئیت او وجود پیدا می‌کنند، این‌ها مستجمع همان اوصاف ہستند بہ طریق نقص. منتہا مراتب دارد: یک مرتبہ اعلاست کہ در آن ہمہ اوصاف حق تعالی ہست، منتہا بہ اندازہ‌ای کہ امکان دارد، بہ اندازہ‌ای کہ می‌شود یک موجودی واجد باشد، آن «اسم اعظم» است» (امام خمینی ۱۳۷۹: ۹۸). نگرش آیہ‌ای یک رفت و برگشت دائمی بین دو شیوہ استدلالی و شہودی و یا منطقی و عرفانی است و از جمع و ترکیب این دو روش است کہ نگرش آیہ‌ای میسر می‌شود. بر اساس این اصل بر مریبان لازم است کہ با تبیین عقلانیت در روش‌های تدریس و ارتباط آن با روش‌های شہودی الہی و عرفانی بہ پیوند نگرش آیہ‌ای با عقلانیت پردازند.

۴-۱-۵. اصل ارتباط مستقیم علوم با قلمرو عقل و نگرش آیہ‌ای

در بیشتر موارد، علوم اجتماعی، علوم طبیعی، تاریخ و امثالہم - در چارچوب علم نافع - در قلمرو آیہ محکمہ و حوزہ عقل ورزی کامل وارد می‌شود؛ بنابراین بہ طور واضح و مستقیم، ہمہ آنچه در مورد آیہ بودن عالم، اسم اللہ بودن، عبرت و آنچه در مورد کمالات موجودات

و مرتبه آنان (حیات، ادراک) گفته شد، در این علوم وارد می‌شود. بر این اساس با نظر به سه اصل مذکور، ضروری است که برای تحقق غایت تعلیم و تربیت از طریق تأثیر مستقیم این مرتبه در مرتبه اخلاق و مرتبه عمل، زمینه پیدایش اخلاق و عملی هم‌تراز با آن پدید آید. بر اساس این اصل، عقل به عنوان یکی از راه‌های شناخت انسان مطرح شده است. بر مرییان لازم است تا مرییان را با گوهر عقل آشنا سازند تا در راه علم‌آموزی و کسب علوم عقلیه به باری تعالی برسند.

۶-۱-۴. اصل رعایت ملزومات جهت‌گیری درست علمی

یکی از ملزومات جهت‌گیری درست علمی آن است که آثار علم و وصول به غایت تعلیم و تربیت مشهود شود؛ چنان که مصادیق آن تحت عنوان خشیث از مختصات علما و تمثیل انسانی از علم و آثار آن به عنوان نمونه ذکر شد. بر اساس دیدگاه امام خمینی جهت‌گیری علم باید به سوی رسیدن به خداوند باشد. بر همین اساس بر مرییان است تا در راه علم‌آموزی بر طبق صراط مستقیم حرکت کنند و به علم تقدس ببخشند، چرا که علم‌آموزی از راه‌های شناخت خداوند و جهان هستی است. تجلی تحقق این اصل تربیتی خوف و خشیثی است در رفتار مری و مریبی و همگام با رشد و ارتقاء علمی خشیث آن‌ها افزایش خواهد یافت.

۷-۱-۴. اصل تقابل و تعامل اخلاق با عقل و عمل

چشم‌انداز متصدیان نظام تعلیم و تربیت در علوم اجتماعی، علوم طبیعی، تاریخ و امثالهم، همواره با نگرش آیه‌ای به عالم همراه بوده است. در این موارد تقابل و تعامل عقلانیت با دو حوزه دیگر رابطه تأثیرپذیری و تأثیرگذاری است؛ معلم با فعالیت اخلاقی و عملی خود در رابطه با دانش‌آموز، اجتماع و طبیعت، در موقعیت‌های گوناگون، بر عقلانیت خود تأثیر می‌گذارد؛ اما از سوی دیگر، او با به کار بستن باورها و نتایج عقل‌ورزی خود، بر حوزه اخلاق و عمل تأثیر آفرین است. بر اساس این اصل، بر مرییان لازم است تا به عنوان اسوه اخلاقی، عقلانیت و عمل را با هم مرتبط سازند تا به عنوان الگوی انسان کامل بتوانند اهداف تعلیم و تربیت اسلامی را تحقق بخشند. همچنین نظام تعلیم و تربیت بایستی معلمان و مرییانی را به خدمت گیرد که صلاحیت اخلاقی و باور و اعتقاد راسخ به خدا و ائمه اطهار داشته و نیز اسوه‌ای نیکو باشند.

نتیجه‌گیری

در نگرش آیه‌ای امام هر پدیده‌ای از پدیده‌های هستی حاوی شمار فراوانی از نشانه‌ها و معانی است که درنهایت به خالق هستی دلالت دارند. بر این اساس هرچند جهان مجموعه پیچیده‌ای از «واقعیت» یا «پدیده‌ها» است؛ اما در تفکر اسلامی، این واقعیت‌ها باید به آیه‌ها تبدیل شوند تا بتوان جهان را منظومه پیچیده‌ای از آیه‌ها در نظر گرفت تا آنجا که تمام عناصر هستی همچون آینه‌ای از حق تعالی است. انسان‌شناسی و شناخت‌شناسی امام خمینی ارتباط وثیقی با یکدیگر دارند و نگرش آیه‌ای به‌خوبی در آن‌ها تبیین شده است. نگرش آیه‌ای امام در قلمرو تعلیم و تربیت و ارائه اصول تربیتی دارای دلالت‌هایی است که نحوه نگرش به علوم، عقل، پیوند عقل و عالم هستی و... را در برمی‌گیرد. ازجمله اصولی که به دست آمد عبارتند از: اصل توجه به مراتب تربیتی سه گانه، اصل توجه به تفکیک جزئی نگر، اصل مداومت، مراقبت و محافظت، اصل ارتباط مراتب علوم با عقل در نگرش آیه‌ای و... بر همین اساس می‌توان گفت اگر نظام تعلیم و تربیت بخواهد به حیات طیبه که یکی از اهداف مندرج در سند تحول بنیادین آموزش و پرورش است دست یابد، باید در برنامه درسی و فرایند یادگیری و شناخت، نگرش آیه‌ای را مبنای کار خود قرار دهد؛ چراکه تعلیم و تربیت در نگرش اسلامی باید تحقق‌بخش مراتب و کمالات انسانی است.

منابع

- اردبیلی، سیدعبدالغنی. (۱۳۸۱) **تقریرات فلسفه امام خمینی** ^(ه)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ^(ه).
- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۵) **صحیفه امام** (دوره ۲۲ جلدی)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ^(ه).
- _____. (۱۳۷۶) **شرح چهل حدیث**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ^(ه).
- _____. (۱۳۸۰) **آداب الصلوة (آداب نماز)**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ^(ه).

اکبر صالحی و همکاران: تبیین نگرش آیه‌ای به عالم از دیدگاه امام خمینی و استنتاج دلالت‌های تربیتی آن ۱۵۱

- _____ (۱۳۷۹) **تفسیر سوره حمد**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ^(ه).
- _____ (۱۴۲۳ ق) **شرح دعاء السحر**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ^(ه)، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۷۷) **شرح جنود عقل و جهل**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ^(ه)، چاپ اول.
- ایزدیناه، عباس. (۱۳۷۶) «بنیان‌های معرفتی احیای تفکر دینی و نگرش امام خمینی ^(ه)»، **فصلنامه حضور**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ^(ه)، شماره ۲۲.
- باقری، خسرو. (۱۳۸۷) **هویت علم دینی؛ نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی**. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۴) **شناخت‌شناسی در قرآن**، به کوشش حمید پارسانیا، قم: جامعه مدرسین.
- چالمرز، آلن اف. (۱۳۸۰) **چیستی علم**، ترجمه سعید زیباکلام. تهران: سمت.
- رهنورد، زهرا. (۱۳۷۷). «نظریه نگرش آیه‌ای»، **سخن سمت**، شماره ۴، صص ۴۳-۴۹.
- عابدی، احمد و لک‌زایی، رضا. (۱۳۸۷). «شناخت‌شناسی از منظر امام خمینی ^(ه)»، **پژوهش‌نامه متین**، سال اول، شماره دوم، صص ۱۱۱-۱۲۵.
- علم الهدی، جمیله. (۱۳۸۶) «درآمدی به مبانی اسلامی روش تحقیق»، تهران: **فصلنامه نوآوری‌های آموزشی**، شماره ۲۱.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۵) **تاریخ فلسفه**، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، تهران: سروش.
- ملک محمدی، نرجس، فتح‌الله نجارزادگان و حسین معصوم بیگی. (۱۳۹۱) «بررسی رابطه خدا و جهان هستی از دیدگاه قرآن و نقش آن در ارتقای اخلاق زیست‌محیطی»، **مجله سبک زندگی با محوریت سلامت**، سال اول، شماره ۳، صص ۶۳-۶۸.

- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۹) *ترجمه حکمت متعالیه در اسفار اربعه*، ترجمه محمد خواجهوی، تهران: مولی.

- Abedi, A & Lakzaei, R. (2009) Cognition from the perspective of Imam Khomeini. *Matin Research Journal*. First year, second issue. pp 125-111. (in Persian)
- Al Zeera, Z. (2001) *Wholeness and Holiness in Education: An Islamic Perspective*, The International Institute of Islamic Thought.
- Alam al-Huda, J. (2008) "Introduction to Islamic principles of research method", Tehran: *Quarterly Journal of Educational Innovations*, No. 21. (in Persian)
- Ardabili, Seyed A. G. (2003) *Imam Khomeini's philosophy lectures: Description of the system*, Tehran: Orouj (Institute for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini). (in Persian)
- Bagheri, Kh. (2009) *The identity of religious science; An epistemological look at the relationship between religion and the humanities*. Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Culture and Islamic Guidance. (in Persian)
- Chalmers, A. F. (2009) *What is science*, translated by Saeed Ziba Kalam. Tehran: Samat. (in Persian)
- Copleston, F. (2007) *History of Philosophy*, translated by Jalaluddin Mojtaba, Tehran: Soroush. (in Persian)
- Given, L. M. (2008) *The SAGE encyclopedia of qualitative research methods*. London: Sage.
- Khomeini, S. R. (1998) *Explanation of forty hadiths, twenty-fourth hadith*; Tehran: Imam Khomeini Publishing House. (in Persian)
- _____. (2001) *Etiquette of prayer (etiquette of prayer)*, Tehran: Imam Khomeini Publishing House. (in Persian)

- _____. (2000) *Collection of Imam Works*, Tehran: The Institute for the Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini. (In Persian)
- _____. (2011) *Interpretation of Surah Hamad*, Tehran: Imam Khomeini Publishing House. (in Persian)
- _____. (2002) *Description of Dua al-Sahar*, Tehran: Institute for Editing and Publishing the Works of Imam Khomeini (RA), second edition. (In Arabic)
- _____. (1998) *An exposition of the Tradition of the Armies of Reason and Ignorance*, Tehran: The Institute for the Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini. (In Persian)
- Izadpanah, A. (1998) "The epistemological foundations of the revival of religious thought and attitude of Imam Khomeini", *Attendance Quarterly*, Tehran: Imam Khomeini Publishing House, No. 22. (in Persian)
- Javadi Amoli, A. (1996) *Epistemology in the Quran*. By Hamid Parsania, Qom: Teachers Association. (in Persian)
- Malek Mohammadi, N, Najar zadegan, F & Masoom Beigi, H. (2014) "Investigating the relationship between God and the universe from the perspective of the Qur'an and its role in promoting environmental ethics", *Health Focus Magazine*, First Year, No. 3, pp. 68-63. (in Persian)
- Rahnavard, Z. (1991) "Verse Attitude Theory", *Sokhan Samat*, No. 4, pp. 49-43. (in Persian)
- Sadruddin Shirazi, M. I. I. (2011) *Translation of transcendent wisdom in the four journeys*, Translated by Mohammad Khajavi, Tehran: Molly. (in Persian)

معنایابی استعاره «بت» در اشعار عرفانی حافظ و امام خمینی (س)

عادل مقدادیان^۱

میثم حنیفی^۲

مسلم محمودی^۳

مقاله پژوهشی

چکیده: یکی از استعاره‌های عارفانه در اشعار شاعران عرفان‌گرا، تطبیق لفظ و مفهوم بت با خدای متعال است. در این استعاره چند وجه شبه می‌توان جست: نخست نگاهی جمالی به بت؛ زیارویی پرستیدنی که هر آنچه را زینده کمالش است داراست. دوم رویکرد جلالی به بت؛ معشوق عشوه‌گر و پُرناز بی‌توجه به عاشقان خویش، با دلی از سنگ که البته بی‌توجهی ظاهری او به مشتاقانش به سبب مصلحت خود آنان است. توصیف خدای متعال با لفظ بت، تناقض آشکار با بخش اعتقادات دین اسلام دارد. معنای موردنظر عارفانی همچون حافظ و امام خمینی از بت و صفات و ظهورات نسبت داده شده به او در خصوص خدا چیست؟ فرضیه این تحقیق این است که با قطع نظر از معنای منفی بت که در مواردی اندک در آثار این دو شخصیت بازتاب یافته است، در نگاه عرفانی آنان، بت در خصوص خدای متعال، حقیقت و درباره بتی که مشرکان می‌آریند و می‌پرستند مجاز است.

کلیدواژه‌ها: بت، استعاره، شعر عرفانی، حقیقت و مجاز، حافظ، امام خمینی.

۱. استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه بین‌المللی اهل بیت علیهم السلام، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
E-mail: meghdadiyan@abu.ac.ir

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بین‌المللی اهل بیت علیهم السلام، تهران، ایران.
E-mail: hanifi@abu.ac.ir

۳. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد عرفان اسلامی دانشگاه بین‌المللی اهل بیت علیهم السلام، تهران، ایران.
E-mail: moslemmahmoodi@abu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۵/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۲۱

پژوهشنامه متین / سال بیست و چهار / شماره نود و چهار / بهار ۱۴۰۱ / صص ۱۵۵-۱۸۲

مقدمه

استعاره مصدر عربی در باب استفعال، در لغت به معنای عاریه گرفتن و در اصطلاح ادبی، به کار بردن لفظ در معنایی غیرحقیقی است مشروط بر آنکه رابطه محذوف و مذکور بر اساس شباهت باشد. استعاره در ادبیات به دو نوع کلی تقسیم می‌شود: استعاره مصرحه و استعاره مکنیه. استعاره مصرحه، ذکر مشبیه یک تشبیه است با حذف ارکان دیگر تشبیه. مصرحه و آشکار بودن این استعاره بدان سبب است که از طریق مشبّه به راحتی می‌توان به وجه شبه و مشبه رسید. به عبارتی هم‌زمان با بیان مشبیه، وجه شبه و مشبه نیز مورد اراده گوینده قرار می‌گیرد. استعاره مصرحه به ادیب امکان می‌دهد تا از سویی امور انتزاعی را عینی کند و بر روی آن‌ها اغراق و تأکید داشته باشد و از سوی دیگر در عین ایجاز، مفهومی تفصیلی را به مخاطب منتقل کند. در استعاره مکنیه، مشبه همراه ویژگی‌های مشبّه به می‌آید. استعاره از تشبیه، رساتر و خیال‌انگیزتر است. در تشبیه ادعای همانندی مشبه به مشبیه مطرح است و در استعاره ادیبانه و شاعرانه، ادعای یکسانی مشبیه با مشبه از سوی شاعر مطرح می‌شود؛ اما استعاره عارفانه فراتر از این نوع استعاره است. در استعاره عارفانه، شاعر عرفان‌گرا ادعا می‌کند که وجه شبه برای مشبه، حقیقت و برای مشبّه به مجاز است. مثلاً مستی و جنون الهی که برای عارفان اتفاق می‌افتد حقیقتِ مستی و مستی و از خودبی‌خودی می و شراب، مستی مجازی است. مهم‌ترین مسئله در ادبیات تشخیص حقیقت و مجاز در میان دو طرف استعاره و مشخص کردن وجه شبه میان آن دو است. در ادبیات عرفانی تأثیرگذاری استعاره بدین جهت است که حاکی از «اتخاذ متناظر عینی برای مفاهیم انتزاعی» است. پاره‌ای از این نوع استعاره‌های عرفانی، با ظاهر دین تناقض دارند. به عبارتی نوعی صنعت تضاد، رندانه در آن نهفته شده است. درست همان گونه که ساختمان بلند را قصر به معنای کوتاه نامیده‌اند و با واژه‌ای مخالف، بلند و عظمت آن را به رخ کشیده‌اند، عارفان نیز با تفسیری متناقض‌نما که باید رمزگشایی شود حقایق عالی عرفانی را بیان می‌کنند.

هر دین از سه بخش اعتقادات، اخلاقیات و احکام دینی تشکیل شده است. استعاره «بت» با بخش اعتقادات دینی در تضاد است. این تحقیق اکتشافی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای بر آن است به اثبات این فرضیه بپردازد که از منظر عرفانی، بت در خصوص خدای متعال حقیقت است و در خصوص بت دست‌ساز مشرکان مجاز شمرده می‌شود. در

این پژوهش برآنیم که استعاره کفرنمای «بت» را در ادبیات عرفانی حافظ و امام خمینی به روش تحلیلی - مقایسه‌ای مورد بررسی قرار دهیم.

در موضوع این پژوهش، در کتاب شرح و تفسیر و موضوع‌بندی دیوان امام از قادر فاضلی، مقاله‌ای تحت عنوان بت و بتکده وجود دارد. در مورد معنایابی بت در دیوان حافظ غیر از اشاره در شروح کاری مستقل دیده نشده است. در مورد کلیت مفهوم بت در ادبیات عرفانی نیز یک مقاله از خانم سهیلا زینلی تحت عنوان «بت در آینه عرفان» برای سومین همایش متن پژوهی ادبی (نگاهی تازه به آثار مولانا) در سال ۱۳۹۶ نگاشته شده است. جنبه نوآوری این پژوهش ابتدا وجود ادبیات پژوهشی مقایسه‌ای است و سپس بررسی فرضیه جدیدی که بر اساس آن، بت در معنای عرفانی و در خصوص خدای متعال، حقیقت و در مورد سایر زیارویان پرستیده شده پرکرشمه مجاز است. از سوی دیگر، در این پژوهش صفات ذکرشده برای بت در ادبیات عرفانی حافظ و امام خمینی نیز مورد بررسی قرار گرفته است.

۱. اثرپذیری امام خمینی از حافظ

با بررسی دیوان حافظ به این نکته پی می‌بریم که حافظ از شاعران قبل از خود و نیز از شاعران معاصر خود تأثیر پذیرفته است. پیشینه بسیاری از مفاهیم و مضامین و صورخیال در دیوان حافظ را در شاعران پیش از او می‌یابیم. همچنین حافظ گاهی یک مصراع و یک بیت از سروده‌های دیگر شاعران را در شعرش جای‌داده است و به اصطلاح ادبی تضمین کرده است. برای آگاهی از تأثیر پیشینیان بر حافظ رجوع شود به مقدمه حافظ‌نامه (خرمشاهی ۱۳۸۵: ۹۰-۴۰). امام خمینی نیز تابع شاعران سبک عراقی است و به همان سیاق سخن گفته است (امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۹). امام خمینی از میان شاعران و سخنوران پارسی زبان، التفات و عنایت خاصی به حافظ دارد و در آثار خویش بیشتر به اقتفا و استقبال غزل‌های لسان‌الغیب پرداخته است (امام خمینی ۱۳۸۹: ۲۱).

این تأثیرپذیری امام خمینی از حافظ فقط جنبه ادبی ندارد بلکه در ساحت عرفانی نیز همسانی‌های تعبیرات و توصیفات میان امام خمینی و حافظ بسیار فراوان است. به عنوان مثال می‌توان به معنای بتکده در نگاه عرفانی حافظ و امام خمینی یا یکسان‌پنداری مسجد و صومعه و بتکده و دیر در نگاه وحدت‌گرایانه این دو اشاره کرد.

۲. بت در عرفان

«بت» و در عربی «صنم» در لغت به معنای صورتی است که پرستیده می‌شود (ازهری ۲۰۰۱ ج ۱۲: ۲۱۲) نکته جالب توجه آن است که این کلمه در عربی هیچ مشتقی مثل اسم فاعل و اسم مفعول ندارد و در ادبیات قرآنی نیز هیچ گاه مفرد به کار نرفته است و همیشه به صورت جمع آمده است. با تذوق عرفانی می‌توان این گونه گفت که به واسطه اصنام که علامت کثرتند و بویی از افق وحدت و وحدانیت نبوده‌اند هیچ چیز آفریده نمی‌شود. بعضی از لغت‌شناسان معتقدند «صنم» معرب و تغییر یافته واژه «شمن» است (ابن منظور ۱۴۱۴ ج ۱۲: ۳۴۹) در قرآن «اوئان» نیز که جمع «وثن» است معادل بت به کار رفته است و گفته‌اند «وثن» به معنی بت کوچک و «صنم» به معنی بت بزرگ است (مصطفوی ۱۳۶۷ ج ۶: ۳۴۹). در اصطلاح سالکان، «بت» عبارت است از مظهر هستی مطلق که آن حق است؛ بنابراین، بت من حیث الحقیقه حق است، باطل و عبث نیست و بت پرست را که حق پرست گویند به این دلیل است که حق به صورت بت ظهور نموده است. بت، مطلوب حقیقی و مقصود اصلی را گویند به هر صورت که ظاهر گردد. صنم، حقیقت روحیه را گویند در ظهور تجلی صورت صفاتی و نیز به معنای پیر کامل آمده است (گوهرین ۱۳۷۶ ج ۲: ۲۵۴-۲۵۳) و باز گفته‌اند: بت به معنای صنم و معشوق است. در اصطلاح، مقصود و مطلوب سالک و در شعر فارسی به معنای معشوق و از عرایس شعر است (مصفی ۱۳۶۹ ج ۱: ۱۵۱). باید گفت در زبان عارفانه، «بت» به معنای مقصود، معشوق و مطلوب در معنای مثبت و در معنای هوی و هوس و نفس اماره در معنای منفی کاربرد داشته است. همچنان که بت به معنای مظهر عشق و وحدت نیز به کار رفته است (نادرعلی ۱۳۹۷: ۱۴۶-۱۴۵). در نزد صوفی، تمام ذرات موجودات، مظهر و مجلای حقیقت واحده هستند. صوفیه به کسی بت پرست می‌گویند که به یکی از مقامات رسیده باشد و بدان مسرور گشته باشد. بتخانه کنایه از عالم لاهوت که وحدت کل است و به معنای مظهر ذات احدیت آمده است و همچنین معبد و پرستشگاه را گویند. بتکده، باطن عارف کامل را گویند که در آن شوق معارف الهیه بسیار باشد (سجادی ۱۳۸۳ ج ۱: ۳۸۳-۳۸۰).

نواده فیض کاشانی در شرح عرفانی دیوان جد خویش در مورد اصطلاحات عارفان، جمع‌بندی خود را در مورد معنای عرفانی بت چنین بیان می‌کند: بت عبارت است از هر

آنچه پرستیده شود از ماسوای حق، خواه به اعتقاد الوهیت باشد، مانند اصنام کفار و خواه به اعتقاد وجوب اطاعت و تعظیم مانند مشایخ کبار و خواه به افراط محبت چون محبوبان مجازی و سایر اغیار مانند جاه و دینار. پس اگر بت، مظهر حق باشد و خدا به اسمی از اسما یا به صفتی از صفات خود در او تجلی کرده باشد، آن بت عارفان است و پرستش آن، پرستش خالق آن است؛ چه جمیع موجودات، صورت حق و حق تعالی روح همه است و از اینجاست که گفته‌اند: «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله او معه»؛ یعنی ندیدم چیزی را مگر آنکه خدای را پیش از او و با او دیدم. اگر بت، تجلی حق نباشد، بت مشرکان است که خدا منزله از آن است و گاه به کامل و مرشدی که قطب زمان است و محبوب حقیقی به اعتبار جمیع اسما و صفات در او جلوه گر آمده، اطلاق شده است (فیض کاشانی ۱۳۸۱ ج ۱: ۲۰۹). شبستری نیز در توضیح معنای عرفانی بت می‌گوید:

بت اینجا مظهر عشق است و وحدت بود زُنار بستن عقد خدمت
(شبستری ۱۳۹۳: ۴۷)

بنابراین بت نیز در کنار سایر استعاره‌های عرفانی دلالت بر مفاهیمی عرفانی دارد:

اگر بینی در این دیوان اشعار	خرابات و خراباتی و خمّار
بت و زنار و تسبیح و چلیپا	مغ و ترسا و گبر و دیر و مینا...
برو مقصود از آن گفتار دریاب	مشو زنه‌ار از آن گفتار در تتاب
میچ اندر سروپای عبارت	اگر بینی ز ارباب اشارت

(شمس مغربی ۱۳۵۸: ۵۲)

با بررسی دقیق اشعار عارفانه این نکته به نظر می‌رسد که در نظر عارفان، حقیقت بت، خدای متعال است و بت در معنای مشرکانه آن مجاز است؛ چرا که زیبای حقیقی از باب صفات جمالی و نیز پرابهتی که نگاه قهارگونه به ماسوای خویش دارد از باب صفات جلالی خدای متعال است.

۳. بتکده در عرفان

بتکده در لغت یعنی بت‌خانه؛ زیرا کده و کد به معنای خانه است (دهخدا ۱۳۷۷ ج ۳: ۴۳۶۰). بتکده در نزد صوفیه به معنای باطن عارف کامل است که در آن معارف الهیه و شوق و ذوق

فراوان است (گوهرین ۱۳۸۸ ج ۲: ۲۶۱). بت‌خانه در اصطلاح عرفانی یعنی عالم لاهوت یا وحدت کل و هم‌چنین به معنای مظهریت ذات احدیت است. بت‌خانه به معنای معبد و صومعه هم گفته شده و برخی گویند مراد از بت‌خانه بیابان وجود عنصری است (سجادی ۱۳۸۳: ۱۸۵-۱۸۶).

در نگاه عرفانی کسی که برای به دست آوردن عناوین و مقامات عرفانی به دنبال عرفان برود، بت‌پرست و قائل به خدایی در کنار خدای واحد است. «من آثار العرفان للعرفان فقد قال بالثانی» (ابن سینا ۱۳۷۵ ج ۳: ۱۴۷). به همین معنا بعضی از صوفیه بر این باورند که بت‌خانه، باطنی است که مقامی از مقامات دینی مانند زهد و علم و مرتبه امامت و مقتدایی یا دیگر درجات باشد (گوهرین ۱۳۸۸ ج ۲: ۲۶۱-۲۶۲)؛ بنابراین از دید صوفیه می‌توان به سالکی که به یکی از مقامات رسیده و بدان مسرور گشته باشد نیز بت‌پرست گفت و از همین رهگذر مقامات عرفانی نیز بت‌کده شمرده می‌شوند (لاهیجی ۱۳۹۰: ۶۳). به عبارتی غره شدن به مقامات عرفانی از این جهت که حجاب نورانی محسوب می‌شود، بت‌کده است. عارفان خطا و گناه را حجاب ظلمانی و ایستایی در حال و مقامی در مسیر سیر و سلوک و مشغول شدن به آن را حجاب نورانی می‌دانند؛ مطلبی که در مناجات شعبانیه امیرالمؤمنین علیه‌السلام آمده است (ابن طاووس ۱۴۰۹ ج ۲: ۶۸۷) و در بیان عارفان نیز راه یافته است (به‌عنوان نمونه ر.ک. به: ابو حامد غزالی بی‌تا ج ۴: ۱۷).

حافظ از این نوع حجاب نورانی و بت‌کده‌ها در بیت زیر یاد کرده است:

تنها نه منم کعبه دل بت‌کده کرده در هر قدمی صومعه‌ای هست و کنشتی

(حافظ ۱۳۸۵: ۴۹۶)

در سیاق این غزل، ماندن در هر قدم از سلوک و مشغول شدن به صومعه و کنشت مقامات و احوال و تلذذ به آن‌ها به همان نسبتی آلودگی سلوکی شمرده می‌شود که گناهی که حجاب ظلمانی است؛ لذا حافظ راهروی پاک‌سرشت را کسی می‌داند که به این بت‌کده حجاب نورانی مشغول نشده باشد:

آلودگی خرقه خرابی جهانست کو راهروی اهل دلی پاکسرشتی
(حافظ ۱۳۸۵: ۴۹۶)

از نگاه عرفانی امام خمینی نیز کسی که از هر دو جهان فارغ نشده باشد، هنوز فارغ از خود و ذوب در محبوب نگشته است. چنین کسی ولو به فکر دنیا نیست؛ اما از آنجاکه به فکر بهشت و دوزخ است، در بتکده مانده و نتوانسته است به بت شکنی نائل آید.

فارغ از ما و منست آنکه به کوی تو خزید غافل از هر دو جهان کی به هوای من و ماست
برکن این خرقه آلوده و این بت بشکن به در عشق فرود آی که آن قبله‌نماست
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۴۹)

امام خمینی رهایی از هر نوع اعتبار دادن به حال و مقام خویشتن را غایت سلوک و رخت بریستن و خروج از آخرین مرتبه بت پرستی و رهایی از بتکده عنوان می‌کند:

روی از خانقه و صومعه برگردانم سجده بر خاک در ساقی میخانه کنم...
شود آیا که از این بتکده بر بندم رخت پرزنان پشت بر این خانه بیگانه کنم
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۵۸)

تعبیر بت شکستن در آیات حافظ وجود ندارد و در اشعار امام نیز بیشتر از دو بار نیامده است. دومین موردی که امام خمینی از بت شکستن سخن به میان آورده نیز درباره دوری از ما و منی‌هاست.

با چشم منی جمال او نتوان دید با گوش تویی نغمه او کس نشنید
این ما و تویی مایه کوری و کری است این بت شکن تا شودت دوست پدید
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۲۱۴)

این چند مورد از موارد معدودی است که در دیوان امام، بت در معنای منفی آن یعنی نفسانیت به کاررفته است. ابوبکر واسطی نفس را بت و به آن پرداختن را شرک دانسته و در کار پردازش و رام کردنش بودن را عبادت دانسته است: «النفس صنم و النظر الیها شرک و النظر فیها عباد» (کاشانی ۱۳۹۴: ۸۸).

از نظر حافظ هم آنچه کعبه را محور توحید می‌گرداند طهارت نفس است و اگر این

طهارت نباشد، کعبه و بت‌خانه هیچ تفاوت ماهوی با یکدیگر نخواهند داشت:
چون طهارت نبود کعبه و بت‌خانه یکیست نبود خیر در آن خانه که عصمت نبود
(حافظ ۱۳۸۵: ۳۳۴)

اما در ادبیات عرفانی، یکسانی و همسانی کعبه و بت‌خانه همیشه با معنای منفی لحاظ نشده است. گاه یکی بودن کعبه و بت‌خانه در اشعار عرفانی بدین معناست که به اقتضای صراط مستقیم وجودی، هرکس صادقانه در پی معشوق ازلی باشد به مقصود دست می‌یابد و در این مسئله صومعه و کنشت و مسجد و بت‌کده موضوعیت ندارند.

۴. یکی بودن کعبه و بت‌خانه

عارفان معتقدند دو نوع صراط مستقیم وجود دارد: صراط مستقیم سلوکی و صراط مستقیم وجودی. صراط مستقیم سلوکی همان راهی است که امکان انحراف افراد در آن وجود دارد؛ اما صراط مستقیم وجودی همان سرّ قدر هر موجود است که به این مناسبت هیچ کس از صراط مستقیم وجودی خویش تخطی نمی‌کند (برای اطلاعات بیشتر ر.ک. به: المیر ۱۳۹۳: ۱۴۶-۱۲۱) این بیت از حافظ به همین معنا اشاره دارد:

در طریقت هرچه پیش سالک آید خیراوست در صراط مستقیم ای دل کسی گمراه نیست
(حافظ ۱۳۸۵: ۷۱)

صراط مستقیم وجودی هر موجود دیگر و هر انسانی با انسان دیگر متفاوت است و آیه ۴۸ سوره مبارکه مائده به این معنا اشاره کرده است: «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَاجاً». مقصود شاعران عارف مسلک از یکی بودن کعبه و بت‌خانه در طریق عاشقی همین است. قطعاً در طریقت عقل، حق باید یکی باشد؛ اما در طریقت عشق اگر سالک با خلوص به چیزی که حق پنداشته شده عشق بورزد، ولو در تعیین مصداق اشتباه کرده باشد، همان اشتباه رهرو او به مقصد خواهد بود.

از همین رهگذر است که عارفانی نظیر عراقی و خواجه عبدالله انصاری، لبیک عاشقان را از احرام حاجیان و رفتن به سوی کعبه بالاتر می‌داند:

لیک عاشقان به از احرام حاجیان کاین است سوی کعبه و آن است سوی دوست
(انصاری ۱۳۸۲: ۳۸)

از همین روست که امام خمینی می گوید:
از آن دمی که دل از خویشتن فروبستم طریق عشق به بت خانه ام روانه نمود
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۰۵)

در سنت عرفانی، در مدار عشق نه در مسیر عقل، نوعی همسان پنداری طرق الی الله در
رساندن عاشق به مقصود وجود دارد. حافظ نیز این مطلب را این گونه بیان می کند:
همه کس طالب یارند چه هشیار و چه مست همه جاخانه عشق است چه مسجد چه کشت
(حافظ ۱۳۸۵: ۸۰)

این نگرش بدان معنا نیست که در میان عارفان، حقانیت متعدد باشد؛ بلکه بدین مفهوم
است که بینش عرفانی، در مسیر وصول به حق، در جایی که گزاره های عقلی و کلامی
و فلسفی بی معناست و عشق کاربرد دارد، عشق را در عین طریقت، عین حقیقت معرفی
می کند؛ به عبارت دیگر، عاشق به محض غلیان عشق، واصل شده است و دیگر در مسیر
وصول نیست که واکاوی و گفتگو در باب صحت راه او ضرورتی داشته باشد. بیزاری از
مسجد و مدرسه نیز، به عنوان یک نگاه متناقض نمای دینی به همین انگاره بازمی گردد و
در نگاه عرفانی، مسجد (به عنوان نماد عبادت برای وصول به حق) و مدرسه (به عنوان نماد
عقلانیت برای وصول به حق) در برابر میخانه (نماد عاشقی) و یقظه حاصل از عبادت و علم
در برابر بیداری ناشی از بت بتکده که نماد عشق است اعتباری ندارد.

در میخانه گشاید به رویم شب و روز که من از مسجد و از مدرسه بیزار شدم...
بگذارید که از بتکده یادی بکنم من که با دست بت میکده بیدار شدم
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۴۲)

بنابراین بت پرستی از نظر عارفان، همان عاشقی است و محو شدن در جذبات جمالی و
جلالی بت، عین رسیدن به مطلوب است.

آن نافه مراد که می خواستم ز غیب در چین زلف آن بت مشکین کلاله بود
(حافظ ۱۳۸۵: ۳۳۸)

حافظ در این غزل از رنج بی ثمر چهل ساله و اینکه تدبیر به دست شراب دوساله بوده صحبت می کند. تمام این اشارات رساننده این مطلب است که در سیر عاشقانه، وصول از آنچه عاقلان و عابدان زاهد می پندارند نزدیک تر است و نباید مسیر سیرالی الله را مسیری دشوار و پیچیده دانست.

زیادتی مطلب کار بر خود آسان کن صراحی می لعل و بتی چو ماهت بس
(حافظ ۱۳۸۵: ۳۷۵)

صراحی در لغت، ظرفی است که در آن شراب می ریزند و در اصطلاح عارفان، مقام انس است (سجادی ۱۳۸۳: ۵۳۰) و می لعل در اصطلاح سالکان به معنای پیام معشوق و ذوق محبت است (نوربخش ۱۳۶۶ ج ۱: ۱۰۲). ختمی لاهوری مراد از بت ماه گونه را دلالت مرشد منورالوجه بنورالله می داند و معنای بیت را چنین بیان می کند: ای دل از سرمایه و مقام این دنیای فانی، زیاده نخواه و با قناعت پیشه کردن، کار را بر خود آسان کن. در این جهان، شیشه می احمر که استعاره از محبت ذاتیه است و بت که استعاره از مرشد منورالوجه است تو را کفایت می کند (ختمی لاهوری ۱۳۸۱ ج ۳: ۱۸۴۸).

ماه در ادبیات قرآن و عرفان از آن جهت که نورانیت خویش را از خورشید می گیرد نماد دلالت و راهبری و مرشدیت بوده و شمس و خورشید نماد رسیدن و وصول به حقیقت است. امام خمینی نیز به مانند حافظ به این صفت از اوصاف بت (حضرت حق) پرداخته است و راه عشق را در مقابل سلوک مرحله به مرحله قرار داده است:

دستی به دامن بت مه طلعتی زنم اکنون که حاصلم نشد از شیخ خرقه پوش
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۳۱)

آن وجه اشتراکی که باعث می شود هم به خدای متعال و هم به مرشدی که واسطه فیض خداست، بت اطلاق گردد وجود عنصر لطف در هر دوی آنهاست که سبب رشد مرید می گردد. حافظ این لطف مرشدانه را برگرفته از لطف الهی می داند:

مردمی کرد و کرم لطف خداداد به من کان بت ماهرخ از راه وفا بازآمد
(حافظ ۱۳۸۵: ۳۱۱)

لطف در اصطلاح عرفانی آن است که معشوق، عاشق را بر مواسات و رفق و موافقت پرورش دهد تا قوت آن جمال برای او کاملاً حاصل شود. همچنین گفته‌اند که مراد از لطف، تأیید حق باشد به بقای سرور و دوام حال و قرار مشاهدت (گوهرین ۱۳۸۸، ج ۹: ۱۰۹-۱۰۸). اثر لطف الهی و لطف مرشدانه در سالک و مرید با ایجاد انبساط روحی و خلاصی از قبض نمودار می‌شود؛ لذا معنای این بیت چنین خواهد بود که معشوق مرا به جهت مردم‌نوازیش مورد کرم و لطف قرار داد و دوباره حالت بسط در من پیدا شد (مهرآیین ۱۳۸۴: ۲۴۰).

اما امام خمینی نمایش لطف را تنها در بسط روحی سالک نمی‌داند و بر اساس آیه «وَاللّٰهُ يَغْبِضُ وَيَرْضٰ وَّ يَبْغِضُ وَ اِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (بقره: ۲۴۵) قبض را نیز از ناحیه خدا دانسته و نتیجه‌ی هر دوی قبض و بسط الهی را بازگشت سالک به سوی خدا می‌داند. به عبارتی در سفر الی الله گاهی سالک در بیابان‌های راه بوده که صفایی ندارد و گاهی در خوشی‌های مسیر که باعث بسط او می‌شود؛ اما سالکی که فقط به فکر خود خداست با قبض و بسط مسیر کاری ندارد و همه‌ی قبض و بسط‌ها را علامت حرکت خویش و عدم توقف موج لطف دوست می‌پندارد. چنانکه امام می‌گوید:

موج لطف دوست در دریای عشق بی کرانه گاه در اوج فراز و گاه در عمق نشیب است
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۵۱)

درواقع این بت ماهرخ بنا بر آیه «اللّٰهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ» (شوری: ۱۹) عاشق خویش را بر اساس رفق و لطفی که دارد با تجلیات جلالیه و جمالیه خویش به سوی خود رهنمایی می‌کند و در این میان اگر فاصله‌ای طولانی بین تجلیات محبوب بیفتد، این قبض برای آن است که معشوق می‌خواهد عاشق، ظرفیت خود را مطابق آن تجلی بالا ببرد و بتواند قوت آن جمال را کاملاً حاصل کند.

۵. تجلیات جمالی و تجلیات جلالی

معشوق با الطاف بی نهایت خویش در بعضی منازل از طریق مظاهر و در بعضی مقامات از راه شهود بر سالک تجلی می کند. جلوه گری محبوب، بستگی به ظرفیت سالک دارد. چون اشخاص از نظر باطنی در یک سطح قرار ندارند محبوب را با جلوه های گوناگون مشاهده خواهند کرد. در مسیر سیر و سلوک، گاهی سالک با وجود اینکه ظرفیت وجودی خویش را با ریاضت ها و تزکیه نفس، خالص گردانیده است، با قطع تجلیات یار به دوری او گرفتار می گردد. هرچند از دید معشوق این آتش هجران لازم است تا وجود سالک برای تحول و رشد آماده شود؛ اما عاشق تاب این هجران را ندارد و از این رو معشوقی را که به این هجران راضی شده است، با تعبیر بت سنگین دل به تصویر می کشد. ظهور صفات جلالی خدا بر سالکان در ادبیات عرفانی تحت عنوان سنگین دلی مطرح شده است. با توجه به اینکه معشوق می خواهد عاشق، قابلیت این را پیدا کند که تجلیات بالاتری را پذیرا باشد؛ لذا تجلیات جمالی خویش (بت ماه رخ) را به تجلیات جلالی (بت سنگین دل) تغییر می دهد تا عاشق بتواند قابلیت پذیرش تجلیات بالاتری را حاصل کند و به عبارت دیگر ظرفیت معنوی خویش را وسعت دهد.

ببرد از من قرار و طاقت و هوش بت سنگین دل سیمین بناگوش
(حافظ ۱۳۸۵: ۳۸۴)

ظاهراً حافظ را وصالی بوده و بعد به هجران محبوب گرفتار شده و برای دیدار او اظهار اشتیاق کرده و بی تابی می کند و می گوید محبوب بی اعتنا و دلربای من که به صفت جلال و جمال، مزین بود؛ با جلوه ای برق آسا، طاقت و توان و هوش و قرار را از من گرفت و رفت و مرا به درد فراق مبتلا کرد (سعادت پرور ۱۳۸۲ ج ۶: ۲۴۳).

امام خمینی نیز با تعبیر گشودن خَم از زلف، از محبوب می خواهد که قهر و ناز و سنگدلی بت و شانه خویش را کمتر کند. شکن، پیچش و خم زلف از نظر صوفیه تداعی دو معنا را دارد: نخست اسرار پیچیده الهی و دوم جلوه گری محبوب بت و ش با صفات جلالیه خویش. امام خمینی جلوه گری محبوب را نیز با ترکیب صنم باده فروش بیان می کند:

خم زلفی بگشای صنم باده فروش حاجت این دل غمگین به سر زلف برآر
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۲۱)

در مقابل بت سنگدل، بت می گسار وجود دارد که مظهر صفات جمالی خداست.
حافظ می گوید:

ای دل بشارتی دهمت محتسب نماند وز می جهان پُر است و بت می گسار هم
(حافظ ۱۳۸۵: ۴۴۲)

معنای عرفانی این بیت - که ظاهراً در واقعه برکناری امیر مبارزالدین محمد از حکومت سروده شده - این است که صفات مهر و جمال الهی، عالم را فرا گرفته و جمال الهی از جلال او نمود بیشتری می یابد. امام خمینی نیز در این مفهوم چنین می سراید:

در بوستان عشق نشاید غمین نشست باید که جان به دست بتی می گسار داد
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۷۵)

ذکر این نکته نیز لازم است که گاه در ادبیات عرفانی ترکیب «بتان سنگدل» به کار برده شده که دلالت بر محبوبان مجازی است که رسم آن ها آزار و رنج و بیزاری از محبان است. چند به ناز پرورم مهر بتان سنگدل یاد پدر نمی کنند این پسران ناخلف
(حافظ ۱۳۸۵: ۳۹۴)

۶. اوصاف جلوه گری بت

تجلی و جلوه گری بت به صفات جمال (زیارویی) و صفات جلال (سنگدلی) باعث شده است که عارفان ترکیباتی وصفی نظیر بت جلوه گر، بت ساقی، بت باده فروش، بت جام به کف، بت دلدار، بت بهار گونه، بت چینی، بت شیرین دهان و بت نغز گفتار، بت هرجایی، بت سنگدل و... را در ادبیات عرفانی وارد کنند. در ادامه به نمونه های از این موارد در دیوان حافظ و امام خمینی اشاره و هریک را به اقتضای خود از منظر عرفانی بازتعریف خواهیم نمود.

عارفان هریک جلوه ای از تجلیات بت را می بینند:

به هر نظر بت ما جلوه می‌کند لیکن کس این کرشمه نبیند که من همی نگرم
(حافظ ۱۳۸۵: ۴۲۰)

محبوب مرا دیگران نیز می‌بینند و او در برابر هر چشمی جلوه‌ای دارد؛ اما من جلوه دیگری از دلربایی و جمال او مشاهده می‌کنم که دیگران آن را نمی‌بینند (باقریان موحد ۱۳۹۴: ۳۵۶). بت همان‌طور که گفته شد، استعاره از مقصود حقیقی سالک است و کرشمه به معنای التفات و لطف محبوب است. کرشمه عبارت است از التفات حق به سالک که باعث جذب دل سالک گردد. همچنین تجلی جلالی را گویند (نوربخش ۱۳۶۶ ج ۲: ۹۷). حافظ می‌گوید که کسی همانند من، نور تجلی جمالی را نمی‌بیند؛ چون مشاهده نور جمال با دیده دل به اندازه صفای دل هرکس است و هرکس که بر اثر مجاهده و ریاضت به صفای دل خود بیفزاید، جلوه محبوب را خوب‌تر می‌بیند (ختی لاهوری ۱۳۸۱ ج ۳: ۲۱۹۲) و به عبارتی هر سالکی با بت خود سر و سری دارد.

سر و سری است مرا با صنم باده فروش گفت و گویی است نایش برسد بر دل گوش
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۲۸۱)

۱-۶. بت ساقی

بت ساقی، بت باده فروش یا بت جام بر کف، کنایه از جلوه گری خدای متعال در گرداندن صفات خویش و رساندن آن بر اساس نظام اسمایی بر هریک از آفریده‌هایش است. تعبیری که حافظ از آن با عبارت «أَدِرْ كَأْساً وَ نَاولِها» یاد می‌کند. در این سقایت ربانی است که هر کس به اقتضای آیه «وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً» (انسان: ۲۱) مربوط اسم ربی می‌شود که او را ایجاد کرده و می‌پروراند. حافظ این ربوبیت را چنین بیان می‌کند:

عاشق و مخمور و مهجور بت ساقی کجاست گو که بخرامد که پیش سرو بالا میرمت
(حافظ ۱۳۸۵: ۲۵۷)

حافظ در اشعار خویش ساقی را به معنای معشوق نیز به کار برده است (استعلامی ۱۳۸۲ ج ۱: ۲۹۹). در سنت باده‌نوشان و در حقیقت عرفان الهی، به قدر ظرفیت و به اصطلاح قلندارانه آن خماری به سالکان سقایت می‌شده است و در این مقام، بنده و شاه بودن تعیین‌کننده نیست.

جان فدای صنم باده فروشی که برش هستی و نیستی و بنده و شاهی نبود
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۰۹)

امام، بت جام به کف را که اسماء و صفات خویش را تجلی داده است حکمران
عاشقان دانسته‌اند:

خادم پیر مغان باش که در مذهب عشق جز بت جام به کف حکمروایی نبود
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۱۰)

۲-۶. بت هرجایی

امام خمینی معتقد است خدا در مقام غیب و پیش از جلوه‌گری، بی‌نام‌ونشان است؛ اما پس از آفرینش از باب حدیث «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله و بعده و معه» سالکی که به وصول رسیده باشد، همه‌چیز برای او نشانه‌ای از تجلی اسماء در مرتبه واحدیت است که اصل آن در پس پرده غیب هویت است. «فالسالك البالغ هذا المقام يرى كل شيء آية لما في الغيب» (امام خمینی ۱۴۱۶: ۱۴۶) امام این دوگانه بی‌نام‌ونشان بودن و جلوه‌گری و هرجایی بودن را در این شعر به خدای متعال به‌عنوان بت مقصود الهی نسبت می‌دهد:

رخ‌نمای بت هرجایی بی‌نام‌ونشان تا ز سیلی دل خود همسر رخساره کنم
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۵۷)

۳-۶. بت زیباروی بهار گونه

در نزد عارفان، رخ عبارت است از تجلی جمال الهی به صفات لطف مانند لطیف، رئوف، ثواب، محیی، هادی و وهاب و زلف عبارت است از تجلی جلال الهی به صفات قهر مانند مانع، قابض، قهار، ممیت، مضل و ضار. چنانکه بین جمال الهی و روی زیبا از جهت روشنی و نور و بین جلال الهی و زلف از حیث ظلمت و تیرگی و خفا مشابهتی تمام است. معشوق حقیقی که عارفان به او بت گفته‌اند به گونه جلال و جمال بر ماسوای خویش تجلی کرده است (فیض کاشانی ۱۳۸۱ ج ۱: ۲۰۴).

شبستری در این باره می‌گوید:

تجلی گه جمال و گه جلال است رخ و زلف آن معانی را مثال است
(شبستری ۱۳۹۳: ۳۹)

حافظ نیز از بت زیارویی که عارض او یادآور بهار است سخن به میان آورده است:
بتی دارم که گرد گل ز سنبل سایه بان دارد بهار عارضش خطی به خون ارغوان دارد
(حافظ ۱۳۸۵: ۲۷۴)

گل، استعاره از روی و سنبل، استعاره از زلف معشوق است و عارض یار به سبب لطافت و زیبایی به بهار مانند شده است. به نظر می‌رسد که در این بیت زلف در معنای کثرات به کاربرده شده است که مانع نمایان شدن حق تعالی و به منزله حجاب بر رخ محبوب است. سایه بان شدن سنبل برای بت در میان گلستان کثرات تجلی او، بدان معناست که زمانی که حضرت معشوق رخ عیان می‌کند با جمال خویش بر ماسوای خود جلوه‌گری می‌نماید و گاهی که زلف وی رخ زیبایش را می‌پوشاند با صفات جلالی خویش تجلی می‌کند. عارض یا صورت بت که در ادبیات عرفانی به آن وجه الله می‌گویند، از نظر حافظ بهارگونه است. استعاره بهار به این خاطر به کاربرده شده است که بهار فصل زندگانی بخش است و دیدار با عارض بت (وجه الله) نیز زندگی دوباره‌ای را برای سالک رقم می‌زند. این زندگی دوباره در ابتدای سیر و سلوک با جلوه‌گری بت و معشوق شروع شده و سالک را از خواب غفلت و دوری از بت زیارویی به نام خدا بیدار می‌نماید. این مرتبه در میان عارفان به منزل یقطه شهرت دارد.

ارغوان در این شعر گویای دو مطلب است: نخست جلب توجه سالکان به قسمتی از محبوب که حکایتگر کلام اوست یعنی لب و دهان. دوم رنگ ارغوان که حاکی از سرخی و تداعی گر رنگ خون و شراب است. قرمزی لب ارغوان بر روی سفیدی صورت، صفتی بوده است که زیارویان ترک تبار بدان شهره بوده‌اند. استعاره ترک به عنوان مظهر جمال الهی در اشعار حافظ بسیار به کاررفته است و امام نیز که از تابعان شعر عرفانی حافظ است چنین می‌سراید:

لبریز کن از آن می صافی سبوی من دل از صفا به سوی بت ترک‌تاز کن
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۷۱)

۴-۶. بت شیرین دهان

از تعبیرات شاعران عارف مسلک برای بت، شیرین دهانی و نغزگفتاری است. سالکان با شنیدن کلام محبوب، میان جان دادن (که نماد آن خون ارغوان است) و معجون شدن (که نماد آن شراب ارغوان است) قرار می گیرند و از خودبی خود می شوند. به همین مناسبت است که حافظ گاه از شیرین دهانی بت، سخن به میان می آورد؛ استعاره‌ای که هم به سخنان شیرین محبوب اشعار دارد و هم به معنای لب شیرین بت زیبارو در مقام بوسه است که در نگاه عرفانی تداعی گر هم نفس شدن و یکی شدن و یک‌هوا شدن با خواسته معشوق است. حافظ می گوید:

به جانت ای بت شیرین دهن که همچون شمع شبان تیره مرادم فنای خویشتن است
(حافظ ۱۳۸۵: ۲۲۹)

سخن مرشد واصل که خود مجذوب است، سالکان را نیز مجذوب و واله خواهد نمود. در نگاه امام خمینی موعظه صوفی و شیخ، در جذب سالک بی فایده است و برای وصول، چاره‌ای جز رفتن به درگاه بت عاشق‌پیشه نمی توان داشت. سخنی که از گرمای دل سوخته‌ای خارج شود، بر دیگران اثر خواهد داشت:

حال حاصل نشد از موعظه صوفی و شیخ رو به کوی صنمی واله و دیوانه کنم
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۵۸)

۵-۶. بت شیرین حرکات

محبوب نه تنها خوش روی و خوش بوی و نغزگفتار و شیرین دهان است بلکه شیرین حرکات نیز هست.

خیز و بالا بنما ای بت شیرین حرکات کز سر جان و جهان دست‌فشان برخیزم
(حافظ ۱۳۸۵: ۴۲۴)

بت شیرین حرکات، استعاره از حق تعالی در جلوه جمالی است. معشوق با الطاف و تجلیات جمالی خویش عاشق را در جریان سیر و سلوک یاری می کند. سالک با مشاهده جذبه‌هایی که از سوی حق دریافت می کند به دیدار حضرت دوست مشتاق شده و هر دم به این شوق وصال افزوده می شود.

چارده ساله بتی چابک شیرین دارم که به جان حلقه به گوش است مه چاردهش
(حافظ ۱۳۸۵: ۳۸۹)

محبوب چهارده ساله ای دارم که شیرین حرکات است. ماه شب چهاردهم از دل و جان غلام حلقه به گوش و در خدمت محبوب من است (جلالیان ۱۳۷۹ ج ۳: ۱۵۲۴). در بیت مذکور، حضرت معشوق را به معشوقه های مجازی که در چهارده سالگی از نشاط و طراوت خاصی برخوردارند تشبیه کرده و می گوید: معشوق من در طراوت منظر و جمال و کمال، بی مانند است. ماه شب چهاردهم که در نهایت دلربایی و کمال است غلام حلقه به گوش اوست. کنایه از اینکه آن طور که من او را می بینم هیچ مظهر جمالی نمی تواند در برابر او خودنمایی کند (سعادت پرور ۱۳۸۲ ج ۶: ۳۴۰-۳۳۹).

۶-۶. بت ترسا

نغز گفت آن بت ترسابچه باده پرست شادی روی کسی خور که صفایی دارد
(حافظ ۱۳۸۵: ۲۷۷)

ترسابچه، مرشد کاملی است که در ولایت معنوی، نسبت او به کاملی دیگر می رسد که وی دارای صفت تجرد و انقطاع و ترسایی است و نسبت آن کامل به کامل دیگر می رسد تا اینکه سلسله به پیامبر اکرم ختم شود (فیض کاشانی ۱۳۸۱ ج ۱: ۲۱۱). ترسایی به معنای مسیحی بودن در اشعار عرفانی فارسی که به آن ها قلندریات نیز می گویند بسیار ذکر شده است. در این گونه اشعار (که بی تأثیر از حکایت های عشق مسلمانان به زیارویان ترسا نیست) دل باختن به ترسایان و گوش دادن به سخنان ترسابچگان، به معنای خارج شدن از دین نیست بلکه به معنای خروج از ظاهر دین و ورود به جنبه جمالی و زیبایی های دین است. «شادی خوردن» رسمی در بین عیاران بوده است بدین صورت که فردی که تازه به گروه آنان می پیوسته از جای خود برمی خاسته و با استجازه استاد، قدح شراب را یک باره می نوشیده است. عیاران موظف بودند که مطیع استاد خود باشند. در اینجا مراد از شادی خوردن، متابعت تام از مرشد است؛ بنابراین معنای این بیت حافظ از نگاه عرفانی چنین خواهد بود: مرشد کاملی که از ظاهر دین گذر کرده و در بند تأیید و تکذیب دیگران نیست چه خوش گفته است که اگر استاد اهل جذبه و صفایی یافتی تمام گفته های او را بدون چون و چرا یک باره بپذیر.

امام خمینی نیز در دوگانه صوفی - که شیخ سلوک یافته؛ اما بدون جذبه در بدایت سیر است - و مجذوبی که از او تحت عنوان قلندرانه «درویش» یاد می کند، کلام درویش را شایسته اخذ دانسته و معتقد است او بتی است که محرم اسرار است و باید از دست او باده گرفت و مطیع محض او بود:

طرب ساغر درویش نفهمد صوفی باده از دست بتی گیر که محرم باشد
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۸۶)

گاه این فرمان برداری از بت با خواست و اراده است؛ آن چنان که حافظ می گوید:

به تخت گل بنشانم بتی چو سلطانی ز سنبل و سمنش ساز طوق و یاره کنم
(حافظ ۱۳۸۵: ۴۳۴)

و نیز:

بتا چون غمزات ناوک فشاند دل مجروح من پیشش سپر باد
(حافظ ۱۳۸۵: ۲۶۴)

و در مراتب بالاتر سلوکی، فرمان برداری از بت، ناخواسته و به سبب اسیر شدن به زیبایی های زلف بت است:

من کی آزاد شوم از غم دل چون هر دم هندوی زلف بتی حلقه کند در گوشم
(حافظ ۱۳۸۵: ۴۲۶)

در این بیت، هندوی زلف به معنای سیاهی زلف و استعاره از اسماء الحسنی است. مجموعاً معنای این بیت این گونه خواهد شد که مرا در هر آئی یکی از اسماء الله اسیر زیبایی شان می کند و بنابراین یارای رهایی از غم آن محبوب برایم میسر نخواهد شد. پاره ای از صوفیان گفته اند زلف یعنی تجلی جلالی در صور مجالی جسمانی (نوربخش ۱۳۶۶ ج ۱: ۵۳).

از همین رهگذر است که امام خمینی اسیر شدن در دام بت و زیبایی های او را مانند بی خواب شدن به سبب عاشق گردیدن می داند:

خوابم ربود آن بت دلدار تا به صبح چون مرغ حق ز عشق ندا تا سحر زدم
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۴۱)

شاعران عارف از این اسیر شدن در دام بت تحت عنوان «بت پرستی» یاد می کنند.
حافظ می گوید:

دوش آن صنم چه خوش گفت در مجلس مغانم با کافران چه کارت گرت بت نمی پرستی
(حافظ ۱۳۸۵: ۴۹۵)

صنم، مترادف بت است که در نزد صوفیه به دو صورت استفاده می شود: یکی حجابی که مانع سلوک است و دیگری مظهر حق. مغان به معنای پیشوایان دین زردشتی و در اصل طایفه ای از ماد بودند که مقام روحانیت، مخصوص آن ها بود. مغ در ادبیات عرفانی به معنای پیر می فروش است؛ به این جهت که در قدیم شراب ناب را از دکان ها و خانه های مجوسان تهیه می کردند. منظور از پیر می فروش، قطب و مرشد، عارف کامل و همچنین مقام بی خودی است؛ به این دلیل که عارف کامل، سالک را می ناب می دهد. کافر در اصطلاح عرفانی به دو گونه تعبیر شده است: یکی به معنای صاحب مقام تفرقه و کسی که از جمع به فرق آمده و معنای دیگر آن عبارت است از کسی که از حق غافل شده و دلش نمی تواند حقیقت را دریافت کند (سجادی ۱۳۸۳: ۶۴۹). همچنین گبر و کافر به معنای کسی است که از ماسوی الله روی گردانیده و موحد و یکرنگ است (همدانی ۱۳۷۳: ۹۱). شبستری معتقد است که بت پرستی در واقع پرستش حقیقتی است که بت، مظهر آن است و اطلاق شرک بر بت پرستی تا زمانی است که از بت، شکل ظاهری آن در نظر گرفته شود. به باور این گروه، بت هم آفریده حق بوده و آفریده حق هرچه باشد نکوست و مظهر حق است و مظاهر حق هرچه باشد قابل پرستش است (نادرعلی ۱۳۹۷: ۶۵-۱۴۵)؛ بنابراین بت پرستی در ادبیات عرفانی معنایی متناقض با شرک دارد.

امام خمینی از منظری دیگر بت پرستی را ماندن در ظاهر شریعت می داند و به سوی کعبه رفتن را عبارت از بندگی و اسیر محبوب شدن. از همین روست که امام خمینی دست کشیدن از این بت پرستی را به عنوان بشارت مطرح می کند:

بشارت باد خاصان حرم را که قصد کعبه دارد بت پرستی
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۳۰۹)

به هر حال عامل بت پرست شدن دلربا بودن بت چینی است. آن چنان که حافظ می گوید:
بت چینی عدوی دین و دل هاست خداوند دل و دینم نگه دار
(حافظ ۱۳۸۵: ۳۵۹)

صفت چینی برای بت در مفهوم خوش بویی و خوش رویی است؛ بدان جهت که چین، سرزمینی است که مشک و زیارویان آن مشهور است. ضمن اینکه چین از دیرباز به صورتگری مشهور بوده است. مراد از بت چینی، عالم ارواح است؛ چون مخلوقات آن عالم، روحانیان و حور هستند و وجه شباهت چین به عالم ارواح در زیبایی است. جلوه جمال معشوق ازل - که از آن به بت چینی تعبیر شده است - دل عاشق را ربوده و او را به عالمی فراتر از ضوابط و آداب دین می برد که ندیدن سر و دستار و رقصیدن مست و هشیار، نشانه سیر در آن عالم است (استعلامی ۱۳۸۲ ج ۱: ۶۴۹-۶۴۸).

۶-۷. بت جفاپیشه

من و شمع صبحگاهی سزد ار بهم بگریم که بسوختیم و از ما بت ما فراغ دارد
(حافظ ۱۳۸۵: ۲۷۳)

شمع صبحگاهی به معنای شمع‌ای که تمام شده و سوخته است. در شب فراق معشوق، من و شمع هر دو سوخته ایم و در هنگام صبح باید برای یکدیگر بگریم که معشوق هرگز به یاد ما نبود (استعلامی ۱۳۸۲ ج ۱: ۳۵۳). می توان در معنای بیت مذکور چنین گفت که سالک از فراق محبوبش می نالد و از اینکه برای مدتی جذبه و کششی از سوی حق دریافت نکرده بر حال خود گریان است. به تعبیر دیگر گاهی سالک برای غفلت خویش از بت محبوبش می گرید، گاهی گریه او ناشی از شور و اشتیاق نسبت به بت زیارویی است که با صفات جمالی خویش بر او ظاهر شده است و گاهی نیز گریه او از ظهور صفات جلالی بت سنگدلی است که باعث شده سالک احساس کند بت محبوب او را به حال خود وا گذاشته است. به عبارتی وجه شبه محبوب ازلی با بت در این بیت حافظ بی توجهی به مرید خویش است؛ همان طور که بت، سنگدل است و هیچ واکنشی به اظهار خاکساری پرستندگان خویش ندارد.

گاه به خصوص در مقام تسلیم، سالکان الی الله به جای آنکه به صفات جمالی خدای متعال نواخته شوند با صفات جلالی او روبرو می شوند تا مقام تسلیم و رضا در آن‌ها نهاده شود و به تعبیر باباطاهر عریان، به مقامی برسند که بتوانند ادعا کنند:

من از درمان و درد و وصل و هجران پسندم آنچه را جانان پسندد
(باباطاهر عریان ۱۳۵۵: ۷۰)

قهر معشوق و نازکشی عاشق، سنتی دیرینه در سیر و سلوک معنوی است. عبودیت، این چنین اقتضا دارد که سالکان الی الله به آنچه محبوب بر ایشان می پسندد صبر کنند. امام خمینی این مقام تسلیم در برابر جلال بت را چنین به تصویر می کشد:

در میکده با می‌زدگان بی‌هش و مستیم در بتکده با بت‌زده هم عهد چو مریدم
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۶۳)

۷. بت در معنای مذموم

چنانکه پیش‌تر اشاره شد، در اشعار عارفانی همچون حافظ و امام خمینی، گاه بت در معنای مذموم به کار رفته است. از آنجاکه بت در این معنا، مفهومی عرفانی ندارد و عموماً به معنای آن چیزی است که در مقابل حق تعالی قرار می‌گیرد، تنها به ذکر گذرای این موارد اکتفا می‌کنیم:

بیفشان زلف و صوفی را به پابازی و رقص آور که از هر رقعۀ دلکش هزاران بت بیفشانی
(حافظ ۱۳۸۵: ۵۲۹)

ای معشوق! زلف پیچیده خود را پریشان کن و صوفی را به وجد و رقص آور تا از هر وصلۀ خرقه او هزاران بت غرور و ریا بیفتد؛ ای معشوق! اگر زیباییات را جلوه گر شوی، همه، حتی صوفی ریاکار مغرور، عاشق تو خواهند شد (باقریان موحد ۱۳۹۴: ۵۰۱).

خدا زان خرقه بیزارست صدبار که صد بت باشدش در آستینی
(حافظ ۱۳۸۵: ۵۳۵)

در این شعر هم بت در آستین داشتن کنایه از تزویر نمودن است.

خواستم بر گنم از کعبه دل هر چه بت است تا بر دوست مکرّم شوم اما نشدم
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۴۵)

امام، ماندن در وادی عقل و استدلال صرف و بار نیافتن به هستی عشق را نیز ماندن در
بت خانه و صنم خانه قلمداد می کند:

خرم آن روز که ما عاکف میخانه شویم از کف عقل برون جسته و دیوانه شویم
بشکنیم آینه فلسفه و عرفان را از صنم خانه این قافله بیگانه شویم
(امام خمینی ۱۳۸۹: ۱۷۰)

نتیجه گیری

عارفان شخصیتی ضد دین ندارند؛ اما بنایشان مبارزه با ظاهرگرایی در دین است. اگر در اشعار عرفانی حافظ و امام خمینی با تعبیرات متناقض با اعتقادات یا احکام یا اخلاقیات دینی برخورد می کنیم، پاره ای از این تناقضات، طعنه به دین ورزی های ریاکارانه است. اثبات این فرضیه که عارفان در ادبیات منظوم عرفانی خویش، حقیقت و مجاز را به گونه ای دیگر تصویر می کنند، این مطلب را می رساند که بت در مورد خدا حقیقت و در مورد سایر زیارویان و نازکنندگان عالم، مجاز است. خدا از آن جهت که صاحب صفات و اسماء جمالی است، بت زیاروست و از آن جهت که در مقام جلال و استغنا، با ماسوی الله قاهرانه برخورد می کند بت سنگدل است. بت در اشعار حافظ و امام خمینی تعبیرات وصفی دیگری نیز دارد که هر یک بیانگر نحوه ای از تجلی خداست. اطلاق بت به مرشد واصل نیز بدان جهت که مجلای همین تجلی است در بعضی از اشعار وجود دارد. در اشعار حافظ و امام خمینی گاهی بت در معنای منفی و مذموم مثل نفسانیت نیز آمده است؛ آن چنان که بتکده و صنم خانه نیز با آنکه در شعر عرفانی عموماً به معنای افق وحدت در وادی عشقند، گاهی در معنای حجاب ظلمانی و نورانی در اشعار حافظ و امام خمینی ذکر شده اند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵) **الإشارات والتنبیهات**. قم: نشر البلاغة، چاپ اول.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۰۹ ق) **إقبال الأعمال** (ط - القدیمة)، تهران: دار

- الکتب الإسلامیه، چاپ دوم.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ ق) **لسان العرب**، با تصحیح جمال الدین میردامادی، بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، چاپ سوم.
 - ابوحامد غزالی، محمد. (بی تا) **احیاء علوم الدین**، با تصحیح: عبدالرحیم حافظ عراقی، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ اول.
 - ازهری، ابی منصور محمد بن أحمد. (۲۰۰۱) **تهذیب اللغة**، با اشراف محمد عوض مرعب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
 - استعلامی، محمد. (۱۳۸۲) **درس حافظ**، تهران: سخن، چاپ اول.
 - امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۹) **دیوان امام**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم.
 - _____. (۱۴۱۶ ق) **شرح دعاء السحر**، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
 - انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۸۲) **مناجات نامه خواجه عبدالله انصاری**، با تصحیح محمد حمصیان، کرمان: انتشارات خدمات فرهنگی کرمان، چاپ اول.
 - باباطاهر عریان. (۱۳۵۵) **دیوان باباطاهر**، با تصحیح وحید دستگردی، تهران: امیرکبیر، چاپ یازدهم.
 - باقریان موحد، رضا. (۱۳۹۴) **شرح عرفانی دیوان حافظ: بر اساس نسخه دکتر قاسم غنی و محمد قزوینی**، قم: کومه.
 - جلالیان، عبدالحسین. (۱۳۷۹) **شرح جلالی بر حافظ**، تهران: یزدان، چاپ اول.
 - حافظ، شمس الدین محمد. (۱۳۸۵) **دیوان حافظ**، تهران: زوار.
 - ختمی لاهوری، ابوالحسن عبدالرحمان. (۱۳۸۱) **شرح عرفانی غزل های حافظ**، با تصحیح و تعلیقات بهاء الدین خرمشاهی و دیگران، تهران: نشر قطره.
 - خرمشاهی، بهاء الدین. (۱۳۸۵) **حافظ نامه**، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
 - دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷) **لغت نامه دهخدا**، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
 - سجادی، جعفر. (۱۳۸۳) **فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی**، تهران: انتشارات طهوری، چاپ اول.

- سعادت پرور، علی. (۱۳۸۲) **جمال آفتاب**، تهران: احیاء کتاب، چاپ دوم.
- شبستری، محمود. (۱۳۹۳) **گلشن راز**، تهران: کتابخانه عصر هوشمندی، چاپ اول.
- شمس مغربی، محمد. (۱۳۵۸) **دیوان کامل شمس مغربی**، با تصحیح ابوطالب میر عابدینی، تهران: انتشارات زوار، چاپ اول.
- فیض کاشانی، محسن. (۱۳۸۱) **دیوان فیض کاشانی**، با تصحیح و شرح مصطفی فیض کاشانی، قم: اسوه، چاپ دوم.
- گوهرین، صادق. (۱۳۸۸) **شرح اصطلاحات تصوف**، تهران: زوار، چاپ دوم.
- لاهیجی، محمد. (۱۳۹۰) **مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز**، با تصحیح محمدرضا برزگر، تهران: زوار.
- المیر، محمد ابراهیم و مریم ترکاشوند. (بهار و تابستان ۱۳۹۳) «تأملی بر «صراط مستقیم» از منظر ابن عربی و برخی از شارحان نظریه‌های عرفانی او»، **ادیان و عرفان**، سال چهل و هفتم، شماره یکم.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۷) **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: وزارت ارشاد، چاپ اول.
- مصفی، ابوالفضل. (۱۳۶۹) **فرهنگ ده هزار واژه از دیوان حافظ**، تهران: پازنگ.
- مهرآیین، محمدحسین. (۱۳۸۴) **دیوان حافظ با شرح موجز سروده حافظ**، قم: برگ شقایق.
- نادرعلی، عادل. (۱۳۹۷) **شرح اصطلاحات عرفانی**، قم: آیت اشراق، چاپ اول.
- نوربخش، جواد. (۱۳۶۶) **فرهنگ نوربخش**، تهران: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی، چاپ اول.
- همدانی، علی بن شهاب‌الدین. (۱۳۷۳) **شرح مرادات حافظ**، با تحقیق ایرج گل‌سرخی، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- Al-Azhari, Abu Mansur. (2001) *Tahdhib al-Lughat* (The Concise Guide of Languages), Beirut: Darul Ehya at-Trath al-Arabi (Revival of Arabic heritage), First print. (In Persian)

-
- Al-Ghazali, Abu Hamid. (n.d.) *Ihya' ul Qulub*, Edited by Abdurrahim Hafez Eraghi, Beirut: Darolkotob Arabi Publications, First print. (In Arabic)
 - Ansari, Abdullah. (2003) *Munajat Namah*, Edited by Mohammad Homasian, Kerman: Cultural Services Publications, First print. (In Persian)
 - Baba Tahir. (1976) *Diwan Babatahir*, Edited by Vahid Dastgerdi, Tehran: Amir Kabir. 11th print. (In Persian)
 - Bagherian Movahhed, Reza. (2015) *Mystical description of The Divan of Hafez*, Qom: Kumeh. Dar al Fikr al Lubnani Publications, Third print. (In Persian)
 - Dehkhoda, Ali-Akbar. (1998) *Dehkhoda Dictionary*, Tehran: University of Tehran Press. (In Persian)
 - Este'lami, Mohammad. (2003) *Dars-e Hafiz* (Understanding Hafiz), Tehran: Sokhan, First print. (In Persian)
 - Fayze Kashani, Mohsen. (2002) *Divan of Fayze Kashani*, Edited by Mostafa Fayze Kashani, Qom: Osveah. Second print. (In Persian)
 - Gowharin, Sadeq. (2009) *Explanation of Sufism terms*, Tehran: Zavar. Second print. (In Persian)
 - Hafez, Shamsoddin Mohammad. (2006) *The Divan of Hafez*, Tehran: Zavar. (In Persian)
 - Hamedani, Ali ibn Shahabuddin. (1994) *Sharh-e Moradat-e Hafez* (Description of Hafez's Messages) researched by Iraj Golsorkhi, Tehran: Publications of the Ministry of Foreign Affairs. (In Persian)
 - Ibn - i sina. (1996) *Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics*, Qom: Al-Balagha Publications, First print. (In Arabic)
 - Ibn Manzur. (1993) *Lisan al-Arab*, edited by Jamaloddin Mirdamadi, Beirut (In Arabic)

- Ibn Tawus. (1998) *Iqbal al- A mal*, Tehran : Darolkotob Islamiyya, Second Print. (In Arabic)
- Jalalian, Abdulhussein. (2000) *Jalali's description of Hafez*, Tehran : Yazdan, First print. (In Persian)
- Kashani, Ezzoddin Mahmoud. (2015) *Misbah al- Hadaya and Miftah al- Kafayah*, Explained by Jalaluddin Homaei, Tehran : Sokhan. (In Arabic)
- Khatmi Lahori, Abulhassan Abdurrahman. (2002) *Mystical description of Hafez's ghazals*, Edited by Bahaedin Khoramshahi, et al, Tehran : Ghatreh. (In Persian)
- Khomeini, Ruhollah. (1995) *Sharh- e Doa- ye Sahar* (Commentaries on Sahar Prayer), Tehran : The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works (ICPIKW), First print. (In Persian)
- _____. (2010) *Divan- e Imam*, Tehran : The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works (ICPIKW), Third print. (In Persian)
- Khoramshahi, Bahaedin. (2007) *Hafeznameh*, Tehran : Elmi Fargangi Publications. (In Persian)
- Lahiji, Shaikh Asiri. (2011) *Mafatih ul Ejaz Fi Sharah Gulshan- e- Raaz*, edited by Mohammad- reza Barzegar, Tehran : Zavar. (In Persian)
- Maghrebi Tabrizi. (1979) *Divan- e Shams- e Maghrebi*, Tehran : Zavar. First print. (In Persian)
- Malmir, Mohammad Ebrahim and Maryam Tirkashvand. (2014) A reflection on "straight path" from the point of view of Ibn Arabi and some commentators of his mystical theories, *Journal of Adyan and Erfan* (Religind and Mysticism), Year 47. No. 1. (In Persian)
- Meraeen, Mohammad Hossein. (2015) *Divan Hafez with a brief description of his poems*, Qom : Barg- e Shaghayegh. (In Persian)

-
- Mosaffa, Abulfazl. (1990) *Dictionary of 10,000 words from Divan of Hafez*, Tehran : Pazhang. (In Persian)
 - Mostafavi, Hassan. (1988) *A research on the words of the Holy Qur' an*, Tehran : Ministry of Culture and Islamic Guidance, First print. (In Arabic)
 - Nader-Ali, Adel. (2018) *Description of Mystical Terms*, Qom : Ayat-e Eshragh, First print. (In Persian)
 - Nurbakhsh, Javad. (1987) *Nurbakhsh Dictionary*, Tehran : Nematollahi Khanqah Publications, First print. (In Persian)
 - Saadatparvar, Ali. (2003) *Jamal-e Aftab (The Beauty of the Sun)*, Ehya-ye Ketab, Second print. (In Persian)
 - Sajjadi, Jafar. (2004) *Dictionary of mystic terms and phrases*, Tehran : Tahoori Publishes, First print. (In Persian)
 - Shabestari, Mahmoud. (2014) *Golshan- e Raz (The Secret Rose Garden)*, Tehran : Asr-e Hushamandi, First print. (In Persian)

خواننده گرامی چنانچه مایل به اشتراک فصلنامه متین می باشید، پس از تکمیل برگه اشتراک آن را به ضمیمه اصل رسید بانکی برای مؤسسه چاپ و نشر عروج به آدرس: تهران، خیابان انقلاب، چهارراه کالج، پلاک ۸۸۶، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س) ارسال فرمایید.

تلفن: ۶۶۷۰۶۸۳۳، ۶۶۷۰۱۲۹۷ نامبر: ۶۶۷۱۲۲۱۱

خواهشمند است مبلغ اشتراک را به حساب سپهر صادرات به شماره ۰۱۰۲۰۷۰۵۳۸۰۰۲ به نام مؤسسه عروج واریز فرمایید.

هزینه اشتراک در تهران: ۶۰۰۰۰۰ ریال (یکسال چهار شماره)

هزینه اشتراک در شهرستان‌ها: ۶۴۰۰۰۰ ریال (یکسال: چهار شماره)

ضمناً جهت دریافت شماره قبلی فصلنامه می توانید با تلفن های مؤسسه عروج تماس حاصل فرمایید.

برگ اشتراک

نام خانوادگی: نام:

نام مؤسسه:

استان: شهرستان:

خیابان: کوچه:

پلاک: کدپستی:

مبلغ واریز شده: شماره رسید بانکی:

تاریخ رسید بانکی: تلفن تماس:

از ارسال وجه نقد خودداری فرمایید.

Interested Subscribers shall fill out the enclosed subscription form and along with remittance mail/fax it to Uruj printing and publishing

.office: No. 1430, opposite Tehran University, Enghelab Ave

Tel: 66706833, 66701297

Fax: 66712211

Subscriptionfee shall be made payable to current account No.

22765, Bank Tejarat, Kaalej branch (183), Uruj Institute.

Inside Tehran Rls 600000 (4 issues per year)

Outside Tehran Rls 640000 (4 issues per year)

Back Issues of Quarterly shall be dispatched upon demand.

Remittance Advice

Please return this form with your payment and ensure that all remittance is made payable to above address. Name and address of subscriber:

.....

.....

.... Tel:..... Area code:.....

Amount of RLs:

Receipt No/date:

Pazhuheshnameh Matin
Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution
Volume 24, Issue 94, Spring 2022

**Qualitative Evaluation of the Arabic Translation of Imam Khomeini's
Poems Based on the Theory of Andre Lefevre**
(Case Study: Divan of Imam Khomeini Translated by Mohammad Aladdin Mansour)

Ali Afzali¹

Akram Madani²

Abstract

Research Paper

Mysticism has an old connection with poetry and literature. Most of the renowned mystic figures are also famous in the sphere of poetry and literature. Since their works are adorned with the divine color of mysticism, they have left us a precious legacy of poetry and literature. The present study is based on a descriptive analytical method to study the Arabic translation of Imam Khomeini's Divan of Poetry by Mohammad Aladdin Mansour with the focus on the seven patterns of Andre Lefevre. Attempts have been made to evaluate the quality of this translation to show the spiritual and literary status of the Imam and reveal his mystical thought for the readers. Since the mystical terms and concepts are very frequent in Imam's lyrics and the understanding of his mystical poems is difficult, the translation of these poems into Arabic requires the translator's high expertise and information in both languages, i.e. the origin and destination. The results of this study showed that the Arabic translation of Imam Khomeini's poems has a convergence with literal, metrical, phonemic, interpretive, and rhythmic translations, while the approach of blank verse poetry in Arabic translation is by no means compatible with the original Persian version.

Keywords: Imam Khomeini, Divan of Imam Khomeini, Mohammad Aladdin Mansour, Andre Lefevre, evaluation, Arabic translation

1. Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran, (Corresponding Author)
Email: ali.afzali@ut.ac.ir

2. PhD Student, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Tehran, Iran,
Email: madani58@ut.ac.ir

Pazhuheshnameh Matin
Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution
Volume 24, Issue 94, Spring 2022

A Study of the Defect in the Intention of Prayers and Its Relations with the Rule of “No Resumption” Based on Imam Khomeini’s Approach

Farahnaz Afzali Qadiri¹

Abstract

Research Paper

The daily prayer is a contractual composite with several parts and conditions, some of which are pillars and some not. Intention is one of the pillars of the daily prayers. Defect in the intention is sometimes related to the prayer as a whole and sometimes it is related to its constituting parts only. The main objective of this article is to study the viewpoints of some jurisprudents and Imam Khomeini regarding the role of intention in prayers. Analytical-descriptive method has been used in this research. The main question of this research is as follows: What is the relationship between any defect in the intention of prayers and its invalidity? The findings of the research show that intention means “the performance of the prayers with the purpose of saying it and performing its constituting parts which follows the will to say the prayers”. Any defect in the intention of the prayer itself, leads to its invalidity. Regarding the constituting parts of the prayers, if the worshipper at the time of deciding to say the prayers decides to perform its constituting parts, the constituting parts will be parts of his mission, otherwise, they will not be parts of the prayers and the prayers will be invalid. If defect in the intention is related to the parts that are pillars of the prayers, it will lead to its invalidity, but defect in the intention related to the parts that are not pillars, on the basis of the “rule of no resumption”, will not lead to the invalidity of the prayers, but invalidates that particular part and if possible its resumption is mandatory. But if the worshipper enters the next pillar of the prayers, on the basis of the said rule, it is not mandatory to compensate it and the prayers will be valid.

Keywords: Prayers, defect, pillar, prayers, Rule of No Resumption, purpose, intention.

1. Assistant Professor, Department of the Sources of Islamic and Iranian Studies and Manuscripts, Tehran, Iran, E-mail: f-afzali@nlai.ir
ID= 0000-0001-5862-9723

Pazhuheshnameh Matin
Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution
Volume 24, Issue 94, Spring 2022

**Validation of Will in Realization of Signification Based on Approach of
Imam Khomeini to the Nature of Signification**

Reza Poorsedghi¹
Hossein Javar²

Abstract

Research Paper

The study of the relationship between speech and meaning has a serious impact on the finding of the manifestation and analysis of the coining of the word. One of the controversial issues in this regard is that verbal signification is a factor of the speaker's will. For instance, if the speakers utters a word in sleep, does it connote to its meaning, or, just by hearing a word, although there is no will to make the listener understand its meaning, signification is formed? Avicenna (Abu Ali Sina) argues that signification is a factor of the will that has been criticized by scholars. There are two claims to prove his argument. First, coining for a speech that is not meant by the speaker is invalid. Hence the coiner has coined the word only for the meaning of what he intends. Second, will is effective in the signification of the truth. Hence, without will, signification does not hold true. However, both the arguments have been questioned by some scholars. The present study is an attempt to explain and critically study the main controversy with emphasis on the nature of signification and its commitment to knowledge based on Imam Khomeini's viewpoint about signification. The findings of the study show that Avicenna's argument is valid.

Keywords: Signification, verbal signification, signifier, signified, perceived signification, confirmed signification, will.

1. PhD Student, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran, (Corresponding Author), Email: rezapoorsedghi@gmail.com

2. Assistant Professor, Faculty of Law, College of Farabi, the University of Tehran, Tehran, Iran, Email: hjavar@ut.ac.ir

Pazhuheshnameh Matin

Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution

Volume 24, Issue 94, Spring 2022

**A Study of the Guardianship of the Guardian in the Matter of Minor Girl
or Minor Boy's Marriage Based on an Approach to Imam Khomeini's
Viewpoints**

Mohammadhasan Haeri¹

Marzieh Zareh²

Fatemeh Najibzadeh³

Abstract

Research Paper

The issue of guardianship of a minor boy or girl is one of the most important issues in the field of will and testament. If the minors' father and paternal grandfather are alive, their authority is in the hands of the father or paternal grandfather, and their guardianship is based on sharia and divine law. If the death of the father or paternal grandfather is imminent, they can appoint someone in their will to take care of the affairs of the minors. The affairs that may be related to the minor boy or girl include their caretaking and upbringing management of their property, marriage and divorce. In this article, using descriptive-analytical method and collecting the necessary data from library-documentary sources, attempts have been made to examine the guardianship of the testamentary guardian regarding the marriage of minor boy and minor girl an approach to Imam Khomeini and famous jurists' viewpoints. Imam Khomeini argues that the testamentary guardian does not enjoy the guardianship regarding the minor's marriage. But, there are other jurisprudents who argue that if the testator explicitly mentions the issue of the minor's marriage in his will, the testamentary guardian enjoys the right to get the minors married.

Keywords: Guardianship, testament, testamentary guardian, testator, minor boy, minor girl, marriage, Imam Khomein.

1. Professor, Department of Jurisprudence and Principles of Islamic Law, Shahid Motahari Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran, (Corresponding Author), Email: haeri-m@um.ac.ir

2. MA (Jurisprudence and Principles of Islamic Law), Shahid Motahari Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran,
Email: zare73@chmail.ir

3. PhD Student (Jurisprudence and Principles of Islamic Law), Shahid Motahari Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran, Email: fatemehnajibzadeh@yahoo.com

Pazhuheshnameh Matin
Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution
Volume 24, Issue 94, Spring 2022

**Factors Responsible for Women's Attraction to the People's Mojahedin
Organization of Iran (1981-1988)**

Seyyed Mahmood Sadat Bidgoli¹

Maryam Fattahi²

Abstract

Research Paper

Mohammad Hanif-Nejad, Saeed Mohsen and Asghar Badiadzadegan founded the People's Mujahedin Organization in 1965. The name of this organization was the People's Mujahedin Movement. In the early stages, the organization was opposed to the recruitment of women; but from 1969 on, women's recruitment was approved as a security cover against the Iranian Intelligence and Security Organization (SAVAK) as well as a measure not to lag behind the political competitors. With the victory of the Islamic Revolution, the organization was able to attract some Muslim women and girls who had a sense of responsibility towards the revolution and their society. The objective of this article is to investigate how women were attracted to and recruited by the People's Mujahedin Organization from 1979 to 1981. The findings of the research show that the People's Mujahedin was able to attract a number of girls and women by publishing pamphlets, statements, carrying out activities in universities and schools, as well as publishing their viewpoints in the *Mujahed* magazine. The attraction of women to the organization was not only the product of their activities, but the weak performance of rival Islamic parties was also considered as another factor responsible for the women's interest in joining the organization.

Keywords: People's Mojahedin Organization of Iran, political phase, Islamic Republic Party, Women, Political participation.

1. Assistant Professor, Department of History, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran, (Corresponding Author), Email: sadat@ri-khomeini.ac.ir

2. MA Student, Department of History, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran, Email: maryam.fattahi.za@gmail.com

Pazhuheshnameh Matin

Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution

Volume 24, Issue 94, Spring 2022

**Explaining the Semiotic Approach of Imam Khomeini to the Universe and
Inference of Its Educational Connotations**

Akbar Salehi¹

Faramarz Mohammadi Pouya²

Sina Torkashvand³

Abstract

Research Paper

The objective of the present study is to explain the inference of educational connotations of Imam Khomeini's semiotic approach to the universe. The semiotic approach to the universe from the Islamic point of view is based on the assumption that all phenomena of the universe have an ultimate existential origin and source that end in a divine source. This approach lends itself to thoughtful research in Imam Khomeini's viewpoint. In the present article, first, detailed explanation of the principles of semiotic approach to the universe in Imam Khomeini's viewpoint is explained, and, then their educational connotations are inferred. The method employed in the present study is descriptive-analytical. The descriptive-analytical method was used to answer the first question and practical analogy was used to answer the second question. The results showed that Imam Khomeini has a semiotic approach to the universe and some educational connotations can be inferred from it, which include the followings: Compatibility of semiotic approach with human rationality, rational relationship of sciences with semiotic approach, moral and axiological relationship between sciences and semiotic approach, the requirements of correct scientific orientation, and, finally the principle of confrontation and interaction of morality and reason and practice.

Keywords: Imam Khomeini, education, teacher-student interactions, educational connotations, semiotic approach, principles.

1. Associate Professor, Department of Philosophy of Education, Faculty of Education and Psychology, University of Kharazmi, Tehran, Iran (corresponding author), Email: salehihidji2@yahoo.com

2. Assistant Professor, Department of Philosophy of Education, Faculty of Literature and Humanities, Bu Ali Sina University, Hamadan, Iran, Email: muhammadipouya@yahoo.com

3. PhD, Department of Philosophy of Education, Faculty of Education and Psychology, University of Kharazmi, Tehran, Iran, Email: sina.torkashvand663@gmail.com

Pazhuheshnameh Matin
Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution
Volume 24, Issue 94, Spring 2022

Meaning of the Metaphor of “Idol” in the Mystical Poems of Hafez and Imam Khomeini

Adel Meghdadian¹
Meisam Hanifi²
Moslem Mahmoodi³

Abstract

Research Paper

One of the mystical metaphors in the poems of mystical poets is the comparison of the word and meaning of idol with Almighty God. Several aspects can be found in this metaphor: First, an aesthetic look at the idol; an idol is an adorable beauty that possesses everything that deserves its perfection. The second is the glorifying approach to the idol. In this sense, the idol is the coquettish beloved, who is gentle and careless and indifferent to his own lovers. The Idol is also a stonehearted beloved, who, of course, apparently ignores the enthusiasts for their own interests. The description of Almighty God with the word idol is in clear contradiction with the belief system of Islam. What do mystics such as Hafiz and Imam Khomeini mean by idol and attributes and manifestations attributed to him regarding God? The hypothesis of this research is that, regardless of the negative meaning of the idol, which is rarely reflected in the works of these two figures, in their mystical view, the idol regarding the Almighty God is the truth and regarding the idol that the pagans adorn and worship is figurative.

Keywords: Idol, metaphor, mystical poetry, truth and figurative, Hafez, Imam Khomeini.

1. Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Ahlul Bayt International University, Tehran, Iran, (corresponding author), Email: meghdadiyan@abu.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Ahlul Bayt International University, Tehran, Iran, Email: hanifi@abu.ac.ir

3. MA Islamic mysticism from Ahlul Bayt International University, Tehran, Iran, Email: moslemmahmoodi@abu.ac.ir

Qualitative Evaluation of the Arabic Translation of Imam Khomeini's Poems Based on the Theory of Andre Lefevre
(Case Study: Divan of Imam Khomeini Translated by Mohammad Aladdin Mansour)
Ali Afzali, Akram Madani

1

A Study of the Defect in the Intention of Prayers and Its Relations with the Rule of "No Resumption" Based on Imam Khomeini's Approach
Farahnaz Afzali Qadii

31

Validation of Will in Realization of Signification Based on Approach of Imam Khomeini to the Nature of Signification
Reza Poorsedghi, Hossein Javar

57

A Study of the Guardianship of the Guardian in the Matter of Minor Girl or Minor Boy's Marriage Based on an Approach to Imam Khomeini's Viewpoints
Mohammadhasan Haeri, Marzieh Zareh, Fatemeh Najibzadeh

81

Factors Responsible for Women's Attraction to the People's Mojahedin Organization of Iran (1981-1988)
Seyyed Mahmood Sadat Bidgoli, Maryam Fattahi

107

Explaining the Semiotic Approach of Imam Khomeini to the Universe and Inference of Its Educational Connotations
Akbar Salehi, Faramarz Mohammadi Pouya, Sina Torkashvand

129

Meaning of the Metaphor of "Idol" in the Mystical Poems of Hafez and Imam Khomeini
Adel Meghdadian, Meisam Hanifi, Moslem Mahmoodi

155

English Abstracts of Essays

186

Grade: Scientific-Research grade based on the letter No. 3/4719 dated August 27 2008 issued by the Ministry of Science, Research and Technology/ having IF indexed by the ISC.

- **A Scientific-Research Journal**, Certificate No. 3/4719, dated August 27, 2007.
- **Proprietor:** The Research Institute of Imam Khomeini (RA) and Islamic Revolution
- **Managing Director:** Abbasali Rouhani
- **Editor-in-Chief:** Seyyed Mohammad Moosavi Bojnordi
- **Acting Editor-in-Chief:** Fatima Tabatabaie

Senior Editorial Board:

Habibi, Najaf-Qoli	Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Tehran University
Hazeri, Ali Mohammad	Professor, Department of Sociology, Tarbiyat Modarres University
Mehrpour, Hossein	Professor, Department of Law, Shahid Beheshti University
Mohaqq Damad, Mostafa	Professor, Department of Law, Shahid Beheshti University
Moosavi Bojnordi, Seyyed Mohammad	Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law and Imam Khomeini's Thought, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution
Tabatabai, Fatima	Professor, Department of Gnosticism, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution
Moosavi Jashni, Seyyed Sadreddin	Associate Professor, Department of Political Thought Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution

- **Executive Editor:** Seyedeh Shahnaz Hosseini
- **English Editor:** Seyyed Sadreddin Moosavi Jashni
- **Editor:** Seyedeh Shahnaz Hosseini
- **Layout:** Yousef Behrokh
- **Cover Designer:** Zahra Ghorbani
- **Lithography, Printing and Binding:** Oruj Publishers (No.1296, opposite Tehran University, Inqlab Avenue. Tel: 66404873)
- **Mail Address:** Postal Code 1815163111, shrine of Imam Khomeini, Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran-Qom Highway, Tehran, Iran.
- **Fax:** 55235661 **Tel:** 51085507
- **http:** mags.ri-khomeini.ac.ir **E-mail:** matin@ri-khomeini.ac.ir
- **Single Issue Price:** 100000 RIs

- Materials Included in Matin quarterly fail to necessarily express the viewpoints of the Research of Imam Khomeini (RA) and Islamic Revolution.
- Quotation of the Matin quarterlys contents has no legal prohibition provided the source is cited.

An Introduction to The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution

The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, affiliated to the Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, launched its academic activities in 1996 to study various aspects of Imam Khomeini's life and thought and the Islamic Revolution, to train researchers in these fields, and to present Rev. Imam's viewpoints and the Iranian Islamic Revolution in academic circles in Iran and abroad. Owing to its establishment to the efforts and far-sightedness of the late Hojjat-ul-Islam Hâj seyed Ahmad Khomeini, the institute was founded on the basis of the agreement No. 22/551, dated January 23, 1995 issued by the Expansion Council of the Ministry of Science, Research and Technology.

Objectives

- Undertaking research studies on Imam's thought and views and studying the Islamic Revolution and its associated fields
- Communicating with other internal and external research centers
- Holding national and international seminars and conferences on the topics relevant to its objectives.

Research Departments

The Institute has currently five research departments;
Department of Jurisprudence and Fundamentals of the Islamic Law;
Department of Islamic Gnosticism;
Department of Political Thought in Islam;
Department of History of the Islamic Revolution;
Department of Sociology of Revolution.

Student Admission

The Research Institute has admitted students to its MA. program in the fields of Jurisprudence and Fundamentals of the Islamic law, Sociology of the Islamic Revolution, Islamic Gnosticism, Political Thought in Islam and History of Islamic Revolution. The students are admitted through the state-run entrance exams every year.

Head office:

R.I. of Imam Khomeini (s) and the Islamic Revolution, Postal Code 1815163111, Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, shrine of Imam Khomeini, Tehran-Qom Highway, Tehran, Iran.