



پژوهشنامه
سال بیست و ششم / شماره ۱۰۳ / تابستان ۱۴۰۳
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
- **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
نجفقلی 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 مهر پور استاد گروه حقوق دانشگاه شهید بهشتی
سید صدرالدین موسوی جشنی دانشیار گروه اندیشه سیاسی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی
اسماعیل حسن زاده دانشیار گروه تاریخ دانشکده ادبیات دانشگاه الزهراء (س)
علی مرشدی زاد دانشیار گروه علوم سیاسی و مطالعات انقلاب اسلامی، دانشگاه شاهد
خوزه کوتیلاس دانشیار زبان فارسی و فرهنگ ایران، گروه مطالعات زبان‌های مدرن
النا دونایوا پژوهشگر ارشد مرکز ایران‌شناسی مؤسسه شرق‌شناسی آکادمی علوم روسیه
ماریا کامنوا پژوهشگر ارشد مرکز ایران‌شناسی مؤسسه شرق‌شناسی آکادمی علوم روسیه

- **مدیر اجرایی:** سیده شهناز حسینی
- **مترجم:** سید صدرالدین موسوی
- **ویراستاران:** سیده شهناز حسینی، اعظم سلیمانی
- **حروفچین و صفحه‌آرا:** یوسف بهرخ
- **طراح جلد:** زهرا قربانی
- **نشانی دفتر فصلنامه:** تهران، بزرگراه خلیج فارس، قبل از عوارضی، حرم مطهر امام خمینی (س)، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی
- **کد پستی:** ۱۸۱۵۱۶۳۱۱۱ - صندوق پستی: ۱۸۱۵۵/۱۳۴
- **دورنویس:** ۵۵۲۳۵۶۶۱ **تلفن:** ۵۱۰۸۵۵۰۷
- **وبسایت اینترنتی:** mags.ri-khomeini.ac.ir: **پست الکترونیکی:** matin@ri-khomeini.ac.ir
- مطالب مندرج در پژوهشنامه متین‌لرزمه‌ای 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 امام خمینی و تحقیق و بررسی درباره 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 ۲۰۰ کلمه و شامل موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج همراه با واژه‌های کلیدی (۵-۱۰ کلمه) تنظیم شود.
۶. معادل لاتین اسامی، مفاهیم و اصطلاحات مهم در پانویشت هر صفحه درج شود.
۷. در ارجاعات مربوط به امام خمینی حتماً از صحیفه امام به جای صحیفه نور و از کتاب‌های چاپ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام استفاده شود.
۸. برای ارجاع به منابع در داخل متن به صورت (نام مؤلف، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه) عمل شود به عنوان مثال: (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص. ۳۲۲).
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.
همین ترتیب در مورد کتب لاتین نیز رعایت گردد.
- محقق کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۴ ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، چاپ اول، ۱۳ جلدی.
 - Martin, E. (2011). Oxford Dictionary of Law. Oxford: Oxford University Press.

مقاله

- نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ انتشار). عنوان مقاله. نام نشریه، دوره (شماره)، صفحات.
- قاری سید فاطمی، سید محمد، نیکوئی، مجید (۱۳۹۶). حقوق طبیعی و حق طبیعی: تحلیل مفهومی و تکامل تاریخی. فصلنامه مطالعات حقوق عمومی، ۴۷(۳)، ۷۶۹-۷۴۷.
- <https://doi.org/10.22059/jplsq.2017.213929.1330>

پایان نامه

- نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ انتشار). عنوان پایان نامه، مقطع پایان نامه و رشته تحصیلی، نام دانشگاه، نام شهر، نام کشور.
- مرتضایی، محمد (۱۳۷۰). مفهوم صلح از دیدگاه اسلام. رساله دکتری، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، جمهوری اسلامی ایران.

نگارش آدرس کتابشناختی مقاله برگرفته از مجله الکترونیکی آنلاین (پیوسته):

- میربابایی، حامد (۱۳۹۶). ارتباطات سیاسی در عصر جهانی. به آدرس:

http://ertebatat.journals.isu.ac.ir/article_2098_e0a9ff0ef93bd1a3dfbb27fd84a481e5.pdf

فهرست مطالب

- ۱ خَلَل در وقوفین بارویکردی بر آرای امام خمینی^(ه) و تطبیق بر مذاهب اهل سنت
محسن اسماعیلی، محمد قدرتی
- ۲۹ نقد اقدامات شیخ صادق خلخالی در جریان مواجهه با بحران کردستان
حمید بصیرت منش، رسول صابر دمیرچی
- ۵۹ مبانی کلامی اخلاق در منظومه نظری امام خمینی^(ه)
فرانک بهمنی
- ۸۹ بررسی شناخت نفس و کارکردهای آن از دیدگاه امام خمینی^(ه)
(مطالعه‌ای کیفی مبتنی بر نظریه داده‌بنیاد)
ناهید زینی حسونند
- ۱۱۳ بازکاوی انتقادی شرط «تکلیف» در «مأمور» به معروف و «منهی» از منکر
باتکیه بر دیدگاه امام خمینی^(ه)
حسین سلطانی فرد، جواد سلطانی فرد، احمد محمدی
- ۱۴۱ تحلیل تقابل آنتاگونیستی سازمان مجاهدین خلق و جمهوری اسلامی ایران
علی‌اشرف نظری، رضا نظریپور
- ۱۷۲ چکیده مقالات به زبان انگلیسی



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

خلل در وقفین با رویکردی بر آرای امام خمینی (ره) و تطبیق بر مذاهب اهل سنت

محسن اسماعیلی^۱

Doi: 10.22034/matin.2022.282676.1876

محمد قدرتی^۲

مقاله پژوهشی

چکیده: پژوهش حاضر با هدف تحلیل و نقد دیدگاه فقهای امامیه با محوریت آرای امام خمینی و فقهای اهل سنت در خصوص خلل در وقفین (عرفات و مشعر) نگاشته شده و با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و ابزار از نوع کتابخانه‌ای به بررسی خلل و آسیب‌هایی که به اجزاء وقفین وارد می‌شود، پرداخته است. یافته‌های پژوهش بیانگر آن است که در فقه امامیه اگر خلل عمدی به نیت، زمان، مکان و کیفیت وقفین وارد شود، با توجه به اصل اولی، موجب بطلان وقفین و نهایتاً بطلان حج می‌شود، خواه خلل وارده نقیصه باشد، خواه زیاده؛ ولی در صورت معذور بودن در برخی از اجزای خللی به صحت وقفین و حج وارد نمی‌شود. در فقه اهل سنت نیز در وقوف عرفات هر گونه خلل عمدی به شرایط وقوف، موجب بطلان وقوف عرفات و حج می‌شود؛ ولی در وقوف مشعر به دلیل رکن نبودن آن، در صورت وارد شدن خلل عمدی یا سهوی موجب بطلان وقفین و حج نمی‌شود.

کلیدواژه‌ها: خلل، وقف، عرفات، مشعر، امام خمینی، مذاهب اهل سنت.

۱. دانشیار، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

E-mail: esmaeili1344@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق و اندیشه امام خمینی، پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی،

E-mail: mohamad.ghodrati1373@gmail.com

تهران، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۹/۱۱

در عرفات و مشعرالحرام است. وقوفین به معنای دو وقوف عرفات و مشعر است (فکری، ۱۳۹۳، ص. ۲۷۵).

۲-۲. عرفات

عَرَفَات، از ریشه عَرَفَ گرفته شده که مصدر آن عرفان و معرفت است (جوهری، ۱۳۹۹، ج ۴، ص. ۱۴۰۱) و بیانگر شناخت آثار اشیاء همراه با تفکر و تدبر است (زبیدی، ۱۴۰۸، ج ۲۴، ص. ۱۳۳). در نام‌گذاری سرزمین عرفات به این نام دلایل گوناگونی ذکر کرده‌اند:

۱. هنگامی که پیک وحی خداوند جبرئیل مناسک حج را در آنجا به ابراهیم^(ع) نشان داد، ابراهیم فرمود: «عرفت، عرفت» (شناختم - شناختم) لذا آنجا را عرفات گفتند.

۲. این داستان برای آدم^(ع) واقع شد.

۳. آدم^(ع) و حوا در آن سرزمین یکدیگر را پیدا کردند و شناختند.

۴. زوار خانه خدا در آنجا یکدیگر را می‌بینند و می‌شناسند.

۵. این سرزمین محیط بسیار آماده‌ای برای معرفت پروردگار و شناسایی ذات پاک اوست (حموی، ۱۹۹۵، ج ۴، ص. ۱۰۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص. ۶۰).

۲-۳. مشعر

مشعر بر وزن مفعول و از ماده شعور است که به معنای محل شعور و معرفت و آگاهی معنوی است و جمع آن مشاعر است که به محل عبادت گفته می‌شود (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص. ۳۴۸) همچنین به آن «مزدلفه» نیز می‌گویند که از «ازدلف» به معنای قرب و نزدیک شدن گرفته شده است و مردم در آنجا به هم نزدیک می‌شوند و «جمع» نیز می‌گویند، به سبب آنکه آدم^(ع) و حوا در آنجا اجتماع نمودند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص. ۶۱).

۲-۴. خلل

در لغت معانی مختلفی برای خلل از جمله فساد (جوهری، ۱۳۹۹، ج ۴، ص. ۱۶۸۷) و هن، نقص، اضطراب و شکاف بین دو چیز ذکر شده است (زبیدی، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ص. ۲۰۶). از دیدگاه امام خمینی این معانی، مصادیق خلل می‌باشند و معانی مختلفی برای خلل محسوب نمی‌شوند و

هرگاه در ماهیت ترکیبی اعم از حقیقی یا اعتباری چیزی ذکر شود، در آن خلل پیش می‌آید. به‌عنوان مثال، اگر ساختمانی را فرض کنیم که فسادى در آن یا در بدنه ساختمان یا از جهت عوارض دیگر وارد شود، دچار خلل شده است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۹).

۱-۴-۲. اقسام خلل

با توجه به دیدگاه امام خمینی در کتاب الخلل فی الصلاة خلل در وقوفین را با توجه به منشأ می‌توان این‌گونه تقسیم نمود:

۱. خلل عمدی که به سه دسته تقسیم می‌شود:

الف) خلل از روی علم و عمد خواه به نقیصه باشد یا به زیاده، موجب بطلان وقوفین و حج است.

ب) خلل از روی علم و عمد همراه با تقیه: خلل به خاطر خوف و اضطراب واقع می‌شود و شخص عمل را برخلاف واقع اتیان می‌کند؛ که بر مبنای رفع ادعائی جمیع آثار در فقره «ما اضطروا الیه» در حدیث رفع موجب بطلان نیست.

ج) خلل از روی علم و عمد همراه با اکراه که بر مبنای رفع ادعائی جمیع آثار در فقره «ما اکرهوا الیه» در حدیث رفع موجب بطلان نیست.

۲. خلل از روی جهل که به دو دسته تقسیم می‌شود:

الف) جهل قصوری: اخلال ناشی از جهل به حکم و موضوع در ارکان و غیر ارکان، اگر به سبب قصور باشد به دلیل رفع ادعائی جمیع آثار در فقره «ما لایعلمون» در حدیث رفع حکم به صحت وقوفین می‌شود.

ب) جهل تقصیری: شخص اگر در اتیان شرایط وقوفین علم اجمالی داشته باشد، امتنان حدیث رفع شامل او نمی‌شود (امام خمینی، ۱۳۷۸، صص. ۶۱-۱۵).

۲-۴-۲. خلل در وقوفین

خلل در وقوفین عبارت است از اخلال به چیزی که وجود یا عدم آن در وقوف عرفات

و مشعر معتبر است. به دلیل اینکه حج ماهیتی اعتباری است،^۱ می‌توان ادعا نمود مانند ساختمانی است که دارای ارکان و اجزاست و اگر خللی از جهت نقیصه در آن اتفاق افتد، طبق قاعده اولیه یعنی اشتغال یقینی برائت یقینی می‌طلبد، حکم به فساد آن می‌کند و در علم به حصول و یا شک در آن و یا بین ارکان و غیر ارکان فرقی نمی‌کند.

اگر دیدگاه امام خمینی در خلل فی الصلاة، در کلیه عبادات تعمیم داده شود، در وقوفین نیز می‌توان گفت از نظر ایشان زیاده موجب بطلان نیست؛ زیرا این زیاده به معنای زیاده در المأمور به بما أنه مأمور به نیست که قائل به امتناع آن شویم، بلکه به معنای زیاده در مصادیق ماهیت شرعیه مأمور به قطع نظر از امر است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۰).

به نظر می‌رسد خلل همان‌گونه که در نقیصه حاصل می‌گردد در زیاده نیز حاصل می‌شود، همان‌گونه که زیاده و نقیصه موجب بطلان نماز است؛ زیرا نماز از مهام امور است و شارع آن را مهندسی کرده است و با توجه به دلیل عقلایی نمی‌توان زیاده را موجب عدم بطلان نماز دانست. در وقوفین نیز اگر عمداً زیاده یا نقیصه در یکی از ارکان وقوفین به وجود آمد، خلل در حج به وجود می‌آید؛ زیرا حج پس از نماز و روزه و زکات و خمس جزء مهم‌ترین عبادات و فروع دین است. همان‌گونه که کلینی به طریق معتبر از امام صادق^(ع) روایت نموده که هر کس از دنیا رود و حجة الاسلام را به‌جا نیاورد، بدون اینکه او را حاجتی ضروری باشد یا آنکه به جهت بیمار شدن از آن بازماند یا آنکه پادشاهی از رفتن آن جلوگیری نماید، چنین کسی در حال مردن به یهودیت یا نصرانیت از دنیا خواهد رفت (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۸، ص ۲۲۴). از دیدگاه امام خمینی این روایت در اهمیت حج و وجوب آن کافی است (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص ۳). «حج یکی از ارکان دین است و از ضروریات آن به شمار می‌رود. ترك حج با اقرار به وجوب، یکی از گناهان کبیره و با انکار، موجب کفر است» (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص ۱).

اهمیت حج و نقش آن در سازندگی و تکامل انسان نیز به‌وضوح از قرآن کریم به

۱. به نظر می‌رسد ماهیت ترکیبی بر دو قسم است: ۱. ماهیت حقیقی: که عناصر این ماهیت بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند مانند ترکیب آب که از عناصری که بر هم فعل و انفعال دارند به وجود می‌آید؛ ۲. ماهیت اعتباری: در این نوع ماهیت ترکیبی میان افراد وجود ندارد فقط اجتماع در عناصر وجود دارد.

دست می‌آید: «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۹۷). در این آیه به کار بردن واژه «کفر» که همانند ایمان دارای مراحل و درجاتی است، برای کسی که حج را ترک می‌نماید بیانگر اهمیت این مسئله است؛ در حقیقت کسی که حج را ترک می‌نماید حق را پوشانده و با آن مخالفت نموده است (منتظری، ۱۳۸۳، ص. ۱۳۳؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۶، ص. ۲۱)؛ بنابراین در وقوفین نیز شارع آن را مهندسی کرده است و با توجه به دلیل عقلایی نمی‌توان زیاده از روی عمد را موجب عدم بطلان حج دانست و آن را از مصادیق مأموربه به حساب آورد.

۳. وقوف عرفات

از دیدگاه فقه امامیه در صحت وقوف عرفات رعایت مواردی لازم است که در چهار تقسیم‌بندی، بحث خلل در آن‌ها بررسی خواهد شد:

۳-۱. خلل در نیت

نیت یعنی خطور در ذهن و وجود ذهنی دادن برای عملی که شخص برای خداوند متعال می‌خواهد انجام دهد (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۳، ص. ۳۵۷). فقهای امامیه قائلند به اینکه نیت باید مشتمل بر قصد قربت باشد؛ یعنی عمل شخصی مورد قبول واقع می‌شود که فقط برای رضای خدا انجام شود. از دیدگاه امام خمینی در نیت، خلوص لازم است (امام خمینی، ۱۴۲۲، ص. ۹۸) یعنی اگر غیر از قصد خدایی در کار باشد و وقوف را عمداً برای ریا و تظاهر انجام دهد موجب خلل به شرایط وقوف و بطلان حج می‌شود (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۲۴۵).

از دیدگاه مالکیه و حنابله قصد وقوف و نیت در وقوف عرفات لازم است و اختلاف دو مذهب در وقوف شخص خواب و بی‌هوش است که از دیدگاه مالکیه صحیح است؛ ولی از دیدگاه حنابله صحیح نیست و به دلیل نداشتن عقل باعث خلل به یکی از شرایط انجام حج می‌شود (بهوتی، بی‌تا، ج ۲، ص. ۴۹۴؛ زحیلی، بی‌تا، ج ۳، ص. ۲۲۳۷؛ ابن قدامه، ۱۳۸۸، ج ۱، ص. ۳۷۲).

حنفیان نیت، علم و عقل را شرط وقوف نمی‌دانند و صرف حضور در عرفات را کافی می‌دانند (سابق، ۱۳۹۷، ج ۱، ص. ۷۱۹؛ جزیری، ۱۴۲۲، ج ۱، ص. ۵۹۷) و هر کسی که در عرفه

وقوف کند هر چند به صورت عبوری، خوابیده یا بی‌هوش باشد و نداند که آنجا عرفه است، آن وقوف را برای او کافی دانسته و خللی به آن وارد نمی‌دانند (سرخسی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۵۶؛ زحیلی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۲۳۷).

شافعیان نیز علم و قصد را شرط نمی‌دانند و از دیدگاه آنان آنچه در عرفات واجب است وقوف و حضور است با این شرط که اهلیت عبادت داشته باشد، یعنی شخص نباید دیوانه و مست و بی‌هوش باشد (زحیلی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۲۳۷؛ بجمیری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۳۱؛ جزیری، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۵۹۷؛ غزالی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۶۵۶؛ سابق، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۷۲۰).

۲-۳. خلل در محل وقوف

شخص باید مطمئن باشد محلی را که وقوف کرده سرزمین عرفات است. حدود عرفات چنانچه مورد اطمینان یا تأیید اهل محل باشد معتبر است (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص ۲۳۷)؛ بنابراین اگر شخص نسبت به محل وقوف علم و اطمینان داشت و از اهالی محل نیز پرسیده و تأیید نموده‌اند که مکان وقوف صحیح بوده، حج او صحیح است و خللی در وقوف وارد نشده است. ولی اگر در اثر فراموشی یا جهل به محل، وقوف را درک نکرد باید وقوف اضطراری را درک کند؛ ولی اگر عمداً وقوف اضطراری را درک نکرد، موجب خلل عمدی و بطلان حج می‌شود.

از دیدگاه مذاهب اربعه حجاج در هر جای عرفه می‌توانند وقوف کنند مگر در «بطن عرنه» که نباید وقوف نمایند و وقوف در آن موجب خلل در محل موقوف می‌شود؛ زیرا پیامبر^(ص) از آن نهی کرده و فرموده است: «کل عرفة موقوف و ارفعوا عن بطن عرنه»؛ «کل عرفة محل وقوف است و از «بطن عرنه» بپرهیزید» و همچنین وقوف قبل از عرفه مثلاً در «نمره» نیز کفایت نمی‌کند و موجب خلل و عدم درک موقوف می‌شود (نوی، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۰۶؛ زحیلی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۲۳۴). از دیدگاه مالکیه وقوف در بطن عرنه کفایت می‌کند و موجب خلل و بطلان حج نمی‌شود؛ ولی شخص باید کفاره (ابن عبدالبر، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۳۷۲).

۳-۳. خلل در وقت وقوف

در مبدأ وقوف نزد امامیه دو دیدگاه وجود دارد. دیدگاه اول: مبدأ وقوف زوال شمس است به این معنا که ابتدای شروع به زوال، ابتدای وقوف عرفات است (صدر، ۱۴۳۴، ج ۱۵، ص. ۴۳۹). دیدگاه دوم: وجوب وقوف بعد از زوال خورشید (به عنوان مثال، ۵ یا ۱۰ دقیقه بعد از زوال) است (نراقی، ۱۴۱۵، ج ۱۲، ص. ۲۲۰).

هر يك از وقوف در عرفات و مشعر دارای دو قسم است:

۱. وقوف اختیاری عرفات: از حدود ظهر تا غروب آفتاب است، که در حالت اختیار و التفات و تمکن وظیفه حاجی ادراک وقوف در آن وقت است.

۲. وقوف اضطراری عرفات: مقداری از غروب آفتاب تا طلوع فجر شب دهم ذی الحجه است. اگر وقوف به عرفات را به خاطر عذری مانند فراموشی و ضیق وقت از ظهر تا غروب ترك نماید، برای شخص کافی است که مقداری - هر چند اندک - از شب عید را ادراک نماید و این وقت (شب عید) وقت اضطراری عرفات است (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص. ۵۰۲) و اگر در اثر عجز یا نسیان و عوامل دیگر که عندالعرف و الشرع عذر محسوب می شوند نتواند وقت اختیاری را درک کند، می تواند به این وقت اضطراری اکتفا کند (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۲۳۷).

بنابراین لازم نیست شخص از ابتدای ظهر نهم در عرفات باشد، بلکه تأخیر آن تا نزدیک غروب اشکال ندارد و خللی به وقوف وارد نمی سازد؛ و شخص می تواند کمی قبل از مغرب خود را به عرفات برساند و نیت وقوف نماید و حج او صحیح است.

از دیدگاه مذاهب مالکیه، شافعیه و حنفیه وقت وقوف از زوال خورشید روز نهم ذی الحجه تا طلوع فجر روز بعد است (غزالی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص. ۶۵۶؛ کاسانی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص. ۱۲۵؛ نووی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص. ۹۷)؛ ولی از دیدگاه حنابله زمان وقوف عرفه از طلوع فجر روز عرفه تا طلوع فجر روز عید است (ابن قدامه، ۱۳۸۸، ج ۳، ص. ۳۷۲). از دیدگاه آنان اگر شخص سهواً وقوف عرفه را ترک کند، موجب خلل سهوی است؛ ولی با استناد به روایت پیامبر (ص) که فرموده اند: «الْحَجُّ عَرَفَةٌ» موجب بطلان حج می شود و شخص باید حج را اعاده کند و بقیه اعمال حج او تبدیل به عمره می شود (ابن رشد، ۱۴۲۵، ج ۲، ص. ۱۱۲).

۳-۴. خَلَل در کیفیت وقوف

وقوف در عرفات یعنی «حضور» به هر حالتی که باشد (شیری زنجانی، ۱۴۲۷، ص. ۱۹۰) وقوف رکنی عرفات مسمای وقوف است. به این معنا که بگویند مقداری در عرفات بوده است، حتی يك يا دو دقیقه؛ بنابراین اگر همین مقدار را بعد از ظهر روز نهم در عرفات باشد، حج او صحیح است (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۲۳۶؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۳، ص. ۳۳۱). از نظر برخی از فقها حضور در کل زمان عرفه احوط است (خویی، ۱۴۱۱، ص. ۱۵۵).

از دیدگاه فقهای امامیه، شخص خواه سواره باشد یا پیاده، نشسته باشد یا ایستاده یا در حال راه رفتن، خواب باشد یا بیدار، وقوف شخص صحیح است؛ ولی اگر در تمام مدت وقوف خواب یا بی‌هوش باشد وقوف او باطل است (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۲۳۵؛ خویی، ۱۴۱۱، ص. ۱۵۴؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۳، ص. ۳۳۱)؛ ولی اگر در اول وقت نیت کرده باشد و بعد از آن به خواب رود یا بی‌هوش شود مانعی ندارد (مرتضوی لنگرودی، ۱۴۲۳، ص. ۲۳۷) و خللی به وقوف او وارد نشده است.

برای وقوف در عرفات، مانند سایر اعمال حج - به جز طواف و نماز - وضو داشتن و پاک بودن از حیض و نفاس و جنابت لازم نیست (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۲۴۰)؛ بنابراین اگر بدن یا لباس محرم نجس شود، باید بدون تأخیر تطهیر کند؛ ولی نجس ماندن آن‌ها وقوف را باطل نمی‌کند.

به نظر می‌رسد دلیل بر این سخن پاسخ امام کاظم^(ع) به سؤال علی بن جعفر است که آیا مرد می‌تواند بدون وضو در عرفات وقوف نماید؟ ایشان فرموده‌اند: شایسته نیست مگر وضو داشته باشد (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۳، ص. ۵۵۵). «لایصلح» در متن روایت ظهور در وجوب ندارد و حمل بر مرجوحیت می‌شود.

از دیدگاه مذاهب، طهارت شرط وقوف نیست (ابن قدامه، ۱۳۸۸، ج ۳، ص. ۳۷۲؛ زحیلی، بی‌تا، ج ۳، ص. ۲۲۳۵) و وقوف شخص جنب و حائض صحیح است (ابن عبدالبر، ۱۴۲۱، ج ۴، ص. ۲۷۸؛ سرخسی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص. ۵۶) و طهارت از حدثین و نجاست بدن و لباس مستحب است (بهوتی، بی‌تا، ج ۲، ص. ۴۹۴).

علمای مذاهب اتفاق نظر دارند که وقوف در بخشی از زمین عرفه کفایت می‌کند حتی اگر لحظه‌ای کوتاه باشد. مقدار مورد نظر از وقوف، همان حضور او در عرفه در لحظه‌ای از

این زمان است که نسبت به بودن در آنجا آگاه یا ناآگاه، خوابیده یا بیدار، بی‌هوش یا مست یا مجنون باشد (زحیلی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۲۴؛ کاسانی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۱۲۷) مالکیه، مکث بعد از غروب خورشید در وقوف، یعنی استقرار و ماندن به قدر فاصله بین دو سجده به صورت ایستاده، نشسته یا سواره را واجب می‌دانند (دسوقی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۷) و اگر سواره باشد به خاطر مباحات و تعظیم حج، افضل می‌دانند (ابن عبدالبر، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۲۷۸).

۵-۳. ترک وقوف عرفات

اگر شخص از روی عمد و علم، وقوف رکنی را ترك کند؛ یعنی در هیچ جزء از ظهر تا مغرب در عرفات نباشد، موجب خلل عمدی است و حجتش باطل است و از دیدگاه امام برای او وقوف در شب عید که وقوف اضطراری است، کفایت نمی‌کند (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص ۲۳۶)؛ اما در مورد ترک وقوف عرفات قبل از غروب آفتاب سه دیدگاه را می‌توان بیان کرد:

۱. شخصی که قبل از غروب آفتاب عرفه را ترک کند بر او کفاره لازم است و به حج او خللی وارد نشده و صحیح است (جزیزی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۵۹۸) که حنفیه (زیلعی، ۱۳۱۳، ج ۲، ص ۲۷؛ سرخسی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۵۵)، حنابله (ابن تیمیه، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۶۰۴؛ بهوتی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۹۴) و امامیه بر این دیدگاه می‌باشند (خویی، ۱۴۱۱، ص ۱۵۴)؛ و به روایت ضریس کناسی از امام باقر^(ع) که قربانی و هجده روز روزه را بر چنین شخصی واجب دانسته و فرموده‌اند: «کسی که قبل از مغرب از عرفات به مشعر حرکت کرده است، در روز دهم باید شتری را به‌عنوان کفاره قربانی کند و اگر قدرت بر کفاره نداشت باید هجده روز روزه بگیرد چه در مکه باشد یا در شهر و وطنش» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۵۳۹) و نیز به روایتی که در خصوص ترک مناسک از ابن عباس نقل شده است: «کسی که چیزی از مناسک را فراموش کند یا ترک کند پس باید قربانی دهد» استناد نموده‌اند (مالک بن انس، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۵۳۹).

۲. وقوف عرفه تا غروب آفتاب مستحب است و در صورت ترک، خللی به وقوف او وارد نشده است و مستحب است که در صورت ترک فدیة دهد که شافعیه این دیدگاه را دارند (شربینی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۶۳) و به روایتی که عروة بن مضرس از پیامبر^(ص) نقل کرده

است: «من أدركَ معنا هذه الصلاةَ و أتى عرفاتَ قبل ذلكَ ليلاً أو نهاراً فقد تمَّ حجُّه و قضى تَفْتَهُ» استدلال می‌کنند (سرخسی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۵۷) از دیدگاه حنابله در منطوق روایت مذکور اشکالی نیست؛ ولی در اراده عموم از مفهوم آن اشکال وجود دارد؛ بنابراین استناد به آن را معتبر نمی‌دانند (ابن تیمیه، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۶۱۹).

۳. در صورت ترک عرفه قبل از غروب آفتاب به وقوف او خلل وارد شده و حج او صحیح نیست و باید دوباره به جا بیاید که مالکیه بر این دیدگاه می‌باشند (دسوقی، بی تا، ج ۲، ص ۴۵؛ ابن عبدالبر، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۲۷۸) و به روایت مالک بن انس «من لم يقف بعرفة من ليلة المزدلفة فقد فاته الحج» استدلال می‌کنند (۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۰۳).

۴. وقوف مشعر

از دیدگاه فقه امامیه در صحت وقوف مشعر رعایت مواردی لازم است که در ذیل چهار تقسیم‌بندی بحث خلل در آن‌ها بررسی خواهد شد:

۴-۱. خلل در نیت

فقه امامیه و مذاهب^۱: در این وقوف نیز چون عبادت خداوند است، شخص باید با نیت خالص از ریا و به دور از خودنمایی وقوف کند و الا حج او در صورت ریا کردن با عمد و علم، باطل خواهد شد (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۵)؛ ولی با توجه به اینکه فقهای مذاهب این وقوف را رکن نمی‌دانند، اگر شخص نیت خالص نداشته باشد موجب خلل به حج و بطلان آن نمی‌شود.

۴-۲. خلل در محل مشعر

شخص باید مطمئن باشد محلی را که وقوف کرده حدود^۲ مشعر است. حدود مشعر همانند عرفات چنانچه مورد اطمینان یا تأیید اهل محل باشد معتبر است (امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۵، ص ۱۳۹۲).

۱. با توجه به اینکه بحث آن در وقوف عرفات گذشت از تکرار آن خودداری می‌شود.

۲. حدود مشعر از مازمین تا حیاض و تا وادی محسر است.

۱۴۹-۱۴۸)؛ بنابراین اگر شخص در اثر فراموشی یا جهل به محل، وقوف را درک نکرد باید وقوف اضطراری را درک کند و اگر عمداً محل وقوف اضطراری را درک نکرد، خلل به حج او وارد شده است. اگر حج گزار عازم مشعر بود و از افرادی که آنجا بودند سؤال نمود و اطمینان پیدا کرد که مشعر است و نیت بیتوته و قصد وقوف کرد و پس از وقت اضطراری مشعر معلوم شد مشعر نبوده است، بنا بر نظر امام خمینی و اکثر فقها باید احتیاطاً این حج را تمام کند و بعد از آن، اعمال عمره مفرده انجام دهد و در صورت استقرار حج یا بقای استطاعت، سال بعد حج را اعاده کند (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۲۵۰).

به نظر می‌رسد از آنجایی که حج گزار اطمینان حاصل کرده و وقوف در غیر محل از روی عمد نبوده است و چنین شخص دارای عذر است، خللی وارد نشده است و حج او صحیح است و نیازی به اعاده حج و یا تمام کردن حج نیست و با استناد به دیدگاه امام خمینی در فقرات «مالایعلمون و خطا» حدیث رفع که ادعائاً جمیع آثار برداشته شده است، وقوف او صحیح است (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۱۷).

از دیدگاه مذاهب کل مزدلفه (مابین منی و عرفه) به غیر از بطن محسر (وادی بین منی و مزدلفه) محل وقوف است؛ بنابراین وقوف در هر بخشی از مزدلفه به جز وادی محسر، صحیح است. نزول و فرود آمدن در محسر از نظر حنفیه کراهت دارد؛ ولی اگر در آنجا وقوف کند، برای او کفایت می‌کند و موجب خلل به محل وقوف نمی‌شود. با استناد به این قول پیامبر (ص) صحیح است که می‌فرماید: «عرفات کلها موقف، إلا بطن عُرنة و مزدلفة کلها موقف إلا وادی محسر» کل عرفات محل وقوف است، به جز بطن عرنه و کل مزدلفه محل وقوف است به جز وادی محسر (کاسانی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص. ۱۳۶؛ زحیلی، بی تا، ج ۳، ص. ۲۲۴۷).

۳-۴. خلل در وقت وقوف

از دیدگاه امام خمینی «واجب است از طلوع صبح تا کمی قبل از طلوع آفتاب [حجاج] در مشعر بمانند، لکن تمام آن رکن نیست بلکه رکن، وقوف کمی از بین الطلوعین است، اگرچه به قدر یک دقیقه باشد؛ پس اگر کسی وقوف بین الطلوعین را یکسره ترک کند... حج او باطل خواهد شد» (۱۳۸۲، ص. ۲۴۶).

وقوف مشعر مانند وقوف عرفات دارای دو قسم است:

۱. وقوف اختیاری مشعر: از طلوع فجر صادق روز عید قربان، یعنی اول اذان صبح تا طلوع شمس.
 ۲. وقوف اضطراری مشعر: از آغاز طلوع آفتاب تا اول ظهر شرعی روز دهم است (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۲۴۷؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۶، ص. ۲۸۷)؛ بنابراین اگر شخص از روی اختیار و عمد وقت وقوف را ترک کند و خارج از اوقات بخواهد وقوف نماید موجب خلل به وقوف او می‌شود.
- فقه‌های اهل سنت دو دیدگاه دارند:

۱. دیدگاه حنفیه: وقوف مابین طلوع سپیده‌دم از روز نحر و طلوع خورشید است؛ زیرا پیامبر^(ص) در حدیث جابر^۱ قبل از طلوع خورشید از آنجا رفته است؛ بنابراین هر کس در آنجا قبل از طلوع خورشید یا بعد از طلوع خورشید وقوف کند، موجب خلل به وقت وقوف می‌شود و این وقوف برای شخص کفایت نمی‌کند و قدر واجب از آن یک لحظه و هر چند کم و اندک باشد (کاسانی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص. ۱۳۶؛ زحیلی، بی‌تا، ج ۳، ص. ۲۲۴۸).

۲. دیدگاه اکثریت: زمان وقوف همان شب است. از دیدگاه مالکیه زمان وقوف در هر بخشی از شب به اندازه بار سفر انداختن و نماز مغرب و عشاء و خوردن و آشامیدن چیزی است (ابن رشد، ۱۴۲۵، ج ۲، ص. ۱۱۵)؛ و از دیدگاه شافعیه وقت وقوف در مزدلفه بعد از نیمه‌شب است، پس هر کس در نیمه دوم شب در آنجا نباشد، موجب خلل به وقت وقوف است؛ ولی باعث خلل و بطلان حج نیست، بلکه برای جبران آن باید قربانی کند (بجیرمی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص. ۱۳۱). از دیدگاه حنابله میت و بیتوته در مزدلفه تا طلوع سپیده‌دم، واجب است؛ بنابراین اگر نماز صبح را در اول وقتش خواند، در مشعر الحرام وقوف کند و اگر بتواند از آن بالا برود، در غیر این صورت در کنار آن وقوف کند و ذکر خدا به جای آورد و دعا کند، بنا به این آیه شریفه:

۱. حدیث جابر: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى المزدلفة فصلى بها المغرب والعشاء بأذان واحد و أقامتین ولم یسبح بینهما شيئاً، ثم اضطجع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى طلع الفجر و صلى الفجر حين تبين له الصبح بأذان و إقامة، ثم ركب القصوى حتى أتى المشعر الحرام فاستقبل القبلة فدعا و كبره و هلله و وحده، فلم يزل واقفاً حتى أسفر جداً فدفع قبل أن تطلع الشمس».

«فَإِذَا أَفْضُتُمْ مِّنْ عَرَاقَاتٍ فَادْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ» و بنا به حدیث جابر که (پیامبر^(ص) به مشعرالحرام آمد و از آن بالا رفت و به درگاه خدا دعا کرد و لاله‌الاله و تکبیر خدا را گفت)، هر کس در مزدلفه بیتوته کند، رفتن قبل از نیمه‌شب برای او جایز نیست، پس اگر بعد از نیمه‌شب برود، خللی به حج او وارد نشده است و کفاره نیز ندارد (این قدامه، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۳۷۷؛ زحیلی، بی تا، ج ۳، ص ۲۲۴۸).

۴-۴. خلل در کیفیت وقوف

مشهور فقهای امامیه مبیت در شب عید را واجب نمی‌دانند و آن را احوط می‌دانند (صدر، ۱۴۳۴، ج ۱۵، ص ۴۳۹) و برخی نیز با استناد به روایت صحیحه معاویه بن عمار که از امام صادق^(ع) نقل کرده است: «در شب مشعر از حیاض که آخر مشعرالحرام است، تجاوز نکن» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۴، ص ۱۸) و همچنین روایت عبدالحمید بن ابی الدیلم که از امام صادق^(ع) درباره نام‌گذاری ابطح نقل کرده است که فرموده‌اند: «حضرت آدم مأمور شد که در زمین مشعر بخوابد بر پهلو تا صبح طلوع شود و حضرت آدم در آنجا تکیه نمود تا صبح طلوع شود» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۴، ص ۱۱) واجب می‌دانند اشکالات روایت مورد استناد دسته دوم آن است که صحیحه معاویه بر وجوب مبیت دلالت ندارد و اصل عدم تجاوز حیاض نیز معلوم نیست حرام باشد و ممکن است از سیاق روایت استفاده استحباب این مورد برای ضروره^۱ شود نه وجوب آن برای همه؛ و روایت دوم نیز علاوه بر ضعف سند آن به خاطر عبدالحمید بن ابی دیلم و محمد بن سنان که ثقه نیستند، دلالت آن نیز ضعیف است؛ زیرا امر کردن به ماندن تا طلوع فجر صبح با مقداری مکث تحقق پیدا می‌کند و نیازی به مبیت نیست (خویی، ۱۴۱۸، ج ۲۹، ص ۲۰۲).

از دیدگاه امام خمینی احتیاط واجب آن است که حجاج شب دهم را تا طلوع صبح در مشعرالحرام به سر برند و هنگام طلوع صبح تا طلوع آفتاب نیت وقوف به مشعرالحرام کنند. اقوی جواز کوچ کردن، بلکه استحباب آن است کمی قبل از طلوع آفتاب، به نحوی که قبل از طلوع آفتاب از وادی «محسّر» تجاوز نکنند و اگر تجاوز کرد گناهکار است؛ ولی خللی

۱. کسی است که اولین بار به حج می‌رود.

به حج او وارد نشده است و کفاره‌ای بر او نیست؛ و احتیاط آن است که وقتی حرکت کند که قبل از طلوع آفتاب وارد وادی محسر نشود (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۰۲).
مبیت در مزدلفه از نظر حنابله واجب است (بهوتی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۹۷) و از نظر حنفیه و مالکیه جزء سنت است (کاسانی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۱۲۶؛ ابن رشد، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۱۱۵) دو دیدگاه در فقهای شافعیه وجود دارد: قائلین به وجوب به روایتی منقول از پیامبر^(ص) که فرمودند: «هرکسی که مبیت در شب مزدلفه از او فوت شود پس قطعاً حج از او فوت شده است» استدلال می‌کنند و قائلین به استحباب نیز به روایت: «حج روز عرفه است، هرکسی که قبل از صبح در شب مزدلفه بیتوته نکرد چیزی بر او نیست» استدلال می‌کنند. از نظر قائلین به وجوب مبیت، شخص در صورت ترک عمدی، باید قربانی دهد؛ ولی خللی به حج او وارد نمی‌شود (نووی، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۳۶؛ شربینی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۶۴؛ زحیلی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۲۴۶؛ ابن قدامه، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۳۷۷).

۵-۴. ترک وقوف مشعر

از نظر اجماع مذاهب وقوف در مزدلفه واجب است نه رکن. پس هر کس که آن را ترک کند، خللی به حج او وارد نمی‌شود و برای جبران آن باید قربانی کند (زحیلی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۲۴۶؛ ابن قدامه، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۳۷۷). اگر ترک وقوف مزدلفه به سبب عذری باشد، نیاز به قربانی نیست به خاطر آنچه از پیامبر^(ص) نقل شده است: «قَدِمَ ضَعْفَةَ أَهْلِهِ، وَلَمْ يَأْمُرْهُمْ بِالْكَفَّارَةِ»؛ ولی اگر عمدی باشد باید قربانی کند (کاسانی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۱۳۶).

با توجه به دیدگاه فقهای امامیه، اگر ضعفا مانند زن‌ها، اطفال، پیرمردان و برای کسانی که عذری دارند مانند خوف و بیماری، در شب عید کوچ نمایند خللی به حج آن‌ها وارد نشده است و حج ایشان صحیح است (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۰۳؛ خوئی، ۱۴۱۱، ص ۱۵۹)؛ بنابراین با توجه به دیدگاه امام خمینی، عوامل خدماتی و کسانی که ضعفا را کوچ می‌دهند و مراقبت و پرستاری می‌کنند، جایز است که در شب عید بعد از آنکه مقداری وقوف کردند، کوچ نمایند (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۰۳).

دلیل نگارندگان علاوه بر عرف و دلیل عقلایی، روایات است از جمله، روایتی که ابی بصیر از امام صادق^(ع) نقل کرده است که فرمودند: «پیامبر اکرم^(ص) به زنان و افراد ضعیف

اجازه داده‌اند که شبانه در مشعر حرکت کنند و شبانه در رمی جمرات حضور یابند» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۴، ص ۳۰). مفاد این روایت صحیح، این است که شخص ضعیف می‌تواند در شب عید قربان و بین الطلوعین در مشعر نخواست و به منی برود.

کسی که بدون عذر و عمداً پیش از طلوع فجر از مشعر بیرون رود و تا طلوع آفتاب برنگردد، چنانچه وقوف در عرفات از او فوت نشده و شب عید تا طلوع فجر در مشعر وقوف کرده باشد، حجش بنا بر مشهور فقها صحیح است و خللی وارد نشده است و با توجه به فتوای مشهور فقها بر او يك گوسفند واجب است؛ ولی از نظر امام خمینی احتیاط مستحب آن است که در سال آینده حج به‌جا آورد (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۰۴).

به نظر می‌رسد با استناد به روایت صحیح علی بن رثاب از امام صادق (ع) که فرمود: «کسی که همراه با مردم از عرفات افاضه کرده، ولی در مشعر با ایشان درنگ ننموده، از روی عمد یا از سر بیاعتنایی راه منی را در پیش گرفته است، اشتری فربه برای قربانی بر ذمه دارد» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۴۶۹) به نظر می‌رسد روایت را بر شخص مکث کننده ولو به دقایقی می‌توان حمل کرد که متضمن وجوب کفاره بر شخص متعمد بر ترك است؛ بنابراین حج چنین شخصی صحیح بوده و خلل عمدی وارد نشده است که نیاز به اعاده داشته باشد و اعاده حج با توجه به هزینه و سختی حضور موجب حرج و مشقت بر شخص می‌شود.

از دیدگاه امام خمینی «کسی که به خاطر عذری به وقوف بین الطلوعین و وقوف شب عید نرسد، ولی به وقوف عرفات رسیده باشد اگر چنانچه به مقداری از طلوع فجر تا ظهر روز عید برسد و در مشعر ولو مختصری وقوف نماید حجش صحیح است» و خللی وارد نشده است (۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۰۳).

به نظر می‌رسد بر صحت حج چنین شخصی می‌توان به روایت موثقه‌ای که یونس بن یعقوب از امام صادق (ع) نقل کرده است، استناد نمود: «به آن امام معروض داشتم که مردی از عرفات افاضه کرده و از مشعر گذشته است؛ ولی در آنجا وقوف نکرده تا به منی رسیده و جمره را رمی نموده و حکم وقوف به مشعر را ندانسته تا روز برآمده است. امام فرمود: به مشعر بازگردد و در آنجا وقوف کند و پس از آن جمره را رمی نماید» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۴۶۹).

۵. صور خلل در اوقات وقوفین

با توجه به اینکه وقوف عرفات و مشعر یا یکی از آن دو بر برخی از افراد فوت می‌شود و وقوف در عرفات و مشعر دارای وقوف اختیاری و اضطراری است، حالت‌های مختلفی برای ترك وقوف، متصور است که در برخی از صور حج صحیح و در برخی دیگر از صور حج موجب خلل و بطلان حج ولو بنا بر احتیاط، می‌شود:

الف) اگر شخصی هر دو وقوف اختیاری را ادراک کند، حج او صحیح است و اگر یکی از دو وقوف اختیاری را درک کند و دیگری را عمدتاً ترك کند و در این حالت نیز وقوف اضطراری را درک نکند یا هیچ کدام از وقوفین اختیاری و اضطراری را درک نکند، موجب خلل عمدی است و حج او باطل می‌شود. از دیدگاه امام خمینی لازم است با همان احرام با نیت عدول بنا بر احتیاط واجب به عمره مفرده عدول نماید و آن را به‌جا آورد و در صورتی که حج بر عهده او مستقر بوده یا استطاعتش تا سال بعد باقی بماند، حج را اعاده نماید. در این حالت استثنائاتی نیز وجود دارد که اگر شخص در شب عید در مزدلفه وقوف کند و قبل از طلوع فجر به خاطر جهل به حکم افاضه کند و نتواند رجوع کند، حج او صحیح است و لازم است یک گوسفند کفاره دهد و اگر نرسیدن به وقوفین بدون تقصیر باشد، حج بر او واجب نیست، مگر اینکه در آینده شرایط استطاعت برایش پیدا شود؛ و اگر از روی تقصیر باشد حج بر او مستقر می‌شود و واجب است سال آینده به‌جا آورد؛ اگرچه شرایط استطاعت آن را نداشته باشد.

ب) اگر کسی یکی از دو وقوف اختیاری را درک کند و دیگری برحسب ضرورت فوت شود و ادراک نگردد، خللی رخ نمی‌دهد و حج او صحیح است؛ ولی اگر از روی عمد باشد موجب خلل عمدی و بطلان حج می‌شود (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص. ۵۰۴؛ خویی، ۱۴۱۱، صص. ۱۶۲-۱۶۱).

ج) اگر کسی تنها دو وقوف اضطراری را ادراک کند، حج او فوت نشده و اگر تنها یکی از دو وقوف اضطراری را درک کند و دیگری از او فوت شود، عمدتاً یا به هر دلیل دیگر حج او باطل می‌شود (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص. ۵۰۲؛ صدر، ۱۴۳۴، ج ۱۵، ص. ۴۴۱؛ بهجت، ۱۴۲۴، ص. ۱۶۰).

۶. خلل در تقیه و قوفین

از مباحث مبتلابه شیعیان در حج ثبوت هلال ذی‌الحجه و اختلاف با اهل سنت است. با توجه به اینکه حجاج با دستور امیرالحاج از جانب حاکمان سعودی و قوفین عرفات و مشعر را انجام می‌دهند، این پرسش پیش می‌آید که در صورت ثبوت و حکم به هلال ماه ذی‌الحجه به وسیله قاضی اهل سنت و عدم ثبوت نزد شیعیان، وظیفه حجاج در قوفین چیست؟ آیا موجب خلل در وقوفینی که حجاج انجام می‌دهند، می‌شود یا صحیح و مجزی خواهد بود؟

از دیدگاه امام خمینی روایت منقول از امام صادق^(ع): «التقیة فی کل شیء یضطر الیه ابن آدم» ظهور در اجزاء عمل تقیه‌ای دارد و دلالتی بر ثبوت تعبدی موضوع و لزوم ترتب آثار واقع، بر آن را ندارد و در عبادات دیگر مانند روزه، ایشان بیان می‌کنند که اطلاق ادله تقیه، مقتضی اجزاست، حتی در صورتی که علم به خلاف آن باشد (امام خمینی، ۱۴۲۰، ص. ۶۰)؛ بنابراین با توجه به مجزی بودن، تبعیت از حکم مخالف موجب خلل به اتیان و قوفین مطابق با مأموریه نمی‌شود و دلیل این دیدگاه به تقیه اضطراری یا مداراتی در بین حجاج برمی‌گردد.^۱

از دیدگاه ایشان:

اگر اول ماه ذی‌الحجه نزد قاضی اهل تسنن ثابت شود و به آن حکم نماید و نزد شیعیان ثابت نشود پس اگر بدون تقیه و خوفی عمل بر طبق مذهب حق ممکن باشد باید عمل کرد، وگرنه واجب است از آن‌ها تبعیت شود؛ و اگر مخالفت با واقع، آشکار نشود حج صحیح است، بلکه اگر علم به مخالفت با واقع (هم) باشد بعید نیست که صحیح باشد و مخالفت با آن‌ها جایز نیست، بلکه در صحت حج کسی که با تقیه مخالفت کرده، اشکال است؛ و از آنجایی که افق حجاز و نجد با افقهای ما مخصوصاً افق ایران متفاوت است، لذا علم به مخالفت واقع پیدا نمی‌شود مگر به‌طور ندرت (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص. ۵۰۲).

ادله‌ای که برای اثبات صحت و قوفین در مقابل حکم حاکم مخالف می‌توان ارائه نمود عبارتند از:

۱. تقیه مداراتی: تقیه به جهت ایجاد مودت و جلب دوستی مخالفین، بی‌آنکه ترسی از ضرر و زیان آن‌ها بوده باشد (امام خمینی، ۱۴۲۰، صص ۹-۸).

۱-۶. سیره مستوره

از جمله ادله‌ای که شاهد بر اجزاء تقیه مداراتی در موضوعات، مانند وقوف در عرفه و مشعر در غیر زمان آن دو، است، آن است که پس از رحلت پیامبر اکرم^(ص)، ائمه^(ع) و پیروان آن‌ها به رعایت تقیه مبتلا بودند و در مدت ۲۰۰ سال با امرای الحجی که از سوی خلفای جور نصب شده بودند و تعیین زمان وقوف در اختیار آن‌ها بود، مراسم حج را انجام می‌دادند و بی‌گمان اختلاف در زمان وقوف بسیار اتفاق می‌افتاد، با این وصف، چیزی از آن‌ها مبنی بر جواز مخالفت و یا لزوم اعاده حج در سال‌های بعد و یا درک وقوف عرفه و مشعر به گونه مخفی همان‌گونه که برخی از شیعیان^۱ انجام می‌دهند، گزارش نشده است و انگیزه برای گزارش آن نیز فراوان بوده است (امام خمینی، ۱۴۲۰، ص. ۵۹؛ ۱۳۷۸، ص. ۲۱؛ خویی، ۱۴۱۸، ج ۲۹، ص. ۱۹۶).

۲-۶. روایات

از دیدگاه امام خمینی از جمله روایاتی که دلیل بر اجزاء در تقیه اضطراری است صحیحه فضلاست قَالُوا سَمِعْنَا أَبَا جَعْفَرٍ^(ع) يَقُولُ: «ان التَّقِيَّةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ يُضْطَرُّ إِلَيْهِ ابْنُ آدَمَ، فَقَدْ أَحَلَّهُ اللَّهُ لَهُ» که حلیت در روایت، قرینه‌ای بر تخصیص به تکلیفات نیست؛ زیرا حلیت اعم از تکلیفات و وضعیات است و در عرف، لغت، کتاب و حدیث نیز به تکلیف اختصاص ندارد تا جایی که شرب خمر اضطراری، تکتف در نماز، ترک سوره، وقوف در عرفات و مشعر قبل از وقت شرعی را جزء مصادیق این روایت «إِذَا اضْطُرَّ إِلَيْهِ ابْنُ آدَمَ أَحَلَّهُ اللَّهُ» دانسته‌اند که خداوند آن‌ها را امضا نموده است (امام خمینی، ۱۴۲۰، ص. ۴۶).

روایت دیگری که امام آن را در شمول وضعیات نسبت به صحیحه فضلا اظهر دانسته است؛ روایت سماعه از امام صادق^(ع) است: «إِذَا حَلَفَ الرَّجُلُ تَقِيَّةً لَمْ يَضُرَّهُ إِذَا هُوَ أُكْرَهُ وَ اضْطُرَّ إِلَيْهِ» وَ قَالَ: «لَيْسَ شَيْءٌ مِمَّا حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا وَ قَدْ أَحَلَّهُ لِمَنْ اضْطُرَّ إِلَيْهِ»؛ زیرا عدم ضرر رسانی حلف، همان عدم ترتیب اثر و کفاره در موارد اضطرار است و عنوان اضطرار در برخی از احادیث، مقتضی اجزاء عمل تقیه‌ای است (امام خمینی، ۱۴۲۰، صص. ۴۸-۴۷).

۱. امام خمینی از تعبیر شیعیان جهال استفاده کرده‌اند.

۳-۶. وحدت مسلمین

هدف در تقیة مداراتی در وقوفین، ممکن است اصلاح امور مسلمین به وسیله وحدت کلمة بین آنان باشد و اینکه با عدم تفرقه و گروه بندی مسلمانان در بین سایر ملل خوار و ذلیل نشوند و تحت سلطه کفار قرار نگیرند؛ زیرا در زمان های قبل، شیعیان، گروهی ضعیف و اندک بودند و اگر تقیه نمی کردند، قطعاً در معرض زوال و نابودی قرار می گرفتند. همان گونه که در روایتی عبدالله بن ابی یعفور از امام صادق^(ع) نقل می کند که ایشان فرمودند: در دین خود پرهیزکاری پیشه کنید و تقوای خویش را با تقیه بیوشانید، کسی که تقیه نکند از دین بهره ای نبرده است. مثل شما مانند زنبور عسل در میان پرندگان است. اگر پرندگان می دانستند که چه چیزی در زنبور عسل قرار دارد، چیزی از آن را باقی نمی گذاشتند، مردم هم اگر بفهمند که درون قلب شما محبت اهل بیت^(ع) وجود دارد، شما را با زخم زبانشان می خورند و در ظاهر و باطن، شما را مورد آزار قرار می دهند (امام خمینی، ۱۴۲۰، صص ۷۱-۷۰).

از روایات دیگر نیز صحیح هاشم بن حکم است که از امام^(ع) نقل می کند که فرمودند: «از انجام کارهایی که موجب عیب گرفتن مردم و سایر فرق اسلامی بر ما می شود پرهیز کنید، چه بدی و زشتی عمل فرزندی، موجب عیب گرفتن مردم بر پدرش می شود. شما زینت ما باشید و سبب سرزنش دیگران بر ما نشوید... بهترین و محبوب ترین عبادت در نزد خدا، عبادت به طریق پنهانی و تقیه ای است» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۸).

در روایت مذکور شیعیان ترغیب شده اند به اینکه اعمالشان، منطبق با آرای عامه انجام شود و نماز در حضور جماعت آنان به جا آورده شود که مستلزم آن است که به بعضی اجزاء و شرایط نماز عمل نشود. در انتهای روایت حضرت با فرمایش خود در پی رفع توهمی هستند که ممکن است در ذهن شیعیان متبادر شود مبنی بر عدم صحت عملی که برخلاف واقع انجام شده است. پس حضرت می گوید: این نوع عبادت از محبوب ترین عبادات است (امام خمینی، ۱۴۲۰، ص ۵۷)؛ بنابراین با انجام تقیه در وقوفین و هماهنگی با اهل سنت و تبعیت از زمان اعلام شده از امیرالحاج خللی به وقوفین وارد نمی شود و بنا بر مصالح شیعه حجتشان صحیح است.

نتیجه‌گیری

حاصل تحلیل دیدگاه فقهای امامیه با محوریت آرای امام خمینی و دیدگاه فقهای مذاهب درزمینه خَلَل در وقوفین عبارت است از:

۱. از ارکان حج، وقوفین (وقوف عرفات، وقوف مشعر) است که اگر شخص آنها را عمداً ترک کند به دلیل عدم تطابق مأموریه با ماتی‌به، موجب خَلَل و بطلان حج می‌شود. از دیدگاه اهل سنت خَلَل عمدی در وقوف عرفات موجب بطلان حج می‌شود؛ ولی به دلیل رکن نبودن وقوف مشعر، اگر خَلَلی عمداً یا سهواً وارد شد حج او صحیح است و در مواردی نیاز به پرداخت کفاره و قربانی است.

۲. به نظر می‌رسد اگر عمداً زیاده یا نقیصه‌ای در یکی از ارکان وقوفین به وجود آمد، خَلَل در اتیان کامل ارکان حج به وجود می‌آید.

۳. در صحت وقوف عرفات اتیان ماتی‌به مطابق با مأموریه چهار شرط لازم است:

الف) داشتن نیت خالص: با توجه به دیدگاه فقهای امامیه در وقوفین نیت خالصانه لازم است و اگر برای قصدی غیر از خداوند وقوفین را انجام دهد موجب خَلَل در یکی از ارکان وقوفین و درنهایت منجر به بطلان حج می‌گردد؛ ولی از دیدگاه فقهای حنفیه و شافعیه نیت شرط نیست، بلکه اهلیت عبادت شرط اتیان است.

ب) رعایت محل وقوفین: با توجه به دیدگاه فقهای امامیه و مذاهب اگر شخص عمداً محل وقوف را رعایت نکنند موجب خَلَل در یکی دیگر از ارکان وقوفین و حج می‌شود؛ ولی اگر از روی اضطرار یا سهو باشد با توجه به آرای فقهای امامیه خَلَل موجب بطلان نیست؛ ولی از دیدگاه مذاهب، موجب بطلان حج می‌شود.

ج) رعایت اوقات: از دیدگاه امام خمینی مبدأ وقوف از زوال خورشید است و اگر در هر یک از وقوفین اوقات اختیاری و یا اضطراری اتیان نشود، موجب خَلَل در ارکان می‌شود که فروض آن بیان گردید. از دیدگاه حنابله مبدأ وقوف از طلوع فجر روز نهم تا طلوع فجر روز دهم است و دیگر مذاهب مبدأ را از زوال خورشید روز نهم تا طلوع فجر روز دهم می‌دانند.

د) رعایت کیفیت وقوفین: وقوف در عرفات صرفاً با حضور هرچند کم کفایت می‌کند و تفاوتی میان راکب، جالس، نائم و بیدار نیست؛ ولی در صورتی که شخص تمام وقت خواب یا بی‌هوش باشد موجب خَلَل می‌شود. برای وقوف، طهارت و وضو شرط نیست.

- مذاهب در خصوص مقدار وقوف و عدم شرط بودن طهارت با فقهای امامیه توافق دارند.
۴. در صحت وقوف مشعر نیز اتیان چهار شرط لازم است:
- الف) داشتن نیت خالص: از دیدگاه فقهای امامیه نیت در وقوف مشعر نیز شرط است؛ ولی فقهای مذاهب وقوف مشعر را رکن حج نمی‌دانند و در صورت ترک عمداً یا سهواً نیت، خللی به آن وارد نمی‌دانند.
- ب) رعایت محل وقوفین: از دیدگاه امامیه در صورت ترک عمدی وقوف اختیاری می‌بایست وقوف اضطراری را درک کند و از دیدگاه امام اگر شخص نسبت به محل علم و اطمینان داشت و پس از وقوف خطا کرد، احتیاطاً نیاز به اعاده حج دارد و حج او تبدیل به عمره می‌شود؛ ولی از دیدگاه نگارندگان چنین شخصی معذور بوده و خللی از روی عمد نبوده و با توجه به حدیث رفع آثار غیر عالمانه و خطای او ادعائاً برداشته می‌شود.
- ج) رعایت اوقات: از دیدگاه فقهای امامیه مقدار وجوب در وقوف بخشی از بین الطلوعین است و در صورت ترک عمدی و عدم درک وقوف اضطراری موجب خلل عمدی و بطلان حج می‌شود. حنفیه در زمان و مقدار وقوف با امامیه اتفاق دارند؛ ولی مذاهب دیگر در زمان وقوف در بخش‌های مختلف شب اختلاف دارند.
- د) رعایت کیفیت وقوفین: مشهور امامیه از جمله امام خمینی مبیت در شب عید را احوط می‌دانند؛ ولی از دیدگاه حنابله و مشهور شافعیه مبیت واجب است.
- ه) از دیدگاه امام خمینی تبعیت از حاکم مخالف در وقوفین واجب است و برای اثبات آن به روایات، سیره مستمره و حفظ وحدت مسلمین استدلال کرده‌اند.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی: مقاله حامی مالی ندارد.

مشارکت نویسندگان: تمام نویسندگان در آماده‌سازی مقاله مشارکت داشته‌اند.

تعارض منافع: بنا بر اظهار نویسندگان در این مقاله هیچ گونه تعارض منافی وجود ندارد.

تعهد کپی‌رایت: طبق تعهد نویسندگان حق کپی‌رایت رعایت شده است.

منابع

- ابن تيميه، تقى الدين ابوالعباس (١٤٠٩ ق). شرح العمدة فى بيان مناسك الحج و العمرة. الرياض: مكتبة الحرمين.
- ابن رشد، محمد بن احمد (١٤٢٥ ق). بداية المجتهد و نهاية المقتصد. القاهرة: دار الحديث.
- ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله (١٤٢١ ق). الاستذكار. بيروت: دارالكتب العلمية.
- ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله (١٤٠٠ ق). الكافي فى فقه أهل المدينة. الرياض: مكتبة الرياض الحديثة.
- ابن قدامة، ابو محمد موفق الدين (١٣٨٨ ق). المغنى. قاهره: مكتبة القاهرة.
- امام خمينى، سيد روح الله (١٣٧٨). الخلل فى الصلاة. تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى.
- امام خمينى، سيد روح الله (١٣٨٢). مناسك حج (مطابق با فتاوى امام خمينى). تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى.
- امام خمينى، سيد روح الله (١٣٨٥). تحرير الوسيله (ترجمه فارسى). تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى.
- امام خمينى، سيد روح الله (١٣٩٢). استفتانات امام خمينى (موسوعة الإمام الخمينى ٣٦). تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى.
- امام خمينى، سيد روح الله (١٤٢٠ ق). الرسائل العشرة. تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى.
- امام خمينى، سيد روح الله (١٤٢٢ ق). نجاه العباد. تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى.
- بجيرمى، سليمان بن محمد (١٣٦٩ ق). التجريد لنفع العبيد: حاشية البجيرمى على شرح المنهج. قاهره: مطبعة مصطفى البابى الحلبي.
- بهجت، محمد تقى (١٤٢٤ ق). مناسك حج و عمره. قم: انتشارات شفق.
- بهوتى، منصور بن يونس (بى تا). كشاف القناع عن متن الإقناع. بيروت: دارالكتب العلمية.
- حر عاملى، محمد بن حسن (١٤٠٩ ق)، وسائل الشيعة، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

- خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۱ ق). مناسک الحج. قم: مطبعة مهر.
- خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸ ق). موسوعة الامام الخوئی. قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
- دسوقی، محمد بن احمد (بی تا). حاشیة الدسوقی علی الشرح الكبير. بیروت: دار الفکر.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). لغتنامه دهخدا. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.
- روحانی، عباسعلی و عزیزاده، نگار (۱۳۹۶). الخَلَل فی التُّسَل با رویکردی بر آرای امام خمینی^(س). پژوهشنامه متین، ۱۹(۷۵)، ۱۱۱-۱۲۸. [dor: 20.1001.1.24236462.1396.19.75.6.0](https://doi.org/10.1001.1.24236462.1396.19.75.6.0)
- زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۰۸ ق). تاج العروس. الكويت: مطبعة حكومة الكويت.
- زحیلی، وهبة بن مصطفى (بی تا). الفقه الإسلامي و أدلته. دمشق: دارالفکر.
- زیلعی، عثمان بن علی (۱۳۱۳ ق). تبیین الحقائق شرح كنز الدقائق و حاشیة الشلبي. القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية.
- سابق، سید. (۱۳۹۷ ق). فقه السنة. بیروت: دارالکتب العربی.
- سرخسی، محمد بن احمد (۱۴۱۴ ق). المبسوط. بیروت: دار المعرفة.
- شبیری زنجانی، سید موسی (۱۴۲۷ ق). مناسک زائر. قم: شهاب الدین.
- شریینی، شمس الدین محمد (۱۴۱۵ ق). مغنی المحتاج إلى معرفة معانی ألفاظ المنهاج. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- شیخ صدوق، محمد بن علی بابویه (۱۴۱۳ ق). من لا یحضره الفقیه. قم: انتشارات اسلامی.
- صاحبی فرد، مهدی و خزائی، احمد رضا (۱۳۹۸). واکاوی فقهی تقدیم طواف حج و سعی بر وقوفین. پژوهشنامه حج و زیارت، ۴(۲)، ۲۹-۴۴.
- [dor: 20.1001.1.25381768.1398.4.2.2.3](https://doi.org/10.1001.1.25381768.1398.4.2.2.3)
- صدر، سید محمد باقر (۱۴۳۴ ق). موسوعة الشهيد السيد محمد باقر الصدر. قم: دارالصدر.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). مجمع البحرين. تهران: مرتضوی، چاپ چهارم.
- غزالی، أبو حامد (۱۴۱۷ ق). الوسيط فی المذهب. قاهره: دارالسلام.

- فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۲۳ ق). مناسک حج. قم: دفتر حضرت آیت الله العظمی فاضل لنکرانی.
- فاضل هندی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ ق). کشف اللثام و الابهام عن قواعد الاحکام. قم: نشر اسلامی.
- فکری، مسعود (۱۳۹۳). فرهنگ اصطلاحات حج و عمره. تهران: انتشارات مشعر.
- کاسانی، علاءالدین أبو بکر (۱۴۰۶ ق). بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ ق). الکافی. قم: دارالحديث.
- مرتضوی لنگرودی، سید محمد حسن (۱۴۲۳ ق). توضیح المناسک. قم: دفتر آیت الله سید محمد حسن مرتضوی لنگرودی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۶ ق). مناسک جامع حج. قم: مدرسه الإمام علی بن ابی طالب^(ع).
- منتظری، حسین علی (۱۳۸۳). معارف و احکام بانوان. اصفهان: انتشارات مبارک.
- موسوی بجنوردی، سید محمد (۱۳۸۳). قواعد فقهیه^(۲). تهران: پژوهشکده امام خمینی^(س) و انقلاب اسلامی.
- نراقی، احمد (۱۴۱۵ ق). مستند الشیعة فی احکام الشریعة. قم: مؤسسه آل البيت^(ع).
- نووی، ابو زکریا محیی الدین یحیی (۱۴۱۲ ق). روضة الطالبین و عمدة المفتین. بیروت: المكتب الإسلامی.

- Bahjat, M. T. (2003). *Manasik of Hajj and Umrah*. Qom: Shafagh. [In Persian]

- Bahuti, M. (n. d.). *Kashshaf al-Qina an Matn al-Iqna*. Beirut: Dar- al-Kutub al-Elmiyyah. [In Arabic]

- Bujairmi, S. (1948). *Al-Tajrid li-Naf al-Abid: Hashiyah al-Bujairmi ala Sharh al-Munhaj*. no place: Matba al-Halab. [In Arabic]

- Dekhoda, A. A. (1998). *Dekhoda Dictionary*. Tehran: University of Tehran Publications. [In Persian]

-
- Desuqi, M. (n.d.). *Hashiyah al-Desuqi ala-Sharh al-Kabir*. Beirut: Dra al-Fekr. [In Arabic]
 - Fazil Lankarani, M. (2002). *Manasik of Hajj*. Qom: Amir Ghalam, 12th edition. [In Persian]
 - Fazil Lankarani, M. (2002). *Principles of Shia Jurisprudence, Lectures of Maleki Isfahani*. Qom: Jurisprudential Center of Aemmeh-ye Athar. [In Persian]
 - Fekri, M. (2014). *Dictionary of Hajj and Umrah Expressions*. Tehran: Mashar [In Persian]
 - Ghazali, A.H. (1996). *Al-Wasit fi al-Mazhab*. Cairo: Dar al-Islam. [In Arabic]
 - Hurr Amili. M. (1988). *Wasā'il al-Shia*. Qom: Al al-Bayt. [In Arabic]
 - Ibn Abd al-Barr, Y. (2000). *Al-Istizkar*. Beirut: Dar al-Kutub al-Elmiyyah. [In Arabic]
 - Ibn Abd al-Barr, Y. (1979). *Al-Kafi fi Fiqh Ahl al-Madina*. Riyadh: Maktab riydah al-Hadith [In Arabic]
 - Ibn Rushd. M. (2004). *The Distinguished Jurist's Primer*. Cairo: Dar al-Hadith. [In Arabic]
 - Ibn Qudamah, A. (1967). *Al-Mughni*. Cairo: Maktab Al-Ghahereh. [In Arabic]
 - Ibn Taymiyyah, T. (1988). *The Rituals of Hajj and Umrah*. Riyadh: Maktal al-Haramain. [In Arabic]
 - Kasani A. (1985). *Badā'i al-Sanā'i*. Beirut: Dar al-Kutub Elmiyyah. [In Arabic]
 - Khomeini, S.R. (1999). *Al-Rasail al-Ashrah*. Qom: the Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
 - Khomeini, S.R. (2001). *Nejat al-Ibad*. Tehran: the Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 1st edition. [In Arabic]

- Khomeini, S.R. (2003). *Manasik al-Hajj* (According to Imam Khomeini's fatwas). Tehran: the Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
- Khomeini, S.R. (2006). *Tahrir al-Wasilah*. translator, Tehran: the Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Khomeini, S.R. (2013). Flaws in prayer (Alkhalal fi Alsalat). Tehran: the Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works [In Arabic]
- Khomeini, S.R. (2013). *Istiftaat*. Tehran: the Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
- Khoei, S. A. (1990). *Manasik al-Hajj*. Qom: Matba Mehr. [In Arabic]
- Khoei, S. A. (1997). *the Encyclopedia of Imam al-Khoei*. Qom: the Institution for Revival of Imam Khoei's Works. [In Arabic]
- Kulayni, M. (2008). *Al-Kafi*. Qom: Dar al-Hadith. [In Persian]
- Makarem Shirazi, N. (1995). *Nemoone Interpretation*, Tehran: Dar Al-Kutub Al-Islamiyah. [In Persian]
- Makarem Shirazi, N. (2005). *Comprehensive Manasik of Hajj*. Qom: the school of Imam Ali Ibn Abi Talib. [In Persian]
- Mortazavi Langerudi, S. M. H. (2002). *Tuzih al-Manasik*. Qom: Office of Ayatollah Mortazavi Langerudi. [In Persian]
- Mousavi Bojnourdi, S. M. H. (2004). *Qawaid Faqhia*. Tehran: Research Institute of Imam Khomeini (PBUH) and the Islamic Revolution. [In Persian]
- Muntaziri Najafabadi, H. A. (2006). *The Education and Rules of Women*. Qom: Mubarak. [In Persian]
- Nawawi, A.Z. (1991). *Rawdat Al Talibin Wa Umdat Al Muftin*. Beirut: Al-Maktab Al-Islamiyah. [In Arabic]
- Niraqi, A. (1994). *Collection of Islamic Juridical Rules*. Qom: Al al-Bayt. [In Arabic]

-
- Ragheb Isfahani, H. (1991). *Vocabulary words of the Qur' an*. Beirut: Dar Al-Qalam. [In Arabic]
 - Rouhani, A. & Alizadeh, N. (2017). Impairments of Ablution Based on Imam Khomeini's Viewpoints. *Matin research journal*, 19(75), 111-128. [dor: 20.10 01.1.24236462.1396.19.75.6](https://doi.org/10.1.1.24236462.1396.19.75.6).
 - Sabegh, S. (1976). *Jurisprudence of the Sunnah*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
 - Sadr, M. B. (2013). *Musua al- Shahid al- Seyyed Mohammad Baqir al- Sadr*. Qom: Dar al-Sadr. [In Arabic]
 - Sahebifard, M. & Khazaei, A.R. (2020) Jurisprudential Analysis of Priority of Performing Tawaf of Hajj and Sa'i over Wuqufin. *Ministry of Hajj research paper*, 4(2), 29-44. [dor: 20.1001.1.25381768.1398.4.2.2.3](https://doi.org/10.1001.1.25381768.1398.4.2.2.3)
 - Sarakhsi, M. I. H. (1993). *Al- Mabsoot*. Beirut: Dar al-Ma'refat. [In Arabic]
 - Shaykh Saduq, M. (1992). *Who is not attended by the jurist*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
 - Shirbini, Sh. M. (1992). *Muqni al- Mihtaj ila Marefa Ma ani Alfaz al- Minhaj*. Beirut: Dar al-Kutub Elmiyyah. [In Persian]
 - Shubairi Zanjani, S.M. (2006). *Manasik of Pilgrim*. Qom: Shahab al-Din. [In Arabic]
 - Turayhi, F.D. (1906). *Majma' al- Bahrayn*. Tehran: Mortazavi. [In Arabic]
 - Zilai, O. (1892). *Tabin al- Haqaiq Sharh Kanz al- Daqaiq and Hashiyah al- Shalbi*. Cairo: al-Matba al-Kubra al-Amiriyyah. [In Arabic]
 - Zobidi, M. (1987). *Taj al- Arus*. Kuwait: Matba Hukuma al-Kuwait. [In Arabic]
 - Zuhayli, W. (n. d.). *Islamic Jurisprudence and its Proofs*. Damascus: Dar al-Fekr. [In Arabic]

نقد اقدامات شیخ صادق خلخالی در جریان مواجهه با بحران کردستان

حمید بصیرت منش^۱

Doi: 10.22034/matin.2023.228224.167

رسول صابر دمیرچی^۲

مقاله پژوهشی

چکیده: به فاصله کوتاهی پس از پیروزی انقلاب اسلامی، کشور، شاهد وقوع بحران‌های عدیده‌ای همچون ظهور ضدانقلاب و بحران گریز از مرکز در برخی مناطق، از جمله، مناطق کردنشین بود که در کردستان، زمانی که رهبری این گرایش‌ها، به دست احزاب دموکرات و کومله افتاد، به سرعت رشد یافته و خود را به شکل خشونت باری، نشان دادند و در شرایط ناشی از مشکلات ابتدای انقلاب، در مدت کوتاهی بخش‌های قابل توجهی از مناطق کردنشین، به کنترل احزاب فوق درآمد. اعزام هیأت حسن نیت در فروردین ۱۳۵۸ نیز نتوانست مسئله را از طرق صلح‌آمیز حل کند؛ بنابراین اقدام نظامی نیز در دستور کار قرار گرفت.

در بعد قضایی نیز شیخ صادق خلخالی در اواخر مرداد ۱۳۵۸ به‌عنوان حاکم شرع، به مناطق کردنشین اعزام شد تا در تقابل با ضدانقلاب و گریز از مرکز، نقش ایفا نماید. این که خلخالی چگونه در این تقابل مشارکت نمود و تا چه حد در جلوگیری از بحران گریز از مرکز در مناطق کردنشین نقش داشت، مسئله این پژوهش است که تلاش شده است به شیوه‌ای توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر منابع مختلف، به آن پاسخ داده شود. یافته‌های پژوهش حاکی است، هرچند اقدامات خلخالی شکل واکنشی در مقابل اقدامات ضدانقلاب داشت، با این حال تأثیر تعیین‌کننده‌ای در فروکش کردن بحران نداشت.

کلیدواژه‌ها: ضدانقلاب، حزب دموکرات، حزب کومله، بحران کردستان، صادق خلخالی.

۱. استادیار گروه تاریخ انقلاب اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
E-mail: basirat1341@yahoo.com

۲. دانش‌آموخته دکتری تاریخ انقلاب اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
E mail: saberdamirchi@yahoo.com

مقدمه

با وقوع انقلاب اسلامی ایران و فروپاشی رژیم پهلوی، نظام سیاسی نوپای برآمده از انقلاب با بحران‌های عدیده‌ای روبرو گردید، بخش قابل توجهی از بحران‌ها، مربوط به تمرکز گریزی در مناطق مرزی دارای بافت قومی و زبانی بود که به دلایل تاریخی - فرهنگی و تحت تأثیر برخی نخبگان قومی که در برجسته‌سازی مسائل و مشکلات مرتبط با قومیت‌ها نقش مؤثری داشته‌اند، نیز تحت تأثیر فضای بین‌المللی موجود و دخالت‌های خارجی، به شکل فعالانه‌ای، در جهت خودمختاری و گریز از مرکز گام برداشتند. از جمله در مناطق کردنشین، دو حزب دموکرات و کومله، به برجسته کردن نارسایی‌ها پرداختند و در سایه خلأ ناشی از شرایط گذار، میادرت به سازمان‌دهی و تجهیز مالی و نظامی خود کرده و به معارضه با دولت مرکزی برخاستند.

در چنین شرایطی دولت مرکزی، با هدف حل مشکل پیش آمده، ابتدا به گفتگو و مذاکره با رهبران حزب دموکرات و کومله پرداخت که از جمله می‌توان به دیدارهای امام خمینی با قاسملو، عزالدین حسینی و مفتی زاده اشاره کرد و حتی افراد و هیأتی نیز جهت حل مسائل فی‌مابین به مناطق کردنشین اعزام شدند، اما هنگامی که نتیجه‌ای حاصل نگردید و بحران با محاصره پادگان سنندج و شهر پاوه به وسیله دموکرات‌ها پیچیده‌تر شد، امام خمینی دستور اقدام نظامی جدی‌تری را صادر کرد، شیخ صادق خلخالی نیز به‌عنوان حاکم شرع دادگاه‌های انقلاب، با اختیارات ویژه، جهت مقابله با ضدانقلاب، از سوی امام، به این مناطق، اعزام گردید.

اقدامات خلخالی در مناطق کردنشین، همواره با انتقاد و اعتراض گروه‌های منتقد و مخالف داخلی و خارجی به‌ویژه گروه‌های مرتبط با جریان‌های گریز از مرکز، مواجه شده است. از این رو هرگونه تحقیق بی‌طرفانه در خصوص اقدامات خلخالی مشکلات خاص خود را دارد و زنده‌بودن موضوع و حساسیت‌های موجود حول محور شخصیت و اقدامات خلخالی، مشکل پرداختن به اقدامات او را دوچندان کرده است، با وجود این در پژوهش حاضر که در نوع خود نخستین گام است، تلاش شده است تا با تکیه بر اسناد، مطالب روزنامه‌ها و دیگر مراجع تاریخی موجود در این زمینه تصویری از چرایی و چگونگی بحران به وجود آمده در مناطق کردنشین و نیز عملکرد خلخالی در مواجهه با آن ارائه شود که

هرچند ممکن است دارای اشکالاتی باشد، اما امید است به عنوان فتح بابی در این زمینه نگریده شود.

زمینه‌ها و چگونگی شکل‌گیری بحران کردستان

اساساً هیچ جامعه انسانی را نمی‌توان سراغ داشت که در جریان تحولات سریع خود و انتقال از مرحله‌ای به مرحله دیگر، دچار بحران نشده باشد؛ زیرا بحران زائیده دگرگونی‌های سریع سیاسی، اجتماعی و ... است که جوامع با آن مواجه می‌گردند (الطائی، ۱۳۸۲، ص. ۹۰). به ویژه بحران‌ها همزاد جوامع سنتی هستند که تلاش دارند تا ساختارها و نهادهای سنتی را مدرنیزه کنند؛ از دید لوسین پای، جوامع از نظر ثبات و توسعه‌یافتگی به سه گونه سنتی، در حال گذار و مدرن قابل طبقه‌بندی هستند؛ از نظر او دو گونه اول و سوم در وضعیت متعادل‌تری نسبت به گونه دوم قرار دارد و بخش بزرگی از جهان سوم که بی‌ثبات‌تر هستند در این گونه است. البته در جهان کنونی «نظم‌های اجتماعی سنتی» دیگر قادر به پاسخگویی به تنش‌های داخلی سیستم نمی‌باشند، نوسازی نیز نیازمند مدیریت و رفع تنش‌های غیرقابل اجتنابی است که همواره توسعه به همراه دارد؛ بر این اساس، تنش و تعارض و حتی خشونت‌های گسترده در تمامی جوامعی که به توسعه روی آورده‌اند اجتناب‌ناپذیر است (پای، ۱۳۸۰، ص. ۱۸۰).

جامعه در حال گذار ایران، به خصوص از اواخر دوره قاجار که گام‌های جدی‌تری جهت مدرنیزاسیون از سوی نخبگان سیاسی و اجتماعی متأثر از غرب برداشت نیز با بی‌ثباتی‌های سیاسی، اجتماعی متعددی از جمله بحران واگرایی در مناطق دارای بافت قومی و زبانی متفاوت با مرکز روبرو گردید. بحران این مناطق به علت قرار گرفتن در مرزها که علایقی نیز با آن‌سوی مرزها دارند و نیز تحت تأثیر آن دسته از نخبگانی که در فرآیند آشنایی با غرب از اندیشه‌های ناسیونالیستی مبتنی بر ایجاد دولت ملی الهام گرفته بودند تشدید گردید؛ به گونه‌ای که در پایان دوره قاجار، در مناطق مرزی و قومی، بحران‌های سیاسی بزرگی بروز یافت.

از نظر حمید احمدی، در مناطق کردنشین، عوامل بین‌المللی و منطقه‌ای نیز همواره، نقش داشته‌اند و اساساً جهت‌گیری ناسیونالیستی محیط گفتمان بین‌المللی بر تشدید ناسیونالیسم کردی تأثیر زیادی داشته است، البته در کنار این، دخالت مستقیم قدرت‌های

خارجی در میان کردها، همواره حرکت‌های قومی را در میان آن‌ها شکل داده و به مسئله کردها ابعاد بین‌المللی بخشیده است. هرچند دخالت قدرت‌های بزرگ و منطقه‌ای در مسئله کردها برای آن‌ها منافع استراتژیک داشته و اساساً مسئله کردها از همان آغاز در فضای منافع خارجی تکامل یافت، اما برخی نخبگان و احزاب کرد نیز غالباً از چنین موضوعی استقبال نموده و حتی مشوق آن بوده‌اند به همین دلیل سرنوشت حرکات قومی کردها همواره متأثر از عوامل خارجی بوده است. چنین رویکردی را رهبران و رؤسای کرد همواره از اواخر قرن ۱۹ میلادی به کار گرفته‌اند؛ این رویکرد در تلاش‌های شیخ عبیدالله در اواخر قرن نوزدهم و عبدالرزاق بدرخان و شیخ محمود برزنجی و سمیتکو در اوایل قرن بیستم برای جلب نظر انگلستان و روسیه و تلاش‌های قاضی محمد برای جلب حمایت شوروی در دهه ۴۰ میلادی و تلاش بارزانی‌ها برای جلب حمایت امریکا تا جایی که ملا مصطفی بارزانی از الحاق کردستان عراق به‌عنوان ایالت پنجاه و یکم به امریکا سخن به میان آورده، قابل مشاهده است (احمدی، ۱۳۷۸، صص ۳۱۷-۳۰۸).

برخلاف دیدگاه احمدی که ریشه‌های بحران را ناشی از نقش نخبگان و عوامل خارجی می‌داند؛ جلائی پور بر این نکته تأکید دارد که بحران کردستان ابعاد واقعی و دیرپایی دارد و صرفاً نباید آن را تحریک شده از خارج و توطئه‌ای از سوی عوامل خارجی قلمداد نمود (جلائی پور، ۱۳۷۲، ص ۸).

باید بر این موضوع تأکید شود که جامعه کهن ایرانی، به دلیل قرار گرفتن در مسیر تجارت، تهاجمات و مهاجرت اقوام، ادیان و مذاهب مختلف، نیز تاریخ طولانی خود و متناسب با گستردگی جغرافیایی‌اش، دارای اقوام و هویت‌های قومی مختلف و همچنین ادیان و مذاهب گوناگونی بوده است و اساساً از زمان تشکیل نخستین پادشاهی‌های دارای گستره جغرافیایی وسیع، تاکنون، جامعه و سیاست ایرانی دارای چنین ویژگی بوده است. باین حال در دوران معاصر، به‌خصوص از دوره سلطنت پهلوی‌ها که در تلاش برای تشکیل دولت متمرکز مدرن، به اقدامات متمرکزگرایانه‌ای در زمینه زبان، پوشش و کاستن از قدرت سران ایلات و ... دست زدند، مسائل قومی در تداخل با مسائل مذهبی و رفتارهای قدرت‌های جهانی و منطقه‌ای به شکل دیگری درآمد. این روند تحت تأثیر عواملی از جمله آشنایی جامعه ایرانی با غرب و اندیشه‌های ناسیونالیستی، بازتاب ضعف یا قدرت دولت

مرکزی، سیاست‌های دولت مدرن اقتدارگرا و تمرکزگرا در تضاد و تناظر با هویت‌های قومی گوناگون، تأثیر نخبگان سیاسی قومی در برجسته کردن مسائل هویتی - تاریخی و نیز بیان و تأکید بر نارسایی‌های منطقه‌ای و قومی، تشدید یافته است؛ به‌ویژه، با اجرای سیاست‌های تمرکزگرایانه رضاشاه و سیاست اسکان اجباری عشایر، علی‌رغم آنکه بر جمعیت یکجانشین کرد افزوده شد، اما در طول حاکمیت پهلوی فرآیند ادغام کردها و مناطق کردنشین در ساختارهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی ایران بسیار کند پیش رفت؛ ضمن اینکه تأثیرپذیری کردها از تحولات برون‌مرزی به‌خصوص اقدامات جدایی‌طلبانه کردهای عراق، زمینه برای تقویت ناسیونالیسم کردی و گریز از مرکز را در مناطق کردنشین ایران ایجاد و تقویت نمود (فوزی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۴۵۸).

انقلاب اسلامی و بحران کردستان

با سقوط رژیم پهلوی و بروز نابسامانی سیاسی در مرکز که مانع از تسلط کامل دولت مرکزی بر اوضاع، شده و زمینه را برای شکل‌گیری چندگانگی و پراکندگی قدرت فراهم نموده بود به‌سرعت این پراکندگی قدرت شکل گرفته و این پراکندگی در هر منطقه و فرهنگی به گونه خاصی خود را نشان داد؛ مثلاً در مناطق شهری بزرگ، مانند تهران این پراکندگی به شکل درگیری گروه‌های سلطنت‌طلب، سکولار، مذهبی و ... با یکدیگر بود، در مناطق روستایی به شکل منازعات بقایای سیستم ارباب - رعیتی و کشاورزان نمود داشت، در مناطق قومی که زمینه‌های اعتراض نیز وجود داشت، به شکل خواست خودمختاری و حتی جدایی و استقلال خود را بروز داد. با این تفاوت که در این برهه، چون اسلام شیعی در مرکز حاکم شده بود، خواسته‌های استقلال‌طلبانه با خواسته‌های اقلیت‌های مذهبی نیز هم‌پوشانی پیدا کرده بود.

در چنین وضعیتی و در شرایط خلأ قدرت ناشی از پراکندگی قدرت در مرکز که مانع از تسلط کامل قدرت مرکزی به اقصی نقاط کشور گردیده بود اوضاع در مناطق مختلف، به‌خصوص مناطق کردنشین که فعالانه در سرنگونی رژیم پهلوی نیز شرکت جسته بودند به وخامت گرایید، اما خواسته‌ها غالباً متفاوت و گاه متناقض بود و از خودمختاری فرهنگی گرفته تا خودمختاری کامل و براندازی جمهوری اسلامی و استقرار یک حاکمیت سوسیالیستی امتداد داشت.

صادق زیباکلام که از فرستادگان دولت موقت به‌عنوان مشاور دکتر چمران، به مناطق کردنشین، جهت بررسی مسائل آنجا بود (عصر ایران، ۲ تیرماه ۱۳۹۱) معتقد است، کردها دقیقاً نمی‌دانستند که چه می‌خواهند حتی تعریفی که از خودمختاری ارائه می‌کردند بسیار متشتت و نامنسجم بود موضوعی که در میان دولت‌مردان نیز قابل مشاهده بود (مقصودی، ۱۳۸۰، ص. ۳۶۶).

در این شرایط، هنگامی که رهبری این جریانات، به دست دو سازمان سیاسی - نظامی دموکرات و کومله افتاد، مسئله شکل حادثی به خود گرفت. گرچه حزب دموکرات از نظر مواضع، نسبت به حزب کومله ملایم‌تر بود، اما هر دو این‌ها در زمینه اقدامات سیاسی و ... رفتارهای مشابهی از خود نشان دادند. به گونه‌ای که آن‌ها از شرکت در فراندوم تعیین نوع نظام، سر باز زدند. حزب دموکرات به دلیل دوگزینه‌ای بودن و البته به دلیل عدم وجود خودمختاری مناطق کردنشین در برنامه‌های جمهوری اسلامی؛ این انتخابات را تحریم کرد. حزب کومله و عزالدین حسینی نیز تقریباً به همین دلایل این انتخابات را تحریم کردند (فوزی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص. ۴۷۷).

بدین ترتیب، میزان مشارکت در فراندوم تعیین نوع نظام، در مناطق کردنشین ۱۰ تا ۱۵ درصد، یعنی با غیبت حدود ۸۵ تا ۹۰ درصد رأی‌دهندگان؛ همراه بود (مقصودی، ۱۳۸۰، ص. ۳۰۱). امری که در فراندوم قانون اساسی، در آذر ۱۳۵۸ نیز تکرار شد. به گزارش روزنامه اطلاعات در سندج، حتی علیه پیش‌نویس قانون اساسی تظاهرات انجام گرفت. احمد مفتی زاده نیز که نزد برخی به علامه مفتی زاده شهرت داشت، اگرچه نسبت به احزاب دموکرات و کومله مواضع ملایم‌تری در خصوص مسائل مربوط به کردستان و قانون اساسی داشت، برای اجتماعی که در ادامه این تظاهرات، در مسجد جامع سندج تشکیل شده بود، به سخنرانی پرداخت که طی آن اصل سیزدهم قانون اساسی (روزنامه اطلاعات، شماره ۱۵۸۸۳، ص. ۳) که ضمن به رسمیت شناختن مذاهب دیگر اسلامی، بر ارجحیت تشیع اثنی عشری به‌عنوان تنها مذهب رسمی کشور، تأکید می‌کند. (روزنامه انقلاب اسلامی، شماره ۱، ص. ۶). را به دلیل آنکه «تبعیض»، «بین مذاهب اسلامی» ایجاد می‌کند «به کلی مردود دانست» و تأکید کرد: «... قانونی که خودمختاری ملیت‌ها را به معنای واقعی به رسمیت نشناسد، اعتبار ندارد» او حتی پیش‌نویس قانون اساسی را دارای گرایش‌های طبقاتی دانسته

و گفت: «قانون اساسی آینده باید فاصله طبقاتی را از بین ببرد» (روزنامه اطلاعات، شماره ۱۵۸۸۳، ص ۳).

عبدالرحمان قاسملو دبیر کل حزب دموکرات نیز ضمن آنکه تأکید داشت، دولت باید خودمختاری کردستان را بپذیرد، تهدید کرد در صورت عدم به رسمیت شناختن خودمختاری، کردستان آتش خواهد گرفت (محمدی، ۱۳۹۵، ص ۴۹). شیخ عزالدین حسینی که به تدریج رهبری جریان مرکزگریزی را در مناطق کردنشین به دست گرفته بود، در خصوص خواست خودمختاری، به مراتب مواضع تندروانه تری داشت (روزنامه اطلاعات، شماره ۱۵۸۲۶، ص ۲۰). وی در اسفند ۱۳۵۷ «با طرفداری علنی از عقاید سوسیالیستی، هویت کردی را مقدم بر مسلمانی...» قلمداد نمود و در خصوص خودمختاری مناطق کردنشین معتقد بود: «حتی اگر جبرئیل از آسمان بیاید و قوانینی بیاورد که خودمختاری کردستان در آن نباشد آن را نمی‌پذیریم» و تهدید نمود: «اگر دولت در این امر تعجیل نکند هرگونه اقدامی را انجام خواهد داد» (فوزی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۴۶۶)؛ و تأکید داشت «از مواضع خود مبنی بر خودمختاری و حق تعیین سرنوشت عقب نخواهیم نشست» (روزنامه آیندگان، شماره ۳۳۱۸، صص ۲-۱).

علی‌رغم اینکه عزالدین حسینی، توانسته بود تا حدی رهبری جریان مرکزگریزی را در دست گیرد، اما فاقد توانایی‌های یک رهبر در پیشبرد اهدافش بود، مهندس سحابی که از نزدیک با عزالدین حسینی ارتباط داشته، در خصوص او می‌گوید: «... ما احساس کردیم که عزالدین حسینی آنجا یک مقداری عوام‌فریبی می‌کند حتی در یک مجلس خصوصی گفته بود، همان‌طوری که خمینی رهبر شیعه‌هاست من هم رهبر سنیها هستم» (بصیرت‌منش، ۱۳۹۹، ص ۴۰۱).

با اعلام موجودیت و تقویت دو سازمان سیاسی - نظامی دموکرات و کومله که در مواردی با یکدیگر اختلافاتی نیز داشتند و پیشینه تشکیل هر دو به پیش از انقلاب می‌رسید، در همپوشانی با مواضع مفتی زاده و عزالدین حسینی و زمینه‌ها و سنت‌های اعتراضی موجود در مناطق کردنشین و در خلأ سیاسی ناشی از وقوع انقلاب و تغییر حاکمیت؛ کار به نزاع با دولت مرکزی کشید.

به فاصله یک روز پس از پیروزی انقلاب، حزب دموکرات، چند کلاتتری و پاسگاه

ژاندارمری در مهاباد را خلع سلاح کرده و چند روز بعد، در ۳۰ بهمن ۱۳۵۷ با تصرف پادگان ارتش در مهاباد، علاوه بر به دست آوردن ۳۶ هزار قبضه سلاح سازمانی ارتش (ژ - ۳)، ۱۸ تانک و ۳۶ توپ، به سلاح‌های سنگین نیز مجهز شد (حیدری، ۱۳۹۱، صص ۱۶۳-۱۶۲).

کمی بعد، حزب کومله نیز، طی روزهای ۲۸ و ۲۹ اسفند ۱۳۵۷، تلاش نمود تا پادگان لشکر ۲۸ کردستان در شهر سنندج را به تصرف درآورد که با مقاومت ارتش مواجه شد و در درگیری شدیدی که میان طرفین، به وقوع پیوست، ۲۱۵ تن کشته و ۴۲۰ تن زخمی شدند؛ (روزنامه آیندگان، شماره ۳۳۱۸، صص ۲-۱) متعاقب آن در اردیبهشت ۱۳۵۸ در نقده نیز درگیری‌های شدیدی به وقوع پیوست، به طوری که نهایتاً کار برقراری امنیت در آن شهر به ارتش سپرده شد (آرشیو مجلس شورای اسلامی، بخش روزنامه‌ها، ۵۷۷۱۴).

طی ماه‌های تیر و مرداد ۱۳۵۸ نیز شهرهای مریوان، بوکان، پاوه، سردشت و سقز یکی پس از دیگری به صحنه نبرد مسلحانه تبدیل شد؛ وخامت اوضاع به گونه‌ای بود که «انبوهی از مردم و پاسداران انقلاب کشته شدند و صدای استمداد از رهبر انقلاب و دیگر مسئولان کشور به آسمان بلند شد» (ملایی، ۱۳۸۹، صص ۳۷۳).

نهایتاً تلاش‌ها و اقدامات دولت موقت که حتی هیأتی ویژه نیز با موافقت امام خمینی و همراهی آیت‌الله طالقانی، جهت بررسی اوضاع، به مناطق کردنشین اعزام نمود، چندان در اعاده آرامش مؤثر واقع نشد و بحران شدت یافت، امام خمینی که پیش‌تر با دادن مهلت به دولت موقت جهت خاتمه دادن به بحران و حتی دیدارهایی که با سران جریان مرکزگرای از جمله قاسملو و عزالدین حسینی داشت، تلاش کرد تا بحران را کنترل کند؛ تمام نیروهای نظامی را به برقراری آرامش در مناطق کردنشین به‌ویژه سنندج ملزم نمود (روزنامه اطلاعات، شماره ۱۵۹۳۲، صص ۱). همچنین شیخ صادق خلخالی را نیز در اواخر مرداد ۱۳۵۸ به‌سوی آنجا روانه کرد. (روزنامه اطلاعات، شماره ۱۵۹۳۳، صص ۱۲-۱). آن‌طور که محتشمی‌پور- از اعضای دفتر امام خمینی، در مقطع زمانی مورد بحث این مقاله - می‌گوید: خلخالی با اختیارات ویژه به کردستان رفته و نقش بارزی نیز در مواجهه، با ضدانقلاب ایفا کرده است:

آقای خلخالی به کردستان رفت با اختیارات بالا، نیروهای ارتشی که در پایگاه‌ها و پادگان‌های کردستان وجود داشتند خودشان را در درجه اول

تحت فرماندهی آقای خلخالی می دانستند و آقای خلخالی به آنان دستور می داد و آن‌ها عمل می کردند. قبل از این که به شهری از شهرهای کردستان وارد بشود طبیعتاً نیروهای مسلح جمهوری اسلامی در اختیار آقای خلخالی، مراکز آلوده را مورد حمله و هدف خود قرار می دادند و لذا خلخالی با یک ابهت و هیبت فوق العاده ای وارد شهر و مناطق آلوده می شد. او به سنج، سردشت، مهاباد و به جای جای کردستان سفر کرد، عناصر ضدانقلاب را بلافاصله محاکمه و اعدام می کرد و در هر جایی که وارد می شد مثل آبی بود که روی آتش ریخته شود و حوادث و درگیری‌ها در آنجا پایان می پذیرفت^۱... (محتشمی پور، ۱۳۷۷).

مواضع و اقدامات شیخ صادق خلخالی

باید بر این موضوع تأکید نمود که مواضع خلخالی همانند اقدامات او بی پرده و صریح بود او ضمن آنکه حزب دموکرات و رهبر آن قاسملو را تجزیه طلب خوانده و ادعای خودمختاری از سوی آنان را ظاهر سازی و دروغین دانسته است، تأکید می کند: «من به عنوان یک فرد مسئول و مسلمان، نمی توانم کوچک ترین رحمی، در مورد تجزیه طلبان داشته باشم» (روزنامه اطلاعات، شماره ۱۵۹۴۰، ص. ۱۲) بر این اساس او اعتقاد داشت که ناآرامی های به وجود آمده در مناطق غربی کشور تنها از طریق در پیش گرفتن قاطعیت حل خواهد شد و در این راستا مخالف مذاکره با رهبران حزب دموکرات و اقدامات هیأت ویژه (هیأت حسن نیت اعزامی دولت) بود، آن طور که خودش می گوید:

من هیأت حسن نیت را از اول هم قبول نداشتم این هیأت حسن نیت در اثر ندانم کاری دولت بازرگان به وجود آمد... ما راه حلی جز راه حل نظامی

۱. حجت الاسلام هادی غفاری، از متصدیان دادگاه های انقلاب اسلامی و از دوستان نزدیک خلخالی در تأیید اقدامات وی از جمله اعدام های او در مناطق کردنشین، می گوید: کشور در آستانه تجزیه شدن بود، حتی نقشه کردستان مستقل هم چاپ شده بود که بر اساس آن مناطق وسیعی از جنوب عجب شیر در ارومیه تا لرستان و نزدیکی های اصفهان نیز جزء کردستان مستقل، محسوب می شد (مصاحبه با حجت الاسلام هادی غفاری، ۱۳۹۶).

نداریم خدا می‌داند که اگر مسئله کردستان را نتوانیم حل کنیم که انشالله در زیر سایه امام حل می‌کنیم دیگر نمی‌توانیم مسئله بلوچستان را حل کنیم و یا خوزستان را (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، شماره سند: ۱۰۳۲۴۰۰۳۴).

با این حال خلخال منکر وجود، نارسایی‌ها در مناطق کردنشین نبود و حتی تأکید داشت که دولت باید هرچه سریع‌تر دست به سازندگی زده و در برطرف کردن مشکلات بکوشد (روزنامه اطلاعات، شماره ۱۵۹۵۳، ص ۱). او مشکلات مناطق کردنشین را چنین عنوان کرده است:

مشکلات کردستان یکی دوتا نیست، نه تنها اصلاحات ارضی در زمان گذشته صورت نگرفته، بلکه مردم بی‌پناه و فقیر، در برابر همه گونه تلقینات ناروا و ضد دینی قرار دارند و روی همین اصل است که فدائیان خلق و کمونیست‌ها، این مسائل را عنوان می‌کنند و می‌خواهند از این رهگذر، جمهوری اسلامی را بایکوت کنند (روزنامه اطلاعات، شماره ۱۵۹۵۳، ص ۱).

او ابتدا و در واپسین روزهای مرداد ۱۳۵۸ به کرمانشاه وارد شد و با تأکید بر مأموریتش به‌عنوان حاکم شرع از سوی امام خمینی هدف اقداماتش را نابودی ضدانقلاب و اشرار عنوان نمود. روزنامه اطلاعات در این خصوص نوشت:

آیت‌الله صادق خلخالی برای رسیدگی به اوضاع متشنج پاوه و کردستان از قم راهی کرمانشاه شد. وی که از جانب امام خمینی به این مأموریت اعزام شده است. قبل از ترک قم، به خبرنگار خبرگزاری پارس در این شهر گفت که به‌عنوان حاکم شرع، عازم این مأموریت شده و امیدوار است که هرچه زودتر صدای ضدانقلاب را در مرزهای غرب کشور خاموش کند. وی همچنین ابراز اطمینان کرد که برای همیشه دست اشرار را از سر برادران و خواهران هم‌وطن کوتاه خواهد کرد (روزنامه اطلاعات، شماره ۱۵۹۳۳، صص ۱۲-۱).

به نظر می‌رسد هدف اصلی او در این مقطع عزیمت به پاوه بوده که نقش نمادین و مهمی برای طرفین درگیری داشت، به گونه‌ای که شهید چمران در خصوص اهمیت پاوه نوشته است:

... با سقوط پاوه، سرتاسر کردستان زیر سلطه سیاسی احزاب چپ درمی آمد و همه نیروهای نظامی طرفدار انقلاب نیز نابود می شدند و حزب دموکرات همراه با همکارانش می توانستند به راحتی اعلام استقلال کنند و سلطه نظامی و سیاسی خود را به طور کامل بر همه کردستان مستقر نمایند ... (چمران، ۱۳۸۱، صص ۴۸-۴۶).

خلخالی پس از ورود به پاوه در ۲۹ مرداد ۱۳۵۸ و بازدید از مناطق خسارت دیده به خصوص بیمارستان شهر که مهاجمین آن را به شدت تخریب کرده بودند (به بررسی پرونده مجرمین حادثه پاوه پرداخت و پس از ۱۴ ساعت رسیدگی و شور، ۹ تن از افراد حزب دموکرات کردستان را مفسد فی الارض و محارب با خدا و رسول خدا شناخته و محکوم به اعدام کرد.) و حکم اعدامشان نیز در بامداد همان روز در مکانی که مجاهدان و پاسداران شهید شده بودند، به اجرا درآمد (روزنامه اطلاعات، شماره ۱۵۹۳۴، صص ۳-۱).

در صفحه اول شماره بعدی روزنامه اطلاعات تصویری از تیرباران «مهاجمان پاوه» درج شده و در توضیح آن چنین آمده است: «خبرهای رسیده نشان می دهد که مهاجمان پاوه، در محل بیمارستان آن شهر، به پاسداران زخمی، حمله کردند و سر آنان را از تن، جدا ساختند. حکم دادگاه انقلابی پاوه، در مورد دستگیرشدگان وقایع پاوه این بود که محکومان در محل بیمارستان تیرباران شوند و این صحنه ای از اجرای حکم است» (روزنامه اطلاعات، شماره ۱۵۹۳۵، ص ۱). در مصاحبه ای که خلخالی با خبرنگار اعزامی روزنامه اطلاعات به غرب کشور داشت؛ در خصوص درگیری های پاوه گفت: «جمعاً ۲۹ نفر از پاسداران و مردم آن شهر، کشته شده اند که جسد ۱۵ پاسدار به تهران انتقال یافته است ... جسد ۹ شهید، در پاوه به خاک سپرده شد» و همچنین دو جسد در بیابان یافته ایم که با کمال قساوت، سر آنها بریده شده بود (روزنامه اطلاعات، شماره ۱۵۹۳۶، صص ۱۲-۱).

خلخالی درباره محکومین و «عوامل کشتار پاسداران در بیمارستان پاوه» و کسانی که «دست به قتل جوانان مبارز زده بودند...» نیز گفت:

... سه قمه به دست که از روانسر به پاوه آمده بودند، محکوم به اعدام شدند. این سه تن، یدالله زارعی، عباس کریمی و علی شهبای بیگی شیرینی نام داشتند و عضو حزب دموکرات و قوم و خویش یکدیگر بودند. بهمن عزتی

نیز که اعدام شد، دبیر دبیرستان و از طرفداران سرشناس تجزیه کردستان بود که در آخرین نفس نیز از مرام خود دفاع می کرد. او در تحریک مردم برای کشتار بی رحمانه پاسداران فعالیت داشت همراه دکتر رشوند (اهل قلهک تهران) در اطراف بیمارستان به وسیله پاسداران دستگیر شد. کلیه اعدام شدگان در همان محلی که دست به قتل جوانان مبارز زده بودند، تیرباران شدند و در بازجویی اعتراف کردند که در حمله مسلحانه به پناه دست داشته اند... این دو تن به دستور محمدامینی که از سردمداران اشراق منطقه است، از عوامل کشتار پاسداران در بیمارستان پناه بوده اند (روزنامه اطلاعات، شماره ۱۵۹۳۶، صص ۱۲-۱).

در کتابی که از سوی سازمان حفظ آثار و نشر ارزش های دفاع مقدس، انتشار یافته در خصوص محاصره پناه و این بیمارستان آمده است: «چمران، پاسداران، نیروهای ژاندارمری و مردم انقلابی شهر در پناه مقاومت می کردند. ضدانقلاب هر لحظه محاصره شهر را تنگ تر می کرد. بیمارستان شهر را در ورودی شهر گرفتند و مدافعانش را (که بسیاری مجروح بودند) پشت دیوار بیمارستان تیرباران کردند» (شیرعلی نیا و کریمی، ۱۳۹۱، صص ۳۶-۳۵). روزنامه انقلاب اسلامی در این خصوص نوشته است: «بیمارستان شهر [پناه] به دست مهاجمین سقوط کرد و ۱۸ بهیار و پزشک و پاسداران زخمی شده، سر بریده شده اند» (روزنامه انقلاب اسلامی، شماره ۴۸، ص ۱۴).

علی رغم تشقت در نقل قول های فوق الذکر، به نظر می رسد، تعداد بالای شهدا در اطراف بیمارستان به دلیل فشار ناشی از تعداد قابل توجه مهاجمین بوده که آن ها به سوی بیمارستان عقب نشینی کرده و در آنجا پناه گرفته بودند و تخریب بیمارستان نیز بر اثر شدت درگیری ها بوده است.

آن طور که از گفته های خلخالی برمی آید مأموریت او حوزه جغرافیایی گسترده ای را در برمی گرفته است، جایی که او وعده می دهد: «به تمام مناطق کردستان سر خواهیم زد و تا چند روز دیگر برای تکلیف ضد انقلابیون، به سنجاق خواهیم رفت.» ضمن این که اقدامات خود در مناطق کردنشین را ادای وظیفه نسبت به «مردم اصیل و متدین و مسلمان کرد... که در مراحل بحرانی، اسیر توطنه گران صهیونیسم شده اند...» قلمداد نموده و تأکید می کند:

«علمای پایه و اطراف و اکناف و سایر طبقات، به دیدن من آمدند و بی اندازه سپاسگزار بودند که امام، یک نفر قاطع را به منطقه فرستاده تا آن‌ها را از شر اشرار، نجات دهد» (روزنامه اطلاعات، شماره ۱۵۹۳۶، صص ۱۲-۱).

همان‌طور که وعده داده بود، خلخالی در اوایل شهریور ۱۳۵۸ به سنندج رفت و در آنجا نیز حکم اعدام ۱۷ نفر از «مهاجمان» را صادر کرد؛ بهنود در این خصوص می‌نویسد: محاکمه و تیرباران عاملان حوادث کردستان آغاز شد. حجت‌الاسلام خلخالی مرکز کار خود را در سنندج گذاشت و در ساعت نخست حکم تیرباران ۹ نفر دیگر را صادر کرد... تا بعد از ظهر حجت‌الاسلام خلخالی حکم اعدام ۸ نفر دیگر از مهاجمان به سنندج را صادر کرد (بهنود، ۱۳۷۷، صص ۶۷۳-۶۷۲).

تداوم درگیری‌ها در سقز و مریوان خلخالی را به آنجا کشاند و همان‌طور که پیش‌تر اعلام کرده بود «برای صدور حکم مجازات متجاوزان به تمام شهرهای کردستان سفر خواهد کرد.» او «به‌محض رسیدن به مریوان حکم اعدام ۹ تن را صادر کرد» (بهنود، ۱۳۷۷، ص ۶۷۸).
اوضاع در سنندج، سردشت، بانه و کرمانشاه نیز همانند سقز و مریوان، به شدت بحرانی شده بود، نگاهی اجمالی به تیرهای روزنامه انقلاب اسلامی و اطلاعات، در این زمینه گویا هستند: روزنامه انقلاب اسلامی اوضاع سنندج و کرمانشاه که از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند را چنین بازتاب داده است: «حمله به شهربانی سنندج»، «حمله عناصر ضدانقلاب به افراد ارتش در سنندج»، «افراد یک کامیون ارتشی خلع سلاح شدند»، «جت‌های نیروی هوایی بر فراز سنندج به پرواز درآمدند»، «از رفتن به کرمانشاه خودداری کنید» (روزنامه انقلاب اسلامی، شماره ۵۰، ص ۱۱).

روزنامه اطلاعات نیز چنین به بازتاب اوضاع پرداخته است: «... مهاجمان می‌خواستند با خمپاره فرودگاه سنندج را منفجر کنند.» «مهاجمان در سقز ۲۸ نظامی و ۳ پاسدار را کشتند.» «پادگان‌های سردشت و بانه در تصرف دموکرات‌هاست»، «شیخ‌الاسلام مریوان به مشهد تبعید شد»، «۴۰ نفر در سنندج، مریوان و سقز تیرباران شدند»؛ اجرای حکم اعدام ۱۱ تن از آن‌ها که در سنندج اتفاق افتاد به همراه عکس لحظه اجرای حکم در صفحه اول این روزنامه، قابل مشاهده است (روزنامه اطلاعات، شماره ۱۵۹۴۰، ص ۱).

خلخاللی در خصوص اعدام این ۱۱ تن، می گوید: «... من دیروز [۵-۴ شهریور] وارد سنندج شدم. افرادی که می خواستند فرودگاه سنندج را با خمپاره از کار بیندازند، خوشبختانه در نزدیکی فرودگاه، به دست پاسداران انقلاب افتادند و در یک دادگاه انقلابی، حکم اعدام آن‌ها صادر شد» (روزنامه انقلاب اسلامی، شماره ۵۰، صص ۱۲).

با تداوم بحران و گسترش دامنه آن به سلماس در آذربایجان غربی و نیز تشدید درگیری‌ها در سقز به گونه‌ای که با توپ ۱۰۶ به دادگاه انقلابی آن حمله شده و در بانه نیز اوضاع به وخامت گراییده بود، خخاللی به سوی بانه حرکت کرد (روزنامه اطلاعات، شماره ۱۵۹۴۳، صص ۱۰). از آنجا که با اعلام خطر دمکرات‌ها نسبت به حضور خخاللی و سپاه در بانه، مردم به ترک شهر پرداختند (بهنود، ۱۳۷۷، صص ۶۸۸). از این رو خخاللی در بدو ورود، با ارسال امان‌نامه‌ای، تلاش نمود تا حساب «شورشیان و بلواگران» و «دمکرات‌های وابسته» را از مردم عادی جدا کند و آنان را از ترک شهر به دلیل ترس از درگیری‌ها، بازدارد (روزنامه اطلاعات، شماره ۱۵۹۴۳، صص ۱۰، ۱۶).

پیمای نیز برای مردم سقز فرستاده شد، مبنی بر اینکه افراد معمولی حتی دمکرات‌ها اگر اسلحه خود را زمین بگذارند و تسلیم پادگان کنند، مورد عفو امام^۱ خواهند بود. (روزنامه اطلاعات، شماره ۱۵۹۴۴، صص ۲).

نهایتاً با ورود ارتش به مهاباد در اوایل شهریور ۱۳۵۸ که به فرار و مخفی شدن سران حزب دمکرات انجامید (روزنامه اطلاعات، شماره ۱۵۹۴۶، صص ۲). ضربه سنگینی به حزب دمکرات وارد آمد؛ زیرا علاوه بر از دست رفتن مرکز فرماندهی عملیاتشان، اوضاع مجدداً به کنترل دولت درآمد.

علی‌رغم این، در بعد قضایی خخاللی کماکان به کار خود ادامه می‌داد. اواسط شهریور، ۴ تن در سقز که «اقدام به خلع سلاح افراد مسلح دولت، کرده بودند» به دستور خخاللی،

۱. فرمان عفو عمومی که امام خمینی، به مناسبت نیمه شعبان در ۱۹ تیر ۱۳۵۸ صادر کرد که طی آن تأکید شده بود «کلیه متهمینی که در رژیم سابق مرتکب تقصیراتی شده‌اند بخشوده می‌شوند به‌استثنای اشخاصی که مبادرت به قتل مردم نموده و یا دستور آن را صادر کرده‌اند یا زندانیان انقلابی ما را شکنجه داده‌اند و یا غارت و سرقت بیت‌المال را نموده‌اند که تشخیص جرم فوق را باید هیأتی مؤمن به انقلاب اسلامی به عهده بگیرد.» و نیز عفو نیروهای نظامی، غیر از موارد فوق‌الذکر، بود (روزنامه انقلاب اسلامی، شماره ۱۸، صص ۲-۱).

تیرباران شدند. خلخالی ضمن تشریح درگیری آن‌ها با مأمورین که ۱۰ ساعت به طول انجامید، سوابق آن‌ها را چنین عنوان می‌کند:

پس از تحقیقات از دستگیرشدگان، معلوم شد که آنان مدت‌ها در ایران به دزدی و چپاول و حتی کشتن مردم، مشغول بوده‌اند و عده‌ای از مردم بی‌گناه و مسلمان اطراف دیواندره را کشته‌اند که از جمله کشته‌شدگان، مردی بنام سعید رستمی بوده است. شهود عینی مرگ سعید رستمی، ورثه مقتول و زن و پنج فرزند صغیرش، در دادگاه حاضر بودند... (روزنامه اطلاعات، شماره ۱۵۹۴۸، صص ۲-۱).

در یک مورد ده نفر از سران حزب دموکرات در بوکان را به «ده سال زندان در شیراز محکوم کرد.» همچنین ۶ تن از اتباع عراقی که «به کمک دموکرات‌ها آمده بودند و می‌جنگیدند» و آن‌طور که خلخالی می‌گوید: «چون دستشان به خون سربازان ایرانی و پاسداران ایرانی و پاسداران آغشته شده بود، به اعدام محکوم شدند، ولی برای اجرای حکم و تصمیم نهایی، به تهران فرستاده شدند، چون ممکن است مصالح جمهوری اسلامی، اعدام آن‌ها را اقتضاء نکند» (روزنامه اطلاعات، شماره ۱۵۹۵۱، صص ۲-۱).

همزمان با ورود نیروهای ارتش و سپاه به سردشت «که آخرین نقطه فرار مهاجمین بود...»، خلخالی نیز در مهاباد به سر می‌برد (روزنامه اطلاعات، شماره ۱۵۹۴۹، صص ۲-۱). او که جهت محاکمه کسانی که در جریان درگیری‌های اخیر دستگیر شده بودند به این شهر رفته بود، ضمن تماس تلفنی با روزنامه اطلاعات - که این روزنامه با درج عکسی عبوس از او (خلخالی) مناسبت بین متن و تصویر را مؤکد کرده بود - هشدار داد:

به‌عنوان حاکم شرع اعلام می‌کنم: به امر امام خمینی هرکس، ولو از دموکرات‌ها، اسلحه خود را تحویل دهد و از طرفداری ضدانقلاب دست بردارد، مشمول عفو امام خواهد بود. بازار باید وضع عادی خود را پیدا کند و شهربانی افتتاح و کار را شروع کند و هرگونه تظاهرات ضد ملی و ضد دینی ممنوع گردد و اگر کسی برخلاف مقررات ارتش و پاسداران عمل کند، طبق مقررات با او رفتار خواهد شد، ضمناً مراکز مشروب‌فروشی

و مشروب‌سازی،^۱ در شهر، از این تاریخ ممنوع است و گران‌فروشان، محکوران، رباخواران و زمین‌خواران به اشد وجه، مجازات خواهند شد (روزنامه اطلاعات، شماره ۱۵۹۴۹، ص ۲).

خلخال، مجدداً در اوایل پاییز ۱۳۵۸ به مهاباد رفت تا «در محاکمه ۵۰ نفر از دموکرات‌ها که در جریان درگیری‌های دیروز [۴ مهر] دستگیر شده‌اند.» شرکت کند؛ جایی که شایع شد او ترور شده است، اما بعد مشخص شد، خبر درست نبوده است (روزنامه اطلاعات، شماره ۱۵۹۶۳، صص ۳-۱).

این حضور دوباره در مهاباد پس از آن اتفاق افتاد که اوضاع امنیتی مناطق جنوبی آذربایجان غربی، بر اثر اقدامات و تحرکات حزب دموکرات به وخامت گراییده بود؛ زیرا از آنجا که حزب دموکرات شهرها را از دست داد، ابتدا به روستاها و سپس به جنگل‌های اطراف سردشت و کوه‌ها و داخل عراق عقب‌نشینی کرد و از آنجا عملیات پارتیزانی خود را علیه نیروهای نظامی - امنیتی و سایر کارگزاران دولتی پیش می‌برد.

در ۱۷ مهرماه ۱۳۵۸ «در حمله غافلگیرانه مهاجمین دموکرات به یک گروه ۷۲ نفری از پاسداران که از سردشت راهی بانه بودند ده‌ها پاسدار - شهید - ده تن مجروح و ۲۳ نفر به گروگان گرفته شدند.» در بوکان نیز، تیراندازی‌های پراکنده‌ای از ساعت یازده و نیم شب تا ساعت چهار و نیم بامداد شب یکشنبه (۱۵ مهر) صورت گرفت. در نقره در روز یکشنبه «اعضای حزب دموکرات کردستان در گردنه «هوارابی» واقع در ۱۵ کیلومتری پیرانشهر - نقره حدود ۱۵ دستگاه مینی‌بوس، سواری و وانت بار را پس از چند ساعت تیراندازی متوقف کردند و سرنشینان آن‌ها را که گفته می‌شود ۱۵۰ نفر می‌باشند به گروگان گرفته با خود به کوهستان بردند».

در موردی دیگر «دموکرات‌ها در جاده سردشت-بانه به سرنشینان خودروهای نظامی حمله کردند و در این حمله ۷ نفر نظامی و پاسدار مجروح شدند و به کرمانشاه انتقال یافتند» (روزنامه اطلاعات، شماره ۱۵۹۷۲، صص ۱۱-۱). بر اساس گزارش حق‌گو استاندار

۱. مهندس سحابی در تأیید چنین وضعیتی اشاره می‌کند، گویی انقلاب اسلامی به کردستان نرسیده بود و در خیابان‌ها حتی ورق‌بازی و ... می‌فروختند (بصیرت منش، ۱۳۹۹، صص ۴۴۲).

آذربایجان غربی، «حزب منحلہ دموکرات کردستان» ۴ نفر را کہ در جہاد سازندگی و تبلیغات اسلامی فعالیت داشتند در شهرستان سردشت اعدام کردند. در اعلامیہ ارگانی کہ خود را «دادگاہ انقلابی خلق کرد» نامیدہ اند، آمدہ است: «این عدہ در جہہ سقز دستگیر شدہ و پس از محاکمہ در دادگاہ انقلابی خلق کرد، در ساعت ۲ بامداد روز شنبہ سوم شهریورماہ اعدام شدند.» و حتی در ادامہ این اعلامیہ بہ «دادگاہ‌های عدل اسلامی» هشدار دادہ شدہ «کہ در قصاص اعدام مبارزان کرد، یکی از مجاہدین اسلامی محاکمہ و بہ جوخہ اعدام سپردہ خواهد شد» (روزنامہ اطلاعات، شمارہ ۱۵۹۴۲، صص ۱۱-۱۰).

در ۲۰ مهرماہ «رئیس شہربانی مہاباد و ۳ نفر از مأموران مستقر در این شہربانی در حملہ مهاجمان، کشتہ شدند.» کہ واکنش سپاہ این شہر را در پی داشت و در اعلامیہ‌ای کہ در محکومیت این حملہ صادر کرد، آمدہ است: «ما بہ توطئہ گران هشدار می‌دہیم کہ جام تلخی را بہ آنان خواہم [خواہیم] نوشاند و در برابر ہر قتل، قتلی و ہر ضربہ، ضربہ‌ای بہ آن‌ها می‌رسانیم» (روزنامہ اطلاعات، شمارہ ۱۹۹۷۵، صص ۲-۱).

در چنین شرایطی و درحالی کہ بہ نظر می‌رسید، ہنوز کار خلخالی در مناطق کردنشین پایان نیافتہ، او بہ‌زودی مجبور بہ ترک غرب کشور شد «تا گزارشی از اوضاع غرب کشور بہ حضور امام تقدیم کند» (روزنامہ اطلاعات، شمارہ ۱۵۹۵۲، صص ۲-۱). بہنود نیز علت بازگشت او را «تقدیم گزارش مأموریت خود در قم بہ حضور امام» نوشته است:

سرانجام حجت‌الاسلام خلخالی کردستان را ترک کرد، درحالی کہ مباحث بسیاری پشت سر خود باقی گذاشت و برای تقدیم گزارش مأموریت خود در قم بہ حضور امام رفت. وی گفت اوضاع تااندازہ‌ای روبہ‌راہ شدہ، فدائیان خلق بین پیرانشہر و سردشت فعالیت‌هایی دارند و در حدود ۱۶۰ نفر از ارتش و پاسدار را گروگان گرفتہ اند. وی گفت دست امام جمعہ‌های رژیم سابق و مالکان را باید از منطقہ کوتاہ کرد (بہنود، ۱۳۷۷، صص ۷۱۴-۷۱۳).

محتشمی پور، بازگشت خلخالی از مأموریت در مناطق کردنشین را بہ دلیل سعایت اعضای دولت موقت ازجملہ اسداللہ میشری، وزیر دادگستری آن دولت می‌داند، در این خصوص می‌گوید: «[پس از احضار فوری امام] آقای خلخالی خودش را بہ قم

رسانید و خدمت امام رسید و حضرت امام به ایشان فرمودند دیگر به کردستان برنگرد) (محتشمی‌پور، ۱۳۷۷) چیزی که خلخالی نیز تلویحاً آن را پذیرفته است: جایی که او تأکید می‌کند: «مسئله کردستان در همان زمانی که من در مهاباد بودم حل شد و خود آقای بازرگان و آقای چمران و ابو شریف دیدند تا اینکه آن‌ها کارهایی کردند که من را از طرف امام خواستند» (مراسان، ۱۰۳۲۴۰۰۳۴).

هرچند به صورت موثق نمی‌توان در خصوص اینکه بازگشت خلخالی، از کردستان به عدم رضایت امام خمینی از عملکرد او مربوط می‌شده و یا اینکه اساساً مأموریت او در کردستان کوتاه‌مدت بوده، سخن گفت، اما پس از بازگشت از مناطق کردنشین، خلخالی دیگر هرگز در سمت حاکم شرع به آنجا بازنگشت، اگرچه یاد و خاطره او مدت‌ها پس از پایان مأموریتش همچنان در اذهان، زنده باقی مانده و مورد بحث و بررسی بوده است.

انتقادات به عملکرد خلخالی در مناطق کردنشین و دفاعیات او

از انتقاداتی که به عملکرد خلخالی در مناطق کردنشین صورت گرفته عدم رعایت عدالت از سوی اوست که علامه مفتی زاده مطرح کرده است ایشان در خصوص اعدام‌های خلخالی در مناطق کردنشین بیان داشته است: «... تقریباً تمام کسانی که در دادگاه‌های انقلاب سنج و سایر نواحی کردستان محکوم به اعدام شده‌اند و یا به زندان و تبعید روانه گشته‌اند، مستحق عفو امام بوده‌اند» (روزنامه اطلاعات، شماره ۱۵۹۵۹، صص ۹-۱).

در بیانیه‌ای نیز که منتسب به «گروهی از هواداران سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران» به تاریخ ۱۳۵۸/۶/۲۸ و احتمالاً خود سازمان است. شدیداً به خلخالی حمله شده و از الفاظی در خصوص او استفاده شده که از آوردن آن‌ها در این متن خودداری می‌شود - و در ادامه ضمن زیر سؤال بردن عملکرد خلخالی و «عدل اسلامی» مورد اجرای او و قرار دادن او در کنار صهیونیسم؛ به ماجرای اعدام یک جوان که حاضر نبود از دموکرات‌ها اعلام تبری کند و بعد از شلاق خوردن به خلخالی نیش‌خند زده و خلخالی نیز کینه او را به دل گرفته بود، پرداخته و ادعاشده است، خلخالی صرفاً به دلیل این که بالگرد حامل آن‌ها ظرفیت حمل همه سرنشینان را نداشته دستور اعدام او را صادر کرده است (مراسان، ۳۴۴۰۰۱۰۵).

خلخالی در پاسخ به اعتراضاتی که به اقدامات و عملکردش در قبال درگیری‌ها در مناطق کردنشین صورت می‌گرفت، ضمن جدید نبودن این گونه اعتراضات از نقش آرام‌بخشی خود به دلیل قاطعیتش در جاهایی که حضور داشته است، سخن گفته و به عدم انعکاس اخبار واقعی وضعیت مناطق کردنشین به تهران، معترض بود. او با تأکید بر حوادث پاوه، گفته است: «در بیمارستان پاوه که در دست دمکرات‌ها بود، هر نظامی و پاسدار مجروح یا کشته‌شده یا مفقود است سرهای آن‌ها را بریده‌اند» (بهنود، ۱۳۷۷، ص. ۶۸۷).

او از «ارباب جراید» گله کرده است «که حقایق را آن‌طور که باید و شاید اتفاق افتاده، ننوشته‌اند.» و با دفاع از عملکرد خود در مناطق کردنشین به نفع مستضعفین، مطبوعات را به همسویی با مطبوعات خارجی مخالف نظام اسلامی که عامل «صهیونیسم بین‌الملل» هستند و به تحریف مطالب می‌پردازند، متهم کرده است:

در کردستان، شاید میلیون‌ها تومان، چک و سفته نزولی را از دست نزول‌خواران گرفته و به نفع یک‌مشت، آدم بدبخت، پاره کرده‌ام و مبالغ هنگفتی، کمک جنسی و نقدی به نیازمندان نموده‌ام، جراید، از این‌ها حرفی به میان نمی‌آورند. ولی سعی می‌کنند، از یک «جانی» فرشته بسازند که امیدوارم حقایق، بیش از این روشن شود (روزنامه اطلاعات، شماره ۱۵۹۵۹، صص. ۹-۱).

خلخالی در جواب علامه مفتی‌زاده که وی (خلخالی) را متهم به بی‌عدالتی و عدول از فرمان عفو امام ساخته بود، او (مفتی‌زاده) را متهم به قضاوت بر اساس «روح ناسیونالیستی کاذب کردی» کرده و به چرایی چهارده مورد از اعدام‌هایش پرداخته است: «یکی از اعدام‌هایی که در سنندج صورت گرفت، مربوط به قاتل شاطر محمد و پسر او بود که همه مردم با شنیدن اعدام او به وجد آمدند... چرا که این مجرم، وقت ارتکاب عمل، ساطور قصابی را در دست خود می‌چرخانده و وقیحانه می‌گفته که گوشت طرفداران خمینی ارزان شده است و حرف‌های دیگری که از گفتن آن شرم دارم.» (روزنامه اطلاعات، شماره ۱۵۹۵۹، صص. ۹-۱).

او در پاسخ به ادعای استاندار کردستان-رشید شکبیا- که خلخالی را متهم کرده بود، «که حکم اعدام ناحق» صادر کرده است. «از جمله ۴ نفری که در سنندج اعدام شدند.»

با لحن افشاگرانه‌ای گفت: «حاجی علی بیگلری و همراهانش دختری را به‌عنوان این‌که پاسدارخانه امن نیست به خانه خود بردند و به‌اتفاق ۹ نفر به دختر تجاوز کردند. دو نفرشان را کشتم و بقیه را به حبس یا تبعید محکوم کردم» (بهنود، ۱۳۷۷، ص ۷۱۵).

بخشی از انتقادات به عملکرد خلخالی در مناطق کردنشین، مربوط به عملکرد او در خصوص صدور حکم اعدام پزشکانی چون دکتر رشوند و دکتر نیلوفری، بود، ازجمله، اعدام دکتر رشوند،^۱ اعتراضاتی را علیه خلخالی به راه انداخت، به‌خصوص تعدادی از پزشکان تجمعی اعتراضی در تهران برگزار کردند؛ نیز پزشکان بیمارستان لقمان‌الدوله، دست به اعتصاب زدند (روزنامه اطلاعات، شماره ۱۵۹۳۷، صص ۲۰-۱). بهنود از «دست از کار» کشیدن «پزشکان چند بیمارستان تهران» در اعتراض به اعدام رشوند به دستور خلخالی سخن می‌گوید (بهنود، ۱۳۷۷، ص ۶۷۹). حتی طی یک میزگرد تلویزیونی، در اوایل مهر ۱۳۵۸ حکم اعدام او در خصوص دکتر نیلوفری، با انتقاد اسلام کاظمیه، نویسنده مواجه شد (بهنود، ۱۳۷۷، صص ۷۳۱-۷۳۰).

خلخالی نیز در پاسخ به این انتقادات، ضمن متهم ساختن ضدانقلاب به تخریب بیمارستان سقز و کشتن بیماران، در مصاحبه‌ای چنین گفت:

آنچه در این بیمارستان گذشته بدتر از جریان پاره است... بیمارستان سقز در اختیار دموکرات بوده و هرکس از پاسداران و افسران و درجه‌داران و نظامیان ارتشی که زخمی شده‌اند و نیمه‌جان بوده و به بیمارستان سقز برده شده در این بیمارستان به‌وسیله ایادی دمکرات یا کشته‌شده و یا ناپدید گشته‌اند. تمام کارکنان بیمارستان از دکتر گرفته تا پرستار و بهیار با هم در این کار هیتلری همکاری صمیمانه‌ای داشته‌اند و از هیچ جنایتی فروگذار نکرده‌اند. هفت نفر از درجه‌داران ارتش و افسران و پاسداران انقلاب به طرز فجیعی شکنجه‌شده‌اند و بدن آن‌ها را داغ کرده و با آتش سوزانده‌اند فک‌های آن‌ها را شکسته و دهان آن‌ها را خرد کرده و دندان‌هایشان را داخل دهانشان فروبرده‌اند. آنگاه آن‌ها را به قبرستان سقز برده و داخل چاله ریخته‌اند و ما

۱. پزشک جراح بیمارستان لقمان‌الدوله تهران، متولد قلهک تهران که در جریان بحران کردستان اعدام گردید.

جسد‌های متعفن آن‌ها را در این چاله‌ها پیدا کردیم (روزنامه اطلاعات، شماره ۱۵۹۴۳، ص ۱۲).

خلخالی در خصوص اعدام دکتر ابوالقاسم (داریوش) رشوند سرداری نیز گفت: ... یکی از افراد جالب توجهی که در این جریانات بازداشت شد، دکتری بود به نام ابوالقاسم رشوند سرداری (اهل قلهک) که به هیچ وجه زبان کردی را نمی‌دانست اما با لباس کردی در اطراف بیمارستان پاوه، در سنگر مسلح به دست مأمورین افتاد. وی در جریان بازجویی اعتراف کرد که کمونیست و معتقد به حزب دمکرات و تجزیه کردستان و در جریان حوادث پاوه، مسلحانه جنگیده و داروی لازم را که می‌شناخته و مورد نیاز افراد زخمی دمکرات‌ها بوده از بیمارستان سرقت کرده است... به آرمان فداییان خلق معتقد بوده و جمهوری اسلامی را ارتجاعی معرفی می‌کرده است... دکتر رشوند دستش به خون پاسداران آلوده بود و در همان جا دستور بریدن سر پاسداران را داده بوده است... و حتی سرمی را که به بدن پاسداران بیمار خون می‌رسانده از دست بیمار کشیده است. این فرد پس از دستگیری اسیر جنگی بوده است و لذا چاره‌ای نداشتیم جز این که حکم اعدام او را صادر کنیم (روزنامه اطلاعات، شماره ۱۵۹۳۷، صص ۱-۲).

چند روز بعد، خلخالی در مصاحبه‌ای که با خبرنگار اعزامی روزنامه اطلاعات به غرب کشور داشت، دربارهٔ دکتر رشوند گفت:

دکتر رشوند، پس از آنکه در سنگر و با لباس کردی و اسلحه به دست، به دام افتاد به بهانه رفتن به «توالت» مدارک موجود را که حکایت از هویت می‌کرد، آتش زد. پاسدارانی که او را دستگیر کرده بودند جزئیات را می‌دانند و بدون شک ماجرا را برای نمایندگان رسانه‌های گروهی یا هرکس که می‌خواهد حقیقت ماجرا را بدانند، خواهند گفت، اما آنچه من باید بگویم، این است که آقای رشوند، با کمال تأسف، به اعتقادات و سوگند پزشکی که هر پزشکی در دنیا، بدان‌ها احترام می‌گذارد، پشت کرده بود و من شرم دارم از اینکه دستورهای او را درباره پاسداران بی‌گناه و مجروح که

باید معمولاً تحت مراقبت و حفاظت پزشک باشد، بازگو کنم. یک پزشک چگونه به خود جرأت می دهد دستور دهد جوانان مجروح این کشور را «مثله» کنند؟!)

هنگامی که خلخالی با اصرار خبرنگار اطلاعات در خصوص نوع عمل دکتر رشوند با پاسداران مواجه شد، با صراحت لهجه خاص خود، بیان داشت: «شرم دارم بگویم که او دستور داده بود، آلت تناسلی بعضی از پاسداران را ببرند در دهان آن‌ها فرو کنند.» (روزنامه اطلاعات، شماره ۱۵۹۴۰، ص. ۱۲).

در خصوص دکتر احمد نیلوفری «رئیس بیمارستان شیر و خورشید سقز» که «متهم به تحویل دادن نظامیان و پاسداران مجروح حوادث سقز به افراد حزب دموکرات کردستان» بود و ابتدا «با قید ضامن معتبر، آزادشده تا گروگان‌های مصدوم را به سقز، بازگرداند» (روزنامه اطلاعات، شماره ۱۵۹۴۴، صص. ۱-۲)؛ که به این طریق توانست از اعدام رهایی یابد. او تأکید می کرد: «در همه جا اثر این دکتر بود، او سردسته اشرا را یعنی، فاروق کیخسروی را به مه‌باد فراری داد» (بهنود، ۱۳۷۷، ص. ۶۸۷).

هنگامی که در یک میزگرد تلویزیونی حکم اعدام در خصوص دکتر نیلوفری، با انتقاد اسلام کاظمیه، مواجه شد؛ خلخالی طی مصاحبه‌ای، «وی را فردی غیرمسئول» خوانده و از تصمیم خود در صدور حکم اعدام او (نیلوفری) به دلیل آنچه عضویت در ساواک، ارتباط با احزاب چپ و دستگیری حین جنگ با جمهوری اسلامی، عنوان کرد، دفاع نمود (بهنود، ۱۳۷۷، صص. ۷۳۱ - ۷۳۰).

نتیجه‌گیری

با وقوع انقلاب اسلامی ایران در بهمن ۱۳۵۷ که دولت مرکزی، درگیر مسائل مرتبط با گروه‌ها و سازمان‌های سیاسی مختلف بود که یا موجد انقلاب بودند و یا حاصل وقوع آن و هر کدام درصدد پیشبرد اهداف خود بودند، زمینه برای احیای بحران مرکزگرایی و تشدید آن از جمله در مناطق کردنشین، مهیا گردید، بنابراین گروه‌ها و سازمان‌های دارای گرایش‌های گریز از مرکز که با ایجاد و شکل دهی به هویت قومی-زبانی، به جای هویت ملی و تأکید بر تفاوت‌های مذهبی؛ هدفشان خودمختاری و نهایتاً استقلال - اگرچه در

اساسنامه و شعار هیچ‌یک از این احزاب دیده نمی‌شود- بود، همچون احزاب دموکرات و کومله که با ته‌مایه اندیشه‌های سوسیالیستی وارد صحنه شدند.

احزاب دموکرات و کومله با برجسته‌سازی مشکلات اقتصادی و سایر نارسایی‌ها، دامن زدن به شکاف‌های مذهبی، حمله به پادگان‌ها جهت تهیه تجهیزات جنگی، هدف قرار دادن نیروهای حامی دولت مرکزی و همچنین استفاده از موقعیت مرزی جهت تهیه تدارکات و اختفا در صورت خطر؛ به پیشبرد اهداف پرداختند.

در مقابل دولت مرکزی نیز، ابتدا تلاش نمود تا با مذاکره و حتی اعزام یک هیأت حسن نیت، اختلافات را مرتفع سازد، اما با تشدید و پیچیده شدن بحران با سقوط پادگان مهاباد، در ۳۰ بهمن ۱۳۵۷ و حمله ناموفق به پادگان ارتش در سنندج در اواخر اسفند ۱۳۵۷ و محاصره شهر پاوه در مرداد ۱۳۵۸ فرمان اقدام نظامی جدی از سوی امام خمینی صادر گردید.

همزمان با اقدام نظامی، خلخالی نیز به‌عنوان حاکم شرع به آنجا اعزام گردید تا به محاکمه و مجازات اشخاصی که مجرم شناخته می‌شدند، بپردازد. با این حال، اینکه اقدامات قضایی خلخالی توانست به‌عنوان عاملی تکمیلی به موازات نقش اساسی نیروهای نظامی در فروکش کردن بحران مرکز‌گریزی در مناطق کردنشین ایفا نماید و یا این که آیا اساساً اقدامات او در تشدید بحران نقش داشت، به‌ویژه از آن جهت که دیدگاه‌های غالباً متضادی نیز در زمینه کیفیت و نحوه محاکمات خلخالی وجود دارد، کار ساده‌ای نیست.

هرچند نمی‌توان، ارتباط وثیقی میان اقدامات خلخالی و تشدید بحران در مناطق کردنشین یافت، اما حضور خلخالی در مناطق کردنشین، همزمان با تشدید بحران در آنجا و سیاست مشت‌آهین او کمکی به حل مشکل نکرد؛ زیرا در همان مدت‌زمان کوتاهی (تابستان و پاییز ۱۳۵۸) که او در آن مناطق مشغول مبارزه با ضدانقلاب و آن‌طور که خلخالی آن را تجزیه‌طلبی، قلمداد می‌نمود، بود؛ علی‌رغم سخت‌گیری‌های او درگیری‌ها سیر سعودی داشته است به‌طوری که از اوایل سال ۱۳۵۸ که بحران و درگیری‌های پراکنده شروع شد طی ماه‌های بعدی که با حضور خلخالی نیز در مناطق کردنشین همپوشانی داشت درگیری‌ها شدت بیشتری یافت. حمله به دادگاه انقلاب سقز در شهر یور ۱۳۵۸ با توپ ۱۰۶ و کمی بعد، حمله به کاروان نظامی سپاه پاسداران در مهرماه همان سال که از سردشت عازم بانه بودند نشانه‌های بارزی از تشدید بحران است که چند سال به طول انجامید.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی: مقاله حامی مالی ندارد.

مشارکت نویسندگان: تمام نویسندگان در آماده‌سازی مقاله مشارکت داشته‌اند.

تعارض منافع: بنا بر اظهار نویسندگان در این مقاله هیچ گونه تعارض منافی وجود ندارد.

تعهد کپی‌رایت: طبق تعهد نویسندگان حق کپی‌رایت رعایت شده است.

منابع

- احمدی، حمید (۱۳۷۸). قومیت و قومیت‌گرایی در ایران از افسانه تا واقعیت. تهران: نشر نی.
- الطائی، علی (۱۳۸۲). بحران هویت قومی در ایران. تهران: نشر شادگان، چاپ دوم.
- بصیرت‌منش، حمید (۱۳۹۹). با تاریخ در صحنه (گفتگو با مهندس عزت‌الله سحابی). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- بهنود، مسعود (۱۳۷۷). ۲۷۵ روز بازرگان. تهران: علم.
- پای، لوسین و دیگران (۱۳۸۰). بحران‌ها و توالی‌ها در توسعه سیاسی. ترجمه غلامرضا خواجه سروی، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- جلائی‌پور، حمیدرضا (۱۳۷۲). کردستان و علل تداوم بحران آن پس از انقلاب اسلامی. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- چمران، مصطفی (۱۳۸۱). کردستان. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ ششم.
- حیدری، اصغر (۱۳۹۱). انقلاب اسلامی و گروه‌های تجزیه‌طلب در ایران. فصلنامه پانزده خرداد، سال نهم، ۳(۳۱).
- روزنامه اطلاعات. شماره ۱۵۸۲۶، سه‌شنبه ۲۱ فروردین ۱۳۵۸.
- روزنامه اطلاعات. شماره ۱۵۸۸۳، سه‌شنبه ۲۹ خرداد ۱۳۵۸
- روزنامه اطلاعات. شماره ۱۵۹۳۲، چاپ فوق‌العاده، یکشنبه ۲۸ مرداد ۱۳۵۸.
- روزنامه اطلاعات. شماره ۱۵۹۳۳، دوشنبه ۲۹ مرداد ۱۳۵۸.
- روزنامه اطلاعات. شماره ۱۵۹۳۴، سه‌شنبه ۳۰ مرداد ۱۳۵۸.
- روزنامه اطلاعات. شماره ۱۵۹۳۵، چهارشنبه ۳۱ مرداد ۱۳۵۸.

- روزنامه اطلاعات. شماره ۱۵۹۳۶، پنجشنبه اول شهریور ۱۳۵۸.
- روزنامه اطلاعات. شماره ۱۵۹۳۷، شنبه ۳ شهریور ۱۳۵۸.
- روزنامه اطلاعات. شماره ۱۵۹۴۰، سه‌شنبه ۶ شهریور ۱۳۵۸.
- روزنامه اطلاعات. شماره ۱۵۹۴۲، پنجشنبه ۸ شهریور ۱۳۵۸.
- روزنامه اطلاعات. شماره ۱۵۹۴۳، شنبه ۱۰ شهریور ۱۳۵۸.
- روزنامه اطلاعات. شماره ۱۵۹۴۴، یکشنبه ۱۱ شهریور ۱۳۵۸.
- روزنامه اطلاعات. شماره ۱۵۹۴۶، سه‌شنبه ۱۳ شهریور ۱۳۵۸.
- روزنامه اطلاعات. شماره ۱۵۹۴۸، پنجشنبه ۱۵ شهریور ۱۳۵۸.
- روزنامه اطلاعات. شماره ۱۵۹۴۹، یکشنبه ۱۸ شهریور ۱۳۵۸.
- روزنامه اطلاعات. شماره ۱۵۹۵۱، چهارشنبه ۲۱ شهریور ۱۳۵۸.
- روزنامه اطلاعات، شماره ۱۵۹۵۲، پنجشنبه ۲۲ شهریور ۱۳۵۸.
- روزنامه اطلاعات، شماره ۱۵۹۵۳، شنبه ۲۴ شهریور ۱۳۵۸.
- روزنامه اطلاعات، شماره ۱۵۹۵۹، یکشنبه اول مهر ۱۳۵۸.
- روزنامه اطلاعات. شماره ۱۵۹۶۳، پنجشنبه ۵ مهر ۱۳۵۸.
- روزنامه اطلاعات. شماره ۱۵۹۷۲، سه‌شنبه ۱۷ مهر ۱۳۵۸.
- روزنامه اطلاعات. شماره ۱۹۹۷۵، شنبه ۲۱ مهر ۱۳۵۸.
- روزنامه انقلاب اسلامی. شماره ۱، سه‌شنبه ۲۹ خرداد ۱۳۵۸.
- روزنامه انقلاب اسلامی. شماره ۱۸، سه‌شنبه ۲۰ تیر ۱۳۵۸.
- روزنامه انقلاب اسلامی. شماره ۴۸، شنبه ۲۷ مرداد ۱۳۵۸.
- روزنامه انقلاب اسلامی. شماره ۵۰، دوشنبه ۲۹ مرداد ۱۳۵۸.
- روزنامه آیندگان. شماره ۳۳۱۸، سه‌شنبه ۷ فروردین ۱۳۵۸.
- شیرعلی‌نیا، جعفر و کریمی، یزدان (۱۳۹۱). بحران بالامی‌گیرد؛ روایت ناآرامی‌های مناطق کردنشین (کرمانشاه، کردستان، آذربایجان غربی). تهران: نشر فاتحان، چاپ پنجم.
- فوزی، یحیی (۱۳۸۴). تحولات سیاسی اجتماعی بعد از انقلاب اسلامی در ایران (جلد اول). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- محتشمی پور، علی اکبر (۱۳۷۷). *خاطرات منتشر نشده*. آرشیو مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- مقصودی، مجتبی (۱۳۸۰). *تحولات قومی در ایران، علل و زمینه‌ها*. تهران: مؤسسه مطالعات ملی.
- ملائی، علیرضا. (۱۳۸۹). *زندگینامه سیاسی آیت الله طالقانی*. تهران: نشر نی، چاپ دوم.
- مجلس شورای اسلامی، بخش روزنامه‌ها، ۵۷۷۱۴.
- مرکز اسناد انقلاب اسلامی (مراسان). شماره ۱۰۳۲۴۰۰۰۳۴.
- مرکز اسناد انقلاب اسلامی (مراسان). شماره ۳۴۴۰۰۰۱۰۵.
- محمدی، منوچهر (۱۳۹۵). *مدیریت بحران در جمهوری اسلامی ایران*. قم: نشر معارف، چاپ دوم.
- مصاحبه با حجت‌الاسلام هادی غفاری. مازندران، ۱۱ دی ۱۳۹۶.
- سایت خبری عصر ایران (۲ تیرماه ۱۳۹۱). مصاحبه با صادق زیباکلام.

www.zibakalam.com/news/889

- Altai, A. (2003). *Ethnic Identity in Iran*. Tehran: Shadegan Publishing House, second edition. [In Persian]
- Ahmadi, H. (1999). *Ethnicity and ethnicism in Iran from legend to reality*. Tehran: NeyPublishing. [In Persian]
- *Archives of the Islamic Council*. Newspaper section, number 57714.
- *Archives of the Islamic Revolution Document Center (Marasan)*. number 01032400034.
- *Archives of the Islamic Revolution Document Center (Marasan)*. number 0324000105.
- Asr Iran news website. (July 2, 2011). *Interview with Sadegh Zibakalam*. www.zibakalam.com/news/889.
- *Ayandgan newspaper*. number 3318, Tuesday, March 27, 1979.
- Basirat Manesh, H. (2020). *with history in the scene (conversation with*

- engineer Ezzatullah Sahabi*). Tehran: Institute for Compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
- Behnoud, M. (1998). *275 Roz Bazargan*, Tehran: Alam. [In Persian]
 - Chamran, M. (2002). *Kurdistan*. Tehran: Islamic Culture Publishing House, 6th edition. [In Persian]
 - Fouzi, Y. (2005). *Political and social developments after the Islamic revolution in Iran*. Volume 1, Tehran: Imam Khomeini Works Editing and Publishing Institute. [In Persian]
 - Heydari, A. (2012). Islamic revolution and separatist groups in Iran. *Panzdeh Khordad Quarterly*, ninth year, 3(31).
 - *Information newspaper*. number 15943, Saturday, September 1, 1979.
 - *Information newspaper*. number 15944, Sunday, September 2, 1979.
 - *Information newspaper*. number 15946, Tuesday, September 4, 1979.
 - *Information newspaper*. number 15948, Thursday, September 6, 1979.
 - *Information newspaper*. number 15949, Sunday, September 9, 1979.
 - *Information newspaper*. number 15951, Wednesday, September 12, 1979.
 - *Information newspaper*. number 15952, Thursday, September 13, 1979.
 - *Information newspaper*. number 15959, Sunday, September 23, 1979.
 - *Information newspaper*. number 15963, Thursday September 27, 1979.
 - *Information newspaper*. number 15972, Tuesday, October 9, 1979.
 - *Information newspaper*. number 19975, Saturday, October 13, 1979.
 - *Information newspaper*. number 15826, Tuesday, April 10, 1979.
 - *Information newspaper*. number 15883, Tuesday, June 19, 1979.
 - *Information newspaper*. number 15884, Wednesday, June 20, 1979.
 - *Information newspaper*. number 15932, special edition, Sunday, August 19, 1979.

-
- *Information newspaper*. number 15933, Monday, August 20, 1979.
 - *Information newspaper*. number 15934, Tuesday, August 21, 1979.
 - *Information newspaper*. number 15935, Wednesday, August 22, 1979.
 - *Information newspaper*. number 15937, Saturday, August 24, 1979.
 - *Information newspaper*. number 15940, Tuesday, August 27, 1979.
 - *Information newspaper*. number 15936, Thursday, August 23, 1979.
 - *Information newspaper*. number 15942, Thursday August 29, 1979.
 - *Information newspaper*. number 15953, Saturday, September 15, 1979.
 - *Interview with Hojjat-ul-Islam Hadi Ghafari*, Mazandaran, January 11, 2016.
 - *Islamic Revolution newspaper*. number 1, Tuesday, June 19, 1979.
 - *Islamic Revolution newspaper*. number 18, Tuesday, July 11, 1979.
 - *Islamic Revolution newspaper*. number 48, Saturday, August 18, 1979.
 - *Islamic Revolution newspaper*. number 50, Monday, August 20, 1979.
 - Jalaipour, H.R. (1993). *Kurdistan and the causes of its continued crisis after the Islamic Revolution*. Tehran: Bureau of Political and International Studies. [In Persian]
 - Maqsoodi, M. (2008). *Ethnic changes in Iran, causes and contexts*. Tehran: Institute of National Studies. [In Persian]
 - Melai, A. R. (2010). *Ayatollah Taleghani's political biography*. Tehran: Ney Publishing, second edition. [In Persian]
 - Mohammadi, M. (2016). *Crisis Management in the Islamic Republic of Iran*. Qom: Maarif Publishing House, second edition. [In Persian]
 - Mohtashmipour, A.A.(1998). *Unpublished memoirs*. archive Institute for Compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
 - Pai, L.& others. (2001). *Crises and sequences in political development*. translated by Gholamreza Khaja-Sarvi, Tehran: Research Center for Strategic Studies. [In Persian]

-Shir Alinia, J.& Karimi, Y. (2012). *The crisis is rising; Narration of unrest in Kurdish regions (Kermanshah, Kurdistan, West Azarbaijan)*. Tehran: Fatihan Publishing House, fifth edition. [In Persian]

مبانی کلامی اخلاق در منظومه نظری امام خمینی (ره)

فرانک بهمنی^۱

DOI: 10.22034/MATIN.2023.411856.2192

مقاله پژوهشی

چکیده: مهم‌ترین وظیفه علم کلام تبیین و تحکیم باورهای دینی و پاسخگویی به شبهات است. پژوهش حاضر با توجه به جایگاه ویژه اخلاق در پارادایم اسلام درصدد پاسخگویی به پرسامدترین سؤال حوزه اخلاق یعنی مبنا و ملاک ارزش اخلاقی است. در پاسخ به این سؤال سه پارادایم اخلاقی وظیفه‌گرایی، فضیلت‌گرایی و غایت‌انگاری شکل گرفته است. تبیین دیدگاه کلامی امام خمینی در پاسخ به سؤال فوق، به‌عنوان یکی از شناخته‌شده‌ترین دانشمندان اسلامی که اقبال جهانی، معطوف ایشان است، می‌تواند نقش بی‌بدیلی در تبیین بنیادهای اسلامی اخلاق و زیست اخلاقی داشته باشد. لذا پژوهش حاضر با هدف تبیین مبانی کلامی اخلاق در منظومه نظری امام خمینی انجام شده است. روش پژوهش، تحلیل مضمون است؛ بنابراین ابتدا مبانی کلامی، استقصا و استخراج شده‌اند سپس با رویکرد اخلاقی، تحلیل مضمون صورت گرفته است. یافته‌ها: مطابق دیدگاه امام خمینی، بنیاد پارادایم اخلاقی اسلام، بر سه محور وظیفه‌گرایی، فضیلت‌گرایی و غایت‌انگاری، توأمان استوار است و پشتیبانی تکوینی و تشریحی اسلام از زیست اخلاقی، موجب ضمانت و معناداری آن می‌گردد. نتایج حاصل بیانگر آن است که برای داشتن جامعه اخلاقی، غنی‌سازی سامانه معرفتی افراد در حوزه‌های خداشناسی به‌ویژه صفات الهی، جهان‌شناسی در دو سطح دنیوی و اخروی، انسان‌شناسی و تبیین چگونگی تأثیر رفتار اخلاقی انسان بر فرجام او لازم و ضروری است.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، کلام، مبانی کلامی اخلاق، امام خمینی، تحلیل مضمون

۱. استادیار فلسفه و کلام اسلامی گروه معارف اسلامی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران.

E-mail: fbahmani@mail.yu.ac.ir

0000-0001-8178-2996

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۵/۲۷ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۸/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۸/۲۰

پژوهشنامه متین / سال بیست و ششم / شماره ۳۰ / تابستان ۱۴۰۳ / صص ۵۹-۸۷

مقدمه

بررسی آثار و آورده‌های علمی امام خمینی نشان می‌دهد که ایشان چالش‌های زمان خویش را می‌شناسد، از موقعیت مسلمانان و نیازهای آنان آگاه است، می‌داند رقیبان فکری اسلام، دیدگاه‌های خود را در قالب نظریه، نظام و مکتب‌های نظری صورت‌بندی می‌کنند و درصدد اجرای آن هستند؛ بنابراین به روشی نظام‌مند به تألیف و تصنیف کتاب‌های مورد نیاز جامعه پرداخته است. فهم نظام کلامی امام خمینی کمک شایانی به تعیین مبانی و پیامدهای التزام عملی به اخلاق در اسلام و معرفی آن به جهانیان می‌کند؛ زیرا امام خمینی در عصر حاضر، نماد مسلمان راستین است و توجهات بسیاری، در اقصی نقاط عالم معطوف به ایشان است. با توجه به آمار بالای جستجوهای اینترنتی در مورد اعتقادات و نظرات ایشان، استخراج مبانی کلامی اخلاق از دیدگاه ایشان، اهمیتی مضاعف می‌یابد که سبب شناسایی ساحت اخلاقی شخصیت انقلابی ایشان می‌گردد. سؤال اصلی مقاله حاضر که با روش تحلیل تماتیک صورت گرفته، این است که در منظومه نظری امام خمینی مبانی کلامی چگونه بر تعیین نظام اخلاقی تأثیرگذار است؟

۱. پیشینه

مقالات کلامی و اخلاقی بسیاری نوشته شده است لکن مقالاتی که به بررسی مبانی کلامی اخلاق پرداخته‌اند، اندک هستند. از جمله: «مبانی اخلاقی مستخرج از مبانی کلامی ملا مهدی نراقی» (عبداللهی‌نیا و سبحانی‌نیا، ۱۴۰۱)؛ «مبانی کلامی و اخلاقی همدلی و هم‌زبانی در قرآن کریم و عهدین» (میریان و درویشی، ۱۳۹۴)؛ «مبانی معرفت‌شناختی اخلاق با تأکید بر اندیشه کلامی شیخ مفید» (صالحی و سبحانی‌نیا، ۱۳۹۹)؛ «مبانی کلامی اخلاق در اندیشه شیخ مفید» (صالحی، حاجی‌پور و مولوی وردنجانی، ۱۳۹۹)؛ «مبانی معرفت‌شناختی اخلاق در اندیشه کلامی شیخ طوسی» (زارع، صادقی و پاشایی، ۱۳۹۸)؛ «بنیادهای کلامی اخلاق در اندیشه شیخ طوسی» (زارع، ۱۴۰۱)؛ «انسان و اخلاق خلیفه‌گرا بنیان‌های اخلاق عرفانی امام خمینی^(ده)» (براتی‌فر و وکیلی، ۱۳۹۹)؛ «نسبت «فضیلت‌گرایی» و «غایت‌انگاری» در اندیشه اخلاقی امام خمینی^(س)» (مهدی‌پور، ۱۳۹۸) «قاعده تسامح در روش‌شناسی تفکر نقدی امام خمینی» (روحانی و خانی، ۱۳۹۷).

برخی از این مقالات مبانی کلامی و برخی به مبانی معرفتی اخلاق از منظر دانشمندان پرداخته‌اند، لکن مقاله‌ای که به مبانی کلامی اخلاق از منظر امام خمینی پرداخته شده، یافت نشد.

۲. مبانی مفهومی

۲-۱. اخلاق

مقصود از اخلاق در پژوهش حاضر مباحث ناظر بر بعد نظری و فلسفی اخلاق است که عقل عملی را پشتیبانی می‌کند و می‌تواند بر سبک زندگی تأثیرگذار باشد.

۲-۲. مبانی کلامی

منظور از مبانی کلام، آن دسته اصول اعتقادی است که در علم کلام به‌عنوان مبنای مباحث متکلمین مورد توجه است. اصول و آموزه‌هایی که هر مؤمنی باید بدون تقلید از دیگری آن‌ها را به‌طور اجمالی یا تفصیلی بشناسد و ایمان و باور داشته باشد. طرح این اعتقادات از گذشته مورد توجه متکلمان شیعه با رویکردهای مختلف از جمله نص‌گرایی محدث و عقل‌گرایی بوده است. اعتقادات بنیادی علم کلام در چهار گروه دسته‌بندی شده است: ۱. خداوند و صفات او؛ ۲. دین، نبوت و امامت؛ ۳. انسان؛ ۴. فرجام‌شناسی و معاد.

عقاید کلامی، مادامی که اساس برای علم دیگری نشده‌اند، عقاید کلامی صرف هستند، لکن هرگاه از بطن آن‌ها، اندیشه‌ای اخلاقی، فقهی یا اصولی استخراج گردد، مبنای کلامی اخلاق، فقه یا اصول به‌شمار می‌روند. برای تولید اندیشه اخلاقی از مبانی کلامی، باید سه نکته اساسی مورد توجه قرار گیرد:

الف) مبنای کلامی صحیح؛

ب) برداشت صحیح از مبنای کلامی؛

ج) استدلال صحیح برای تولید اندیشه اخلاقی از مبنای کلامی.

بر این اساس، نقش مبانی کلامی دقیق و تعیین‌کننده است. اگر مبانی کلامی نظریه پرداز، نادرست باشد، هرچند روش صحیح باشد، منجر به استنتاج‌های نادرست در اخلاق می‌گردد. همچنان که اگر اخلاق، منفک از مبانی کلامی در نظر گرفته شود مانند

دیدگاه‌های سکولار، اخلاق منتج شده، دارای نقص‌ها و اشکالات متعدد خواهد بود. در مجموع منظور از مبانی کلامی اخلاق در پژوهش حاضر مباحث اعتقادی با قابلیت اصول موضوعه و مبنا شدن برای اخلاق هستند و فیلسوفان اخلاق با ابتنا بر این اصول موضوعه، به اجتهاد اخلاقی می‌پردازند (هادوی تهرانی، ۱۳۷۷، صص ۲۷-۱۷).

۳-۲. معرفت‌شناسی

اصول و مبانی علمی جدیدی که دانشمندانی چون نیوتن (۱۷۲۷-۱۶۴۳ م)، رابرت بویل (۱۶۹۱-۱۶۲۷ م)، رابرت هوک (۱۷۰۳-۱۶۳۵ م) مطرح کردند، موجب شد پس از رنسانس در حوزه معرفت‌شناسی دو جریان افراطی «اصالت حس^۱» و «اصالت عقل^۲» در غرب شکل گیرد. قائلین به اصالت حس، معرفت را مبتنی بر حس و روش آن را روش تجربی (استقرائی) می‌دانند، لذا معارفی که انسان نسبت به امور غیر حسی داشته و دارد، معارفی غیر واقعی و غیر قابل اطمینان بر شمرده می‌شود. پیشرفت‌های روزافزون علم تجربی و آسیب‌های کلیسا، زمینه تأیید حداکثری این دیدگاه و دوری از سایر منابع معرفتی را فراهم آورد؛ بنابراین جریان پوزیتیویستی ماده‌گرا از جریان عقل‌گرا قوی‌تر گردید و نگرش حسی بر عرصه‌های اخلاقی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی نیز سیطره یافت.

دانشمندانی چون دکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶ م)، پیروان وی و ایمانوئل کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴ م) جریان «اصالت عقل» را مطرح کردند. این جریان معتقد است عقل منهای وحی قادر است همه لایه‌های جهان و انسان را بشناسد و چنانچه عقل نتواند چیزی را بشناسد، آن چیز غیر قابل شناخت است؛ بنابراین قابلیت اثبات و امکان انتقال به سایرین را ندارد. این نگرش به عقل را عقل مستقل و خود بنیاد تعبیر کرده‌اند.

وجه مشترک این دو دیدگاه، افراطی‌گری آنان در اصالت حس و عقل و محدود کردن شناخت به دو ابزار حس و عقل است. معرفت‌شناسی اسلام، انسان را علاوه بر برخورداری از حس و عقل، با داده‌های وحیانی سرشار می‌سازد، بدین صورت که معرفت

1. Empiricism

2. Rationalism

اگرچه با حس آغاز می‌شود؛ اما محصور در حس نیست و به مرتبه عقل ارتقا می‌یابد. براهین و استدلال‌های عقلی نیز مرتبه دیگری از شناخت را پیش روی انسان می‌نهند، مبنی بر اینکه حقایق فراعقلی‌ای وجود دارد که خداوند متعال از طریق پیامبران در اختیار مردم گزارده است، غفلت از این ساحت معرفتی، دایره معارف انسان را محدود و ناقص نموده و بر زیست اخلاقی نیز تأثیرات منفی غیرقابل انکاری خواهد گذاشت. ابن سینا، ملاصدرا، علامه طباطبایی و امام خمینی علاوه بر تأیید اهمیت حس و عقل در فهم معارف اخلاقی، انسان را نیازمند وحی الهی دانسته و داده‌های وحیانی را خطاناپذیرترین معارف برمی‌شمارند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۸؛ ملاصدرا، ۱۳۸۶؛ طباطبایی، بی‌تا، صص. ۱۷۰-۶۷؛ امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۱، ص ۲۲۲).

بدین جهت می‌توان گفت معرفت‌شناسی اولین گام در معارف عقلی است که همواره مورد توجه پژوهشگران بوده است؛ زیرا موضع‌گیری پژوهشگران در مسائل معرفت‌شناسی، تأثیر بسزایی در نتیجه‌گیری از آرای فلسفی و کلامی آنان دارد.

۳. مبانی نظری و الگوی تحلیل

۳-۱. الگوی تحلیل

روش تحلیل مضمون (تماتیک (TA)) روشی برای تحلیل داده‌های کیفی است. همچنین یکی از خوشه‌روش‌هایی است که بر شناسایی الگوی معنایی در یک مجموعه داده تمرکز دارد. این نوع تحلیل، فرایند شناسایی الگوها یا تم‌ها در درون داده‌های کیفی است (Braun & Clarke, 2006, p. 78) به نقل از: قاسمی و هاشمی، ۱۳۹۸). در حقیقت این روش فرایندی برای تحلیل داده‌های متنی است (عابدی جعفری و دیگران، ۱۳۹۰، صص. ۱۵۹-۱۵۳). مضمون ویژگی تکراری و متمایزی در متن است که پژوهشگر معتقد است آن‌ها نشان‌دهنده درک و تجربه خاصی در مورد سؤالات تحقیق هستند.

در پژوهش حاضر پس از جمع‌آوری اطلاعات از مستندات کتابخانه‌ای و فیش‌برداری از آثار امام خمینی، تحلیل داده‌ها طبق روش تحلیل مضمون (تماتیک) با رویکرد اخلاقی صورت گرفته است. اجرای روش تحلیل مضمون در مستندات در چند مرحله صورت گرفته است. در مرحله اول نه اثر امام خمینی، چهل حدیث، الطلب و الاراده، شرح حدیث

جنود عقل و جهل، آداب الصلاة، صحیفه امام، شرح دعای سحر، تفسیر سوره حمد، ولایت فقیه، سر الصلاة، مطالعه و مورد تحلیل قرار گرفت و ایده‌های اولیه در مورد پنج ساحت کلامی معرفت‌شناسی، خداشناسی، راهنماشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی تبیین، طبقه‌بندی و کدگذاری شد؛ سپس کتاب تقریرات فلسفه امام خمینی نیز بررسی و به طریق مذکور، مضامین هم‌سنخ، کدگذاری گردید.

مرحله دوم تحلیل مضامین مجموعه گزاره‌های کلامی امام خمینی با رویکرد اخلاقی است. در مرحله سوم مضامین تحلیل شده مورد بازبینی و پالایش مجدد قرار گرفتند و نتایج تحلیل نسبت به هرکدام از محورهای پنج‌گانه به دست آمد که شاکله مبانی کلامی اخلاق در منظومه نظری امام خمینی را تشکیل دادند. در نهایت با تحلیل شبکه‌ای مضامین پالایش‌یافته، نتیجه نهایی، پیرامون مبانی کلامی اخلاق در منظومه نظری امام خمینی استخراج گردید.

۲-۳. بیان شبکه‌ای گزاره‌ها و تحلیل داده‌ها

کشف و استخراج مبانی کلامی اخلاق در منظومه نظری امام خمینی بر اساس روش تحلیل مضمون نیازمند بیان شبکه‌ای گزاره‌های کلامی و تحلیل اخلاقی داده‌هاست، برای این منظور گزاره‌های کلامی امام خمینی در محورهای معرفت‌شناسی، خداشناسی، راهنماشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی تبیین و تحلیل می‌گردد.

۱-۲-۳. مبانی معرفت‌شناختی اخلاق

با پیش‌فرض اصالت روح انسانی و استفاده از سه منبع عقل، وحی و حس در معرفت‌شناسی اخلاق، در فرایندی چهار مرحله‌ای بر اساس تحلیل مضامین، مبانی معرفت‌شناسی اخلاق از منظر امام خمینی کشف گردید. جدول زیر بر اساس تحلیل مضمون، منابع معرفت‌شناسی اخلاق را در منظومه نظری امام خمینی نشان می‌دهد.

جدول (۱) منابع معرفت‌شناختی اخلاق

ردیف	گزاره‌های کلامی امام خمینی	مفهوم کلامی	تحلیل مضمون اخلاقی
۱	«چون «ارحم الراحمین» است، رحمت و اسعده و حکمت بالغه‌اش اقتضا می‌کند که طرق هدایت و راه خیر و شر و زشت و زیبا را به ما بنمایاند» (امام خمینی، ۱۳۹۴، ص. ۴۳).	وحی منبع معرفتی	معارف و حیانی، روش زیست اخلاقی را تبیین می‌کنند.
۲	«کسانی که اعمال صالحه انجام داده و اخلاق را طوری که طبق ظواهر شرع است تعدیل نمودند... اگر... صفات را به‌طور خُلق حاصل کرده و تعدیل نموده باشند،... بعد از مرگ برای این‌ها جنات متوسطین حاصل خواهد شد و نفوسشان طبق ملکاتشان در آنجا مشغول فعالیت خواهند شد» (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص. ۶۶۹).	وحی و عقل منبع معرفتی	عقل با استفاده از معارف و حیانی در یافته است اعمال اخلاقی به دلالت التزامیه دارای نتایج اخروی است.
۳	«گاهی اشاره خفیه‌ای نیز به بهشت و جهنم اخلاق که اهمیتش بیشتر است شده» (امام خمینی، ۱۳۹۴، ص. ۱۳).	وحی منبع معرفتی	معارف و حیانی غایت‌انگاری راپشتیبانی می‌کنند.
۴	«انبیاء علیهم‌السلام، آمدند، قانون‌ها آوردند و کتاب‌های آسمانی بر آن‌ها نازل شد که جلوگیری از اطلاق و زیاده‌روی طبیعت کنند و نفس انسانی را در تحت قانون عقل و شرع درآورند» (امام خمینی، ۱۳۹۴، ص. ۱۷).	عقل نیازمند وحی	اخلاقی زیستن علاوه بر معارف عقلانی نیازمند معارف و حیانی است.
۵	انسان عاقل منافع و مضار اخلاق فاسده و ملکات رذیله را با منافع و مضار هر یک از اخلاق حسنه مقایسه می‌کند، «موازنه» سپس تصمیم می‌گیرد (امام خمینی، ۱۳۹۴، ص. ۱۸).	عقل نظری و موازنه	عقل با محوریت ادراک، جایگاه رفیعی در انتخاب رفتارهای اخلاقی دارد.
۶	قلب کسی مورد تجلیات نور ایمان و معرفت گردد،... که پایند قواعد دینیه و ذمه او رهین قوانین عقلیه باشد (امام خمینی، ۱۳۹۴، ص. ۱۴۷).	عقل عملی و نظری	عقل با محور الزام و ادراک، جایگاه رفیعی در انجام فعل اخلاقی و ارتقای فهم اخلاقی دارد.
۷	هدایت نیازمند معرفت است و معرفت نتیجه معرفت عقل و جهل و جنود آن‌ها است (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص. ۵۷).	عقل نظری	عقل با محور ادراک، جایگاه رفیعی در تصفیه باطن و انجام فعل اخلاقی دارد.
۸	«آیات اخلاقیه که عقل را در آن مداخلت است» (امام خمینی، ۱۳۷۰، ص. ۲۰۰).	عقل نظری و وحی	عقل با محور ادراک جایگاه رفیعی در ادراک وحی دارد.

۹	«ارسال رسل و اعطای رسول باطنی برای تمیز حسن و قبح و تعیین پاداش و جزا برای مطیعین و عاصین با اختیار، علم و شعور است» (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۳۰).	حسن و قبح عقلی	نظریه امر الهی و وابستگی کلی معرفت‌شناسانه اخلاق به امر الهی قابل قبول نیست.
۱۰	اگر با اختیار و اراده، بدون نیاز یا اجبار، آن [قانون اخلاقی] را نقض کند، عقل او و عقل همه، صحت مجازات چنین کسی را تأیید می‌کند (امام خمینی، ۱۳۷۹، ص ۷۹).	عقل نظری	عقل با محور ادراک جایگاه بالایی در فهم حسن و قبح اخلاقی دارد.
۱۱	عقل مرتبی باطنی، که قوه عقل و تمیز است (امام خمینی، ۱۳۹۴، ص ۲۳۷).	عقل نظری	حسن و قبح ذاتی و عقل کاشف آن است.
۱۲	«عارف بالله و سالك إلى الله باید این مطلب حق برهانی و این لطیفه الهیه عرفانیه را به واسطه ریاضات قلبیه از حد عقل و برهان در لوح قلب نگاشته به سر حد عرفان رساند تا آن که حقیقت ایمان و نور آن در دلش جلوه کند» (امام خمینی، ۱۳۷۰، ص ۹۵).	شهود	شهود عرفانی با محور الزام، جایگاه رفیعی در ادراک حقیقت اخلاقی دارد.
۱۳	«معیار شناخت در جهان بینی الهی اعم از «حسن و عقل» است» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۱، ص ۲۲۲).	معرفت تجربی	معرفت حسی می‌تواند یکی از منابع معرفت اخلاقی باشد.
۱۴	«شناخت حسی نیز به شناخت عقلی متکی است» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۱، ص ۲۲۲).	معرفت تجربی	حسن مورد تأیید عقل، از منابع معرفت اخلاقی است.

حائز اهمیت است که در مبانی اخلاقی امام خمینی، تمام منابع معرفتی نقش و جایگاه خود را دارند. وحی، عقل نظری و عملی، شهود عرفانی و حواس (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۱، ص ۲۲۲). در حالی که محققین در منابع برخی بزرگان اخلاق مانند شیخ مفید مطلبی ناظر به شهود در اصطلاح عرفانی یافت نکرده‌اند، لذا به نوعی قائل به عدم شهودگرایی شیخ مفید گردیده‌اند (صالحی، حاجی‌پور و مولوی وردنجانی، ۱۳۹۹، ص ۳۵).

در بازمینی و پالایش مضامین منتخب حوزه معرفت‌شناسی امام خمینی، نکات زیر به دست آمد:

۱. گستره قلمرو شناخت به گستردگی هستی و اعم از جهان شهادت و غیب است.
۲. منابع معرفتی اخلاق فراتر از چارچوب‌های حسی و عقلی است، شهود عرفانی و وحی را نیز در برمی‌گیرد...
۳. عقل نظری و عملی در منظومه معرفت‌شناسی امام خمینی بسیار مهم بوده بدون بهره‌گیری از آن‌ها شناخت صحیح صورت نمی‌گیرد.

۴. امام خمینی در تعیین خط‌مشی اخلاقی عقل را محتاج وحی می‌داند و درعین حال قائل به حسن و قبح ذاتی و عقلی اخلاق است.
۵. امام خمینی در مقام ثبوت به حسن و قبح معتقد است و در مقام اثبات نظریه امر الهی را نپذیرفته است.
۶. حس، عقل و وحی توأمان از منابع معرفت اخلاقی هستند و تغافل از هر یک موجب نقص در سامانه معرفتی انسان می‌شود.

۲-۳. مبانی خداشناسی اخلاق

ایمان به خدا از مهم‌ترین مفاهیم در ادیان دینی است که در اخلاق، رفتار و اعمال شخص تأثیر بسزایی دارد. صدور اعمال نیک، بخشش برای خداوند، گذشت و فداکاری در راه خدا نمونه‌هایی از تجلی خداباوری در اخلاق است. امام خمینی معتقد است علم به خداوند، موجب ایمان نمی‌گردد بلکه شناخت خداوند است که قلب را خاشع نموده و مطیع حق می‌نماید. تحلیل مضمون عبارات خداشناسانه امام بیانگر ارتباط قوی خداشناسی با اخلاق انسانی است. شناخت صفات خداوند علاوه بر ایجاد امنیت و ضمانت برای رفتار اخلاقی، هر کدام به نوعی در اخلاق‌مداری انسان و ثبوت آن در جان انسان مؤثر است. تبیین و تحلیل مضمون صفات برشمرده شده در جدول زیر از جمله مبانی کلامی اخلاق در منظومه نظری امام خمینی است.

جدول (۲) مبانی خداشناسی اخلاق

ردیف	گزاره‌های کلامی امام خمینی	مفهوم کلامی	تحلیل مضمون اخلاقی
۱	انسان وقتی فهمید که سلطنت ایجادیه و استقلال در تأثیر، بلکه اصل تأثیر، منحصر است به ذات مقدس الهی و دیگر موجودات را شرکت در آن نیست، باید دل را از آن آگاه کند و با قلم عقل به لوح قلب حقیقت لا اله الا الله و لا مؤثر فی الوجود الا الله را بنویسد (امام خمینی، ۱۳۷۰، ص. ۲۲۷).	وحدانیت خداوند	خداوند یگانه ذات مستقل مؤثر در نظام هستی است.

۲	طبق آیات ۱۲ و ۱۳ سوره اعراف شیطان معتقد به حق تعالی و مقرب به خالقیت او است، معاد را نیز معتقد است، علم به کتب و رسل و ملائکه دارد، با این وصف خداوند او را کافر خطاب کرده و از زمره مؤمنین خارج فرموده. پس اهل علم و ایمان از هم ممتازند: هر اهل علمی اهل ایمان نیست (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۰، ص. ۱۴).	علم و ایمان نسبت عموم و خصوص من وجه دارند علم باید با سلوک عملی توأم گردد تا قلب خاشع شود، خشوع قلبی از مهم ترین زمینه های تخلق به اخلاق و پایداری در آن است.
۳	«حساب آنان با خدای جبار است» (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص. ۳۴۷).	جبرانگری خداوند جبرانگری اعتقاد به جبرانگری خداوند، غایت گرایی را پشتیبانی می کند.
۴	حقایق وجودی نظام وجود، از ازل تا ابد عین علم الهی است (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص. ۱۶۸). خداوند باطن اشیا را نیز مانند ظاهر آنها و عالم ملک را همانند عالم ملکوت و عالم اسفل را مانند عالم اعلی می بیند (امام خمینی، ۱۳۷۶، ص. ۱۶۸).	توجه به گستره علم الهی، وظیفه گرایی را پشتیبانی می کند.
۵	«محال است حضرت احدیت با بندگان خود خلاف عدل رفتار کند» (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص. ۴۷۷).	اعتقاد به عدل الهی، فضیلت گرایی را پشتیبانی می کند.
۶	«هیچ قدرتی مثل قدرت خدا نیست» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص. ۳۶).	ثمره اعتقاد به قدرت الهی موجب ثبات در التزام عملی و وظیفه گرایی دارد.
۷	امام خمینی به این فرمایش امام علی اقتدا می کند که «منزه است کسی که عذاب و نقمتمش شدید است و در همان حال رحمت او دوستانش را فرا گرفته ...» (امام خمینی، ۱۳۷۰، ص. ۱۳).	اعتقاد به رحمت الهی فضیلت گرایی و وظیفه گرایی را تقویت می کند.
۸	«اگر بارقه لطف و رحمت تو نباشد، ما را این دشمن قوی پنجه به خاک هلاکت افکند و به تیه ظلمت و شقاوت گرفتار کند. ... انک ولی الهدایة» (امام خمینی، ۱۳۷۰، ص. ۲۲).	اعتقاد به رحمت الهی، موجب توکل به خداوند در التزام عملی به اخلاق می گردد. (فضیلت گرایی)
۹	«حق تعالی که مالک الملوک و عظیم مطلق است» (امام خمینی، ۱۳۷۰، ص. ۱۱۲).	ملکیت و عظمت خداوند بنده ای که خداوند را مالک و عظیم مطلق بدانند، در التزام به اخلاق نه تنها رنج نمی کشد بلکه به جهت امیدواری، دارای سرور و بهجت است. (فضیلت گرایی)

۱۰	«خداوند به همه عالم نعمت فراوان داده است که قابل احصا نیست» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۷، ص. ۳۶۸)	فیاض و بخشندگی	وظیفه‌گرایی اخلاقی
۱۱	«تمام تکالیف الهیه الطافی است الهی و ما خیال می‌کنیم تکالیفی است» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص. ۲۳۷)	قاعده لطف و تشریح	فضیلت‌گرایی و وظیفه‌گرایی اخلاقی

با پالایش مضامین صورت بندی شده در مبانی خداشناسی اخلاق که بر اساس تحلیل اخلاقی گزاره‌های کلامی امام خمینی به دست آمده است، نتایج زیر حاصل شده است:

۱. اعتقاد به توحید اولین مبانی کلامی هرم خداشناسی است که رفتار اخلاقی را پشتیبانی می‌کند. انسان کاشف نظام توحیدی است.
۲. فهم صفات الهی موجب خشوع قلب در برابر خداوند متعال گردیده، تأثیر مستقیمی بر سلوک اخلاقی انسان و پایداری در حفظ ارزش‌های آن دارد.
۳. خداوند پشتمانه‌ای همه‌جانبه هم در ساحت زندگی دنیوی و هم اخروی برای زیست اخلاقی تکوینی و تشریحی بشر فراهم کرده است، این نظام علی نه تنها انگیزه زیست اخلاقی را افزایش می‌دهد بلکه به اعتقاد امام خمینی نظام اخلاقی نفس الامری موجب نشاط و شکرگذاری در بشر می‌گردد.
۴. شناخت هر یک از صفات الهی به نوعی موجب ایجاد و تقویت انگیزه در انجام مسئولیت اخلاقی می‌گردد؛ زیرا شناخت خداوند زیربنای رابطه عاشقانه و خاشعانه مربوب و رب است و انسان برای تقرب هر چه بیشتر مشتاق رعایت همه‌جانبه فرامین الهی و اخلاقی می‌گردد.
۵. انسان مؤمن به توحید معتقد است نظام اخلاقی مبتنی بر واقعیت هستی است؛ بنابراین هم وظیفه‌گرا و هم نتیجه‌گراست و علاوه بر التزام به تشریح الهی، امیدوار و مطمئن به منتج بودن اعمال اخلاقی خویش در دنیا و آخرت است.

۳-۲-۳. مبانی راهنماشناسی اخلاق

محور کلامی راهنماشناسی، نبوت و امامت است لکن از تحلیل مضامین گزاره‌های کلامی امام خمینی با رویکرد اخلاقی می‌توان به این حقیقت پی برد که ایشان برخی عارفان و سالکان واصل به حق را نیز از راهنمایان انسان برمی‌شمارند.

امام خمینی با استفاده از قاعده لطف، ضرورت ارسال راهنما از سوی خداوند متعال را اثبات می‌کند و هدف بعثت را تخلق به اخلاق برمی‌شمارد؛ بنابراین پیامبران و پیشوایان باید در سطحی از فضایل وجودی باشند که مورد اعتماد مردم بوده و ضرورت ارسال رسولان معنا یافته، تحقق عینی یابد. امام خمینی این سطح را عصمت و افضلیت بر سایر انسان‌ها می‌داند و با دلیل عقلی، عصمت رسولان الهی را اثبات می‌نماید. عصمت رسولان موجب پذیرش حداکثری آنان از جانب مردم می‌گردد، الگو گرفتن و پیروی از راهنمایان را میسر می‌سازد. ضمن آنکه در منظومه نظری امام خمینی رسول باطنی و وظیفه شناخت رسول خارجی را دارد پس رسولان باید واجد ویژگی‌هایی متمایز و منحصر به فرد باشند تا عقل را مجاب نموده، در سلوک اخلاقی مطیع خود سازند.

جدول ذیل به تحلیل مضمون گزاره‌های کلامی امام خمینی در راهنما شناسی و ارتباط با اخلاق پرداخته تا فرایند استخراج مبانی مورد نظر تبیین گردد.

جدول (۳): مبانی هدایت‌گری اخلاقی خداوند

ردیف	گزاره‌های کلامی امام خمینی	مفهوم کلامی	تحلیل مضمون اخلاقی
۱	«ما مریضان و گمراهان، باید نسخه‌های سیر ملکوتی و امراض قلبیه خود را از راهنمایان طریق هدایت و اطبائاً نفوس و پزشکان ارواح دریافت کنیم» (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص. ۴۰۳).	ضرورت هادی	وجود هادیان و ارائه راه روشن زیست اخلاقی به وسیله آنان موجب روشنگری و تبیین چگونگی زیست اخلاقی می‌شود.
۲	«بعث رسل و ارسال کتب و فرو فرستادن فرشتگان و وحی و الهام به پیغمبران و راهنمایی طریق حق، از رحمت ارحم الراحمین است» (امام خمینی، ۱۳۷۰، ص. ۳۶).	قاعده لطف	وجود برنامه روشن و دقیق، مانع سردرگمی انسان در انتخاب رفتار اخلاقی می‌شود.
۳	«فالأنبياء جميعاً بعثوا من أجل مكارم الأخلاق: «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»» (امام خمینی، ۱۴۲۹، ج ۱۷، ص. ۱۵۳).	هدف بعثت	چنین نگرشی مردم را در مسیر زیست اخلاقی مصمم‌تر می‌نماید.

۴	تمام انبیا از صدر عالم تا آخر برای این آمده‌اند که این آدم را از آن راه کج و راه‌های باطل هدایت کنند به صراط مستقیم انسانیت (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۵، ص ۶۹).	هدف بعثت و پرشماری هادیان	فهم این حقیقت که خداوند مهربان، مصر در هدایت اخلاقی و همه‌جانبه‌انسان است، نعمتها انسان را به وجد می‌آورد بلکه زیست اخلاقی در نزد او اهمیت بیشتری پیدامی‌کند.
۵	«ارسال رسل و اعطای رسول باطنی برای تمیز حسن و قبح و تعیین پاداش و جزا برای مطیعین و عاصبین با اختیار، علم و شعور است» (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۳۰).	همراهی و وحی و عقل	عقل کاشف وحی است.
۶	«این دو [رسول باطنی و خارجی] هیچ‌کدام بی‌دیگری انجام این مقصد ندهند، چه که عقل بشر خود نتواند کشف طرق سعادت و شقاوت کند و راهی به عالم غیب و نشئه آخرت پیدا کند و هدایت و راهنمایی پیمبران بدون قوه تمیز و ادراک عقلی مؤثر نیفتد» (امام خمینی، ۱۳۹۴، ص ۲۳۷).	وحی و عقل	به دلالت التزامی برای زیست اخلاقی نیازمند وحی و عقل توأمان هستیم.
۷	«پس حق تبارک و تعالی این دو نوع مرئی را مرحمت فرموده که به واسطه آنها تمام قوای مخزونه و استعدادات کامنه در نفوس به فعلیت تبدیل پیدا کند و این دو نعمت بزرگ را حق تعالی برای امتحان بشر و اختبار آنها مرحمت فرموده، زیرا که بدین دو نعمت ممتاز شوند افراد بنی نوع انسان از یکدیگر و سعید و شقی و مطیع و عاصی و کامل و ناقص از هم جدا شوند» (امام خمینی، ۱۳۹۴، ص ۲۳۷).	همراهی و وحی و عقل	زیست اخلاقی بدون هادی در مقام ثبوت ممکن نیست. امتحانات الهی یکی از مواضعی است که انسان به نقاط قوت و ضعف اخلاقی خود پی می‌برد.
۸	پیامبر دارای مقام خاتمیت است، که کمال علی الاطلاق است و چون اوصیاء او از طینت او منفصل و با فطرت او متصلند، صاحب عصمت مطلقه به تبعیت او هستند (امام خمینی، ۱۳۷۰، ص ۶۰).	عصمت هادی انتصابی	معصومیت هادی اطمینان آفرین است. هدایت‌گران معصوم نباشند برخی صفات اخلاقی غیرقابل اجرا می‌گردد و راه تشخیص صفات اخلاقی مسدود می‌شود.
۹	با عنایت الهی، انزال کتب و ارسال رسل و اولیا و اوصیا محقق شده تا وقتی که آن تجرد ذاتی جوهری - که فهری و ذاتی است - انجام می‌گیرد در صورتی که انسان اعمال و افعال و کردارش را با دستورات شرعیه مطابق کرد و اعمال قلبیه و نیات خود را خالص نمود، این تجرد به آخر برسد (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۸۱).	علم هادی	عقل نظری و عملی هادیان و آگاهی کامل آنان از طریق اخلاق حقیقی و بیان آن به دیگران، مسیر را مشخص و زمینه حیات اخلاقی را با اختیار و انتخاب خود فرد فراهم می‌آورد.

۱۰	«امام باید فضل بر دیگران داشته باشد» (امام خمینی، ۱۳۸۶، ص ۴۸).	افضلیت	به دلیل افضلیت هادیان اعتماد مردم به آن‌ها برای حرکت در مسیر زیست اخلاقی واقعی‌تر، مطمئن‌تر و سهول‌تر است.
۱۱	ما همه انتظار فرج داریم و باید در این انتظار خدمت بکنیم (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۳۷۴).	انتظار	این اعتقاد موجب امیدواری، شوق و توانایی روحی اخلاق‌مدارانه در انسان می‌گردد. (وظیفه‌گرایی)

نتایج زیر از تحلیل مضامین گزاره‌های کلامی حوزه هدایت‌گری با رویکرد اخلاقی به دست می‌آید:

۱. با توجه به دلیل ارسال هادی و ابلاغ تشریح می‌توان نتیجه گرفت اصل اولی بعثت هادیان، کمک به تخلق افراد و زیست اخلاقی است.
۲. طبق قاعده لطف همیشه راهنما برای زیست اخلاقی انسان‌ها وجود دارد. مسلم است بدون راهنما زیست اخلاقی و تقرب به خداوند، دشوار و شاید بتوان گفت ناممکن است.
۳. علم، عصمت و افضلیت راهنمایان الهی، موجب اعتماد مردم به آنان و پیروی و الگوگیری از آنان می‌گردد.
۴. تشخیص حق و باطل، خیر و شر در زیست اخلاقی بسیار کارآمد است که با داده‌های راهنمایان تبیین می‌گردد؛ در نظام اخلاقی امام خمینی رسول باطنی (عقل) با استفاده از آموزه‌های وحیانی به این تشخیص دست می‌یابد.
۵. وجود امام غایب و انتظار بشریت برای ظهور ایشان، انسان را امیدوار نموده و مشوق واقعی مؤثری است برای مؤمنین تا به خاطر درک چنین روزی در انجام وظایف و تکالیف اخلاقی تلاش بیشتری مبذول دارند و به گسترش نظام اخلاقی نیز همت گمارند. وجود آخرین هادی و تلاش برای رسیدن به او، مؤمنین را نسبت به مفاهیم غایت‌گرایانه امیدوار می‌سازد.

۴-۲-۳. مبانی انسان‌شناسی اخلاق

انسان‌شناسی امام خمینی، انسان‌شناسی مبتنی بر عقل و وحی است؛ بنابراین علاوه بر

کل‌نگری، جزئیات نیز در نظر گرفته شده است. انسان مخلوق خداوند و دارای دو ساحت روحانی و جسمانی است. ساحت اصیل انسان که انسانیت با آن معنا می‌یابد نفس یا همان روح است که مخاطب هدایت تشریحی است و ساحت جسمانی ابزار نفس است چرا که زندگی مادی دنیا نیازمند ابزار مادی است. این دو ساحت دارای ارتباطی دوسویه بوده و هریک بر دیگری تأثیر دارد.

انسان‌ها دارای فطرت و سرشتی واحدند که از آن‌ها سلب اختیار نمی‌کند. فطرت دارای سه حوزه آگاهی، توانشی و گرایشی است که در هدایت بشر سهمی اساسی دارد. تغییرناپذیر و مانا است، هرچند مورد غفلت او قرار گیرد. هم‌طرازی فطرت با داده‌ها و هدایت‌ها دایان موجب افزایش تمایل و توانایی انسان در تقویت ساحت فرا حیوانی و روحانی گشته و او را سعادتمند می‌نماید (شمس: ۱۰-۹).

اختیار از دیگر مبانی انسان‌شناسی منظومه نظری امام خمینی و از اصول موضوعه علم اخلاق است (ر.ک. به: مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص. ۳۴۱) که تکلیف و مسئولیت انسان را که از مبانی کلامی دیگری برای اخلاق است، معنادار می‌کند. امام خمینی گرچه اصلاح نفس را مقدم بر اصلاح دیگران می‌داند؛ لکن بر امر به معروف و نهی از منکر نیز به‌عنوان مسئولیتی اخلاقی - اجتماعی در برابر سایرین تأکید نموده است. جدول ذیل تحلیل مضمون گزاره‌های کلامی امام خمینی را در محور انسان‌شناسی با رویکرد اخلاقی گزارش نموده است.

جدول (۴): مبانی انسان‌شناسی اخلاق

ردیف	گزاره‌های کلامی امام خمینی	مفهوم کلامی	تحلیل مضمون اخلاقی
۱	«انسان دارای روحی است و جسمی» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۶، ص. ۲۴۶) روح و جسم باهم وحدت دارند: ... روح باطن جسم است، جسم ظاهر روح است (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۶، ص. ۳۴۴).	انسان دو ساحتی است.	چون انسان دارای دو ساحت وجودی است، زیست اخلاقی او نیز دو بعد دارد.
۲	انسانیت به روح است نه به جسم (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۶، ص. ۲۴۶).	روح بعد اصیل انسان	مسئولیت اخلاقی با روح انسان است.

۳	تحولات روحی و فکری مایه امیدواری است. ان شاء الله با همین تحول به پیش بروید؛ و با همین تحول، ایران را بسازید (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۹، ص ۴۴۳).	اصالت تحول روح	دانستن این واقعیت که روح مجرد تام نیست و قابل تغییر است، خودسازی اخلاقی را در باور انسان ممکن می‌کند.
۴	فطرت و خلقت انسان بر استقامت و نیکی است. حُب به خیز سرشت انسانی است، ما خود این سرشت را به انحراف می‌کشانیم (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۸، ص ۴۵۰).	فطرت نیک	ارزش‌های اخلاقی متناسب با فطرت انسان است. (فضیلت‌گرایی)
۵	برای هر معصیتی و هر لذتی در روح اثری حاصل آید، چنانچه در جسم نیز قوتی حاصل شود از بعضی از آنها (امام خمینی، ۱۳۹۴، صص ۲۷۷-۲۷۹).	ارتباط نفس و بدن	هرچند روح اصل و بدن ابزار آن است لکن جسم و روح بر یکدیگر تأثیرگذارند، پس برای زیست اخلاقی باید به هر دو توجه نمود و از هر دو کمک گرفت.
۶	هرکسی مکلف است که خودش را اصلاح کند قبل از اینکه دیگران را اصلاح بکند (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۲۸۹).	تقدم و تأخر در ادای تکلیف	توجه انسان ابتدا به رعایت اصول اخلاقی و اصلاح خود است. توجه حداکثری بر رفع معایب و تقویت محاسن اخلاقی نفس خویش.
۷	هر فردی مکلف است و هر فردی مسئول است. همه ما در مقابل خدای تبارک و تعالی مسئولیم (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۱۰۷، ج ۵، ص ۲۵).	همگانی بودن مسئولیت	انجام وظایف اخلاقی تعدادی، سلب مسئولیت از سایرین نمی‌کند، همه مکلف‌اند و مسئولیت دارند. (وظیفه‌گرایی)
۸	انبیا همه آنچه را که مربوط به روح و مربوط به مقامات عقلیه و مربوط به مراکز غیبیه است برای ما بریان کرده‌اند و هم آن چیزهایی که وظایف شخصیه است و دخیل در ترقیات انسان و تکامل انسان است و هم آن چیزهایی که مربوط به امور سیاسی و امور اجتماعی است. همه بشر مکلفند بر اینکه همه این مراتب را، همه این مقامات را مواظبت کنند (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۳۷).	انسان مکلف	انجام تکالیف الهی همه ابعاد وجودی انسان را در برمی‌گیرد و رشد انسان در گرو عمل به تمام وظایف اخلاقی است. (وظیفه‌گرایی)
۹	سعادت با زور حاصل نشود، فضیلت و عمل صالح بدون اختیار فضیلت نیست (امام خمینی، ۱۳۷۰، ص ۳۷).	انسان مختار	اختیار زمینه‌ساز فضیلت‌گرایی است.

تبادل در رفتار اخلاقی موجب تداوم آن و افرات موجب خستگی و عنان گسیختگی می‌گردد.	ظرفیت وجودی اخلاقی	انسان در هر مرتبه، در ریاضات و مجاهدات علمیّه یا نفسانیّه یا عملیّه، مراعات حال خود را بکند و با رفق و مدارا با نفس رفتار نماید (امام خمینی، ۱۳۷۰، ص. ۲۵).	۱۰
انسان علاوه بر مسئولیت اخلاقی در مورد خویش، در قبال اصلاح و رشد اجتماع هم مسئولیت اخلاقی دارد. (وظیفه‌گرایی)	اخلاق اجتماعی	همه ما همان‌طور که مکلفیم خودمان را حفظ کنیم و خارج کنیم از ظلمت به نور، مکلف هستیم که دیگران را هم همین‌طور دعوت کنیم (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۱، ص. ۳۸۷).	۱۱
مسئولیت اخلاقی انسان در قبال جامعه این است که مانع ترویج گناه گردد. (فضیلت‌گرایی و وظیفه‌گرایی)	اخلاق اجتماعی	در امر به معروف و نهی از منکر قصد قربت معتبر نیست، بلکه مقصود اقامه واجب و جلوگیری از حرام است (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۱، ص. ۳۸۶).	۱۲
انسان منتظر به دلالت التزامی خود را مکلف به ترویج اصول اخلاقی می‌داند. (وظیفه‌گرایی)	تکلیف منتظر	«اکنون ما منتظران مقدم مبارکش مکلف هستیم تا با تمام توان کوشش کنیم تا قانون عدل الهی را در این کشور ولی عصر - عجل الله تعالی فرجه - حاکم کنیم» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۴، ص. ۴۷۳).	۱۳
انسان منتظر به دلالت التزامی خود را مکلف به رعایت حداکثری اصول اخلاقی می‌داند. (فضیلت‌گرایی و وظیفه‌گرایی)	تکلیف منتظر	ما منتظران ظهور حضرت مهدی (عج) مکلف هستیم از تفرقه و نفاق و دغل‌بازی بپرهیزیم و رضای خداوند متعال را در نظر بگیریم و همگان در مقابل قانون خاضع باشیم و با صلح و صفا و برادری و برابری برای پیشبرد انقلاب اسلامی کوشا باشیم. ... و به وسوسه فتنه‌انگیزان اعتنا نکنیم (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۴، ص. ۴۷۳).	۱۴

از پالایش مضامین بالا که با رویکرد اخلاقی به تحلیل گزاره‌های کلامی در محور انسان‌شناسی پرداخته است، نتایج ذیل حاصل گردیده است:

۱. اولین مبانی کلامی اخلاق در منظومه نظری امام خمینی در محور انسان‌شناسی این است که اخلاق دارای دو ساحت جسمانی و نفسانی است و مسئولیت اخلاقی با روح است.
۲. روح انسان مجرد ناقص است؛ بنابراین قابلیت تحول و تغییرپذیری دارد و در هر مرتبه دارای ظرفیتی مشخص است. توجه به ظرفیت هر مرتبه برای تداوم فرایند تکامل لازم است.

۳. تکالیف اخلاقی متناسب با فطرت انسان بوده، رعایت حسن فعلی و فاعلی در انجام آن‌ها، موجب تکامل روح می‌گردد.
۳. انسان مختار، مکلف و دارای مسئولیت اخلاقی است. مسئولیت‌های اخلاقی آدمی، منحصر در تکالیف و تعهدات فردی برای اصلاح خویش نیست بلکه اصلاح جامعه و سایرین نیز از وظایف اخلاقی اوست.
۴. خداوند برنامه جامع رشد و تکامل انسان را تبه وسیله انبیا در اختیار وی نهاده است؛ بنابراین آدمی در برابر خداوند نیز مکلف و مسئولیت اخلاقی و شرعی دارد.
۵. انتظار ظهور، نوعی اخلاق عمل‌گرایانه را پشتیبانی می‌کند؛ زیرا با رعایت تکالیف و اصول اخلاقی، ظهور ممکن می‌گردد.

۵-۲-۳. مبانی جهان‌شناسی اخلاق

مبانی اخلاقی، در منظومه نظری امام خمینی مبتنی بر واقعیت است بدین ترتیب که وحی واقعیت اخلاقی را بیان می‌کند و عقل کاشف آن است؛ لذا کشف مبانی جهان‌شناسی، معرفت لازم و نه کافی را برای چه باید کرد تا به بهترین نتیجه در تمام ساحت‌های زندگی رسید در اختیار انسان قرار می‌دهد. با تحلیل مضامین امام خمینی، مشخص گردید ایشان رابطه جهان‌شناسی و اخلاق را رابطه هست و باید می‌دانند بدین جهت گزاره‌های اخلاقی، معقولات ثانیه فلسفی بوده، حسن و قبح آن‌ها نفس‌الامری است؛ بنابراین تشریح احکام نیز مبتنی بر مصالح و مفاسد واقعی است و حکم «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» اشعار به وجود همین رابطه است.

امام خمینی عالم را محدود به ساحت مادی و قابل مشاهده نمی‌داند. مطابق وحی جهان مادی مخلوق و حادث، متشکل از جواهر و اعراض بوده با نظم و انسجامی که دارد جایگاه انسان را تعریف و او را در برابر این نظام مکلف و مسئول برمی‌شمرد. برهان امام بر حدوث عالم نیز متشکل از اصل کلی، تغییر آحاد بیانگر تغییر مجموعه است و اصل موضوعه موجودات متغیرند است. امور متغیر نیز با تمهیدات شرایط قادرند به سوی کمال حرکت کنند و نقص‌ها را یکی پس از دیگری برطرف کنند.

از آنجا که امام خمینی هستی را محدود به دنیا نمی‌داند و معاد جسمانی را با حرکت

جوهری صدرایی اثبات می‌کند؛ بنابراین ماهیت مرگ را انتقال نفس به عالم دیگر تعریف می‌کند. فرجام کسانی که مشخصاً مؤمن یا کافر هستند، این است که نفس آن‌ها در بدنی مثالی مشابه بدن دنیایی سکنی می‌گزیند و بدون نیاز به حسابرسی به بهشت یا دوزخ برزخی منتقل می‌شوند و متوسطین نیز به همین نحوه منتقل شده؛ لکن نیازمند حسابرسی هستند. پس اعمال انسان تأثیر مستقیمی بر چگونگی زیست او پس از مرگ و انتقال به برزخ دارد. ایشان در تبیین روابط آخرت و چگونگی زیست اخروی، به مسئله سنجش و میزان الهی تصریح کرده و معتقدند زیست اخروی کاملاً مطابق اعمال یا ملکات نفسانی انسان در این دنیا است. نتایج اعمال در آخرت با موازنه بین ثواب و عقاب و نتایج آن بر انسان مترتب نیست؛ زیرا تحابط عمل صحیح نیست، بلکه موازن عدالت در آن عالم به معنای عدالت در تناسب و برقراری معادله بین هر عمل و جزای آن است. مسلم است این گونه باور به آخرت، انسان را نسبت به تک‌تک اعمال و دقت در حسن فعلی و فاعلی آن ترغیب می‌کند.

بهشت دار نعمت و جهنم دار عذاب است، منتهی رفتار انسان علت مهیا شدن آن است. امام خمینی شفاعت را از مسلمات امامیه می‌داند، لکن علاوه بر نقش قطعی معصومین علیهم‌السلام در شفاعت، عملکرد خود انسان را نیز در برخورداری از شفاعت مؤثر می‌داند. در جدول ذیل گزاره‌های کلامی امام خمینی که به صورت مختصر ذکر شده است در فرایندی منظم و چهار مرحله‌ای با روش تحلیل مضمون دسته‌بندی شده و ارتباط آن‌ها با اخلاق به جهت استخراج مبانی کلامی اخلاق بیان شده است.

جدول (۵): مبانی جهان‌شناسی اخلاق

ردیف	گزاره‌های کلامی امام خمینی	مفهوم کلامی	تحلیل مضمون اخلاقی
۱	طبیعت مجموعه افراد است، افراد نیز همیشه در حال تبدل و تغییرند پس افراد حادث هستند. اگر تک‌تک افراد محکوم به يك حکم حتمی باشند، مجموع هم مشمول آن حکم خواهد بود (ر. ک. به: اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص. ۱۰۶).	جهان حادث است	انسان به‌عنوان جزئی از کل متغیر، قابل تغییر است.

۲	<p>«این دنیا برای هیچ کس باقی نمی ماند. آن چیزی که برای همه باقی می ماند نتیجه آن اعمالی است که از ما صادر می شود» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۹، ص. ۴۴۱).</p>	<p>دنیا فانی و آخرت باقی است.</p>	<p>عمل اخلاقی برای خداوند مهم تر از تأیید و تحسین دیگران است. (وظیفه گرایی، فضیلت گرایی)</p>
۳	<p>«عالم، از وحدتی برخوردار است به طوری که اگر يك ذره و یا يك پر کاهی از مرتبه ای که دارد جابه جا شود و یا یک برگی از آن حدی که دارد تجافی بنماید، مستلزم انقلاب در سرتاسر عالم است... برای اینکه بین موجودات علیت و معلولیت برقرار است و بین آن ها اشد مراتب ارتباط وجود دارد» (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۳، صص. ۵۸۵-۵۸۶).</p>	<p>حکمت الهی (نظام علت و معلولی)</p>	<p>مسئولیت پذیری انسان، وظیفه گرایی را در او تقویت می کند.</p>
۴	<p>دنیا دار تکلیف و «مزرعه آخرت» و عالم کسب است و عالم آخرت دار جزا و سزا و ثواب و عقاب است. این جا دار امتحان و امتیاز شقی از سعید و مطیع از عاصی است و عالم ظهور فعلیات است (امام خمینی، ۱۳۹۴، ص. ۲۴۵).</p>	<p>دار تکلیف و دار جزا</p>	<p>این نگرش انسان را وظیفه گرا و امیدوار به نتیجه می سازد؛ بنابراین غایت گرایی را نیز تقویت می کند.</p>
۵	<p>حیات دنیا، حیّ بالعرض است، نه حیّ بالذات (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص. ۴۵۷).</p>	<p>حیات</p>	<p>باور به عرضی بودن زندگی دنیوی، انسان را وظیفه گرا می کند.</p>
۶	<p>«مرتبه برزخیه را اثبات نمودیم» (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص. ۴۳۷).</p>	<p>عالم برزخ</p>	<p>معرفت به برزخ و زندگی برزخی، تأثیر انگیزشی و غایت گرایانه در اخلاق دارد.</p>
۷	<p>محال است که معاد جسمانی نباشد؛ برای اینکه اگر نباشد، معنایش این است که انسان مولود طبیعت نیست (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص. ۵۷۳).</p>	<p>معاد جسمانی</p>	<p>فرجام شناسی دارای نقشی انگیزشی بر اخلاق بوده، نظام غایت گروی را تقویت می کند.</p>
۸	<p>«سرمایه حیات ابدی آخرت و رأس المال تعیش آن نشئه حصول اخلاق کریمه است و انصاف به مکارم اخلاق است» (امام خمینی، ۱۳۹۴، ص. ۵۱۱).</p>	<p>رابطه رفتار و آخرت</p>	<p>توجه به عوامل مؤثر بر کیفیت زندگی اخروی، تأثیر انگیزشی و غایت گرایانه بر زیست اخلاقی انسان دارد.</p>

<p>ایمان به تأثیر عمل بر زندگی اخروی، نظام اخلاقی را به‌سوی غایت‌گرایی سوق می‌دهد و علاوه بر التزام عملی به زیست اخلاقی، ضمانت اجرایی را نیز فراهم می‌کند.</p>	<p>رابطه عمل و نتیجه</p>	<p>بهشت را اعمال شما آباد می‌کند و جهنم را هم اعمال ما می‌افروزد (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص. ۲۴۹، ۱۳۸۵، ج ۱۸، ص. ۵۰۱).</p>	<p>۹</p>
<p>ایمان به بهشت، علاوه بر تأثیر انگیزشی، نظام اخلاقی غایت‌گرایانه می‌سازد و انسان را به‌سوی انتخاب لذات پایدار سوق می‌دهد.</p>	<p>بهشت</p>	<p>«میزان یکی از مراتب بهشت، که از بهترین بهشت‌هاست، اراده و عزم است که انسان تا دارای اراده نافذ و عزم قوی نباشد، دارای آن بهشت و مقام عالی نشود» (امام خمینی، ۱۳۹۴، ص. ۱۲۵).</p>	<p>۱۰</p>
<p>شناخت جهنم، نظام اخلاقی را به‌سوی غایت‌گروی سوق می‌دهد و انسان تلاش می‌کند از عذاب آن دور گردد.</p>	<p>جهنم</p>	<p>عذاب جهنم فقط آتشش نیست، اگر یک در جهنم در این عالم باز شود تمام اهل عالم از وحشت هلاک‌شوند (امام خمینی، ۱۳۹۴، ص. ۹۵).</p>	<p>۱۱</p>
<p>تجسم اعمال نقشی انگیزی بر رفتار اخلاقی دارند و نظام غایت‌گرایانه را تقویت می‌کند.</p>	<p>تجسم اعمال</p>	<p>«مسئله تجسم اعمال از اموری است که باید از واضحات به‌شمار آورد و عقل و نقل با هم در آن متوافقتند» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۲۵).</p>	<p>۱۲</p>
<p>باور و آگاهی از نظام شفاعت، نقشی انگیزشی و غایت‌گرایانه بر افعال اخلاقی دارد.</p>	<p>شفاعت</p>	<p>«انسان اگر طمع شفاعت دارد، باید در این عالم با سعی و کوشش رابطه بین خود و شفعاى خود را حفظ کند، ... فرضاً که شما با ایمان از دنیا بروید، ولی اگر بار گناهان و مظالم سنگین باشد ممکن است در عذاب‌های گوناگون برزخ و قبر از شما شفاعت نشود» (امام خمینی، ۱۳۷۰، ص. ۳۶).</p>	<p>۱۳</p>

از پالایش مضامین بالا که با رویکرد اخلاقی به تحلیل گزاره‌های کلامی در محور جهان‌شناسی پرداخته است، نتایج زیر اخذ شده است:

۱. تدوین نظام اخلاقی با محوریت جهان‌شناسی و توجه به مراتب آن با توجه به وجودی بودن مرگ (حسینی زاده و صادقی‌علی‌آبادی، ۱۴۰۲، ص. ۳۴) انسان را امیدوار و هدفمند نموده، تأثیر افراد نادرست و ناسپاس را بر فرد به حداقل می‌رساند؛ زیرا هدف فعل اخلاقی در این دیدگاه، رضایت و تحسین دیگران نیست. چنین باوری افزون بر اینکه تأثیر افزایشی بر وظیفه‌گرایی و التزام اخلاقی ایجاد می‌کند، انسان را نسبت به انجام عمل با حسن فاعلی و فعلی ترغیب می‌کند.

۲. آلام و رنج‌های دنیوی تأثیر فرو کاهشی بر چنین فردی دارند؛ زیرا اعتقاد به موقت بودن زندگی دنیوی و ابدی بودن زندگی اخروی انسان عاقل را به‌سوی انتخاب لذت و سعادت ابدی می‌کشاند و تمام حوادث را برای وی معنادار می‌نماید.
۲. شناخت تأثیر رفتار بر جایگاه انسان، بهشت یا جهنم و ثواب و عقاب، نقش قوی انگیزشی جهت کسب فضایل اخلاقی و پرهیز از رذایل اخلاقی در دومرتبه فعل و فاعل ایفا می‌کند. انگیزه و شوق ایجادشده بر این مبنای مبتنی بر اختیار انسان است و ارزشمندی آن نیز بر همین اساس استوار است.
۳. یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های انسان در زندگی، حفظ آبرو و موجه نشان دادن اعمال خویش است. دانستن تجسم و تبلور عملکرد این جهانی در برزخ و آخرت، افزون بر افزایش تلاش آدمی، موجبات اهتمام حداکثری انسان را در دقیق و کامل انجام دادن امور اخلاقی و پرهیز از امور غیراخلاقی فراهم می‌کند.
۴. تعمیم‌پذیری و جهان‌شمولی اخلاق در منظومه نظری امام خمینی در دو مرتبه از هستی، برخاسته از دلایل ایشان در تغییرپذیری انسان و اثبات اختیار انسان‌هاست.
۵. حقیقت مهم مستنبط از سامانه شفاعت در نظام اخلاقی و مبانی کلامی امام خمینی این است که اگر انسان در مسیر زیست اخلاقی دچار اشتباهاتی گردد، باور به شفاعت، نقشی فروکاهشی بر فشار روانی انسان دارد و زمینه‌ساز تلاش او برای برخورداری از شفاعت می‌شود.

نتیجه‌گیری

نظام‌های اخلاقی در جهان متکفل ارزش‌گذاری و تعیین الزامات در زندگی هستند. هر نظام اخلاقی مبتنی بر جهان‌بینی بنیان‌گذاران آن و بر اساس مبانی کلامی و زیرساخت‌های نظری تدوین می‌شود. در پژوهش حاضر با توجه به شخصیت علمی امام خمینی که از سرآمدان فلسفه، کلام و اخلاق است و منظومه نظری بی‌نقصی در این حوزه‌ها از خود برجای گذاشته است، مبانی کلامی اخلاق از منظومه نظری ایشان استخراج گردیده است. ابتدا گزاره‌های کلامی امام خمینی به شکل شبکه‌ای و در پنج محور معرفت‌شناسی، خداشناسی، راهنما شناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی استخراج گردید، سپس کدگذاری

داده‌ها و تجزیه و تحلیل مضمون کدگذاری شده با رویکرد اخلاقی انجام شد، در مرحله سوم بازبینی و تنزیه و صورت‌دهی به تم‌های فرعی انجام شد و تم‌های اصلی تعریف و نام‌گذاری شد. به وسیله تعریف و بازبینی کردن، ماهیت حقایق اخلاقی‌ای که مضمون در مورد آن بحث می‌کند، مشخص شد و متعین گردید که هر مضمون اصلی، کدام بعد از داده‌ها را در خود دارد. در آخرین گام تحلیل مضامین اخلاقی، نگارش و گزارش، صورت‌بندی شد.

مبانی کلامی معرفت‌شناسی امام خمینی بیانگر اتحاد عقل و وحی در ادراک نظری و التزام عملی به گزاره‌های اخلاقی است. در حیطه مبانی خداشناسی، توحید فقط نوعی تفکر نیست بلکه مبنای تعیین فعل و فاعل اخلاقی است، لذا باور توحیدی بنیادی‌ترین، مبنای نظام اخلاقی و تعیین‌کننده سبک زندگی اخلاقی مؤمنین است. شناخت هر یک از صفات الهی نیز موجب تقویت اندیشه اخلاق‌مدارانه و التزام عملی بیشتر به امور اخلاقی می‌شود؛ زیرا هر یک از این صفات به نوعی اعمال اخلاقی را پشتیبانی نموده، ضامن نتیجه‌مندی آن هستند؛ بنابراین بایسته است برای داشتن جامعه‌ای اخلاق‌مدار، صفات خداوند را برای مردم تبیین نمود و زمینه خشیت را در مردم ایجاد کرد. ضمن آنکه خداوند با آفرینش احسن و ارسال هادیان شرایط تکوینی و تشریحی تکامل انسان و تقرب به خویش را نیز فراهم کرده است.

راهنما شناسی محور دیگری است که از یک سو با مبانی خداشناسی اخلاق و از دیگر سو با مبانی انسان‌شناسی مرتبط است. ماهیت اصلی بعثت هادیان مقتضی عصمت و افضلیت آنان است. نقش الگویی و عینی هادیان، انتخاب و زیست اخلاقی را تسهیل نموده و نفس را در انجام و التزام به امور اخلاقی یاری می‌کند؛ بنابراین یکی دیگر از وظایف حکومت اسلامی و فرهیختگان جامعه، تنقیح سیره و روش هادیان الهی برای عموم مردم است و اکتفا به بیان شرح حال زندگی آنان با توجه به تفاوت‌های ژرف در نوع زندگی آن عصر با عصر کنونی به هیچ وجه کافی نیست.

اصالت روح و تغییر‌پذیری نفس در جهت تکامل با استفاده از اختیار و اراده انسانی یکی دیگر از مبانی کلامی اخلاق در محور انسان‌شناسی است که مسئولیت اخلاقی انسان را در برابر خویش و سایرین تبیین می‌نماید. وجود عالم آخرت و تبیین تأثیر زیست اخلاقی بر زیست انسان در آخرت، آخرین مبنای کلامی اخلاق در حوزه انسان‌شناسی و جهان‌شناسی است که شکل‌گیری نظام اخلاقی را بر اساس چرایی برخوردارگی از نعمات بهشت یا عذاب

جهنم معنادار ساخته نیاز انسان به معرفت و حیانی را دوچندان می‌کند. آگاهی از تأثیر حسن و قبح اخلاقی با محوریت نتایج اعمال در دو ساحت از زندگی انسان، نقشی انگیزشی بر وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی و حق‌گرایی اخلاقی در انسان ایفا می‌کند.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی: مقاله حامی مالی ندارد.

مشارکت نویسندگان: نویسنده به‌تنهایی تمام مقاله را نوشته است.

تعارض منافع: بنا بر اظهار نویسنده در این مقاله هیچ‌گونه تعارض منافی وجود ندارد.

تعهد کپی‌رایت: طبق تعهد نویسنده حق کپی‌رایت رعایت شده است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها. قم: بلاغت.
- اردبیلی، سید عبد الغنی (۱۳۹۲). تقریرات فلسفه امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ره).
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۰). آداب الصلاة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ره).
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۶). شرح دعای سحر. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ره).
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۷). شرح حدیث جنود عقل و جهل (طبع جدید). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ره).
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۸). سر الصلاة (معراج السالکین و صلاة العارفين). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ره).
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۹). الطلب و الإرادة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ره).
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۵). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ره).

- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۶). ولایت فقیه، حکومت اسلامی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ره).
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۸). تفسیر سوره حمد. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ره).
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۹۴). چهل حدیث (اربعین حدیث). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ره).
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۴۲۹ ق). صحیفه الامام (ترجمه عربی). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ره).
- حسینی زاده، مائده سادات و صادقی علی آبادی، مسعود (۱۴۰۲). امام خمینی و رویکردهای سه گانه به مسائل پیرامون مرگ. پژوهشنامه متین، ۲۵(۹۸)، ۲۷-۵۴.
[doi10.22034/MATIN.2023.172015.1369](https://doi.org/10.22034/MATIN.2023.172015.1369)
- روحانی، عباسعلی و خانی، زهره (۱۳۹۷). قاعده تسامح در روش شناسی تفکر نقدی امام خمینی. پژوهشنامه متین، ۲۰(۷۸)، ۱۵-۳۱. [doi: 20.1001.1.24236462.1397.2](https://doi.org/10.24236/462.1397.2) 0.78.2.9
- زارع، حسین؛ صادقی، هادی و پاشایی، وحید (۱۳۹۸). مبانی معرفت شناختی اخلاق در اندیشه کلامی شیخ طوسی^(ره). فصلنامه تحقیقات کلامی، ۷(۲۷)، ۸۵-۱۰۲. https://www.tkalam.ir/article_39973.html
- زارع، حسین (۱۴۰۱). بنیادهای کلامی اخلاق در اندیشه شیخ طوسی. نشریه کلام اسلامی، ۳۱(۱۲۱)، ۵۹-۷۹. https://www.kalamislami.ir/article_167458.html
- صالحی، علی؛ حاجی پور، حسین و مولوی وردنجانی، عیسی (۱۳۹۹). مبانی کلامی اخلاق در اندیشه شیخ مفید. پژوهش نامه اخلاق، ۱۳(۴۷)، ۳۱-۵۱. [doi:20.1001.1.2.51-31.47.2.4](https://doi.org/10.24236/462.1399.13.47.2.4) 2287264.1399.13.47.2.4
- صالحی، علی و سبحانی‌نیا، محمدتقی (۱۳۹۹). مبانی معرفت شناختی اخلاق با تأکید بر اندیشه کلامی شیخ مفید. فصلنامه ذهن، ۲۱(۸۱)، ۱۴۹-۱۷۳. https://zahn.iict.ac.ir/article_44521.html

- طباطبایی، محمدحسین (بی تا). اصول فلسفه و روش رئالیسم. قم: مرکز بررسی های اسلامی.
- عابدی جعفری، حسن؛ تسلیمی، محمدسعید؛ فقیهی، ابوالحسن و شیخزاده، محمد (۱۳۹۰). تحلیل مضمون و شبکه مضامین: روشی ساده و کارآمد برای تبیین الگوهای موجود در داده های کیفی. اندیشه مدیریت راهبردی (اندیشه مدیریت)، ۵(۲)، ۱۹۸-۱۵۱. doi: 10.30497/smt.2011.163
- عبداللهی نیا، محمدحسین و سبحانی نیا، محمدتقی (۱۴۰۱). مبانی اخلاقی مستخرج از مبانی کلامی مرحوم ملا مهدی نراقی^(ره). مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ۲۶(۹۱)، ۳۳۷-۳۵۶. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1969302>
- قاسمی، یارمحمد و هاشمی، علی (۱۳۹۸). انجام پژوهش به روش تحلیل تماتیک: راهنمای عملی و گام به گام برای یادگیری و آموزش (مورد مطالعه: مصرف موسیقی دانشجویان کارشناسی ارشد دانشگاه ایلام). فصلنامه علمی فرهنگ ایلام، ۲۰(۶۴) و ۶۵، ۷-۳۳.
- https://www.farhangeilam.ir/article_106790_552fb60a1c819d623b97bdd5826b-0caa.pdf
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۶ ق). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة. قم: مصطفوی.
- هادوی تهرانی، مهدی (۱۳۷۷). مبانی کلامی اجتهاد. قم: مؤسسه فرهنگی خانه خرد.
- Abedi Ja'fari, H., Taslimi, M. S., Faghihi, A., & Sheikhzade, M. (2011). Thematic Analysis and Thematic Networks: A Simple and Efficient Method for Exploring Patterns Embedded in Qualitative Data Municipalities. *Strategic Management Thought*, 5(2), 151-198. doi: 10.30497/smt.2011.163
- Abdullahi Niya, M. H. & Sobhaninia, M. T. (2022). Ethical principles extracted from the theological principles of the late Mullamahdi Naraghi

- (RA). *Epistemological Studies in Islamic University*, 26(91), 337-356.
<https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1969302>
- Ardabili, S. A. Gh. (2013). *Imam Khomeinis philosophy lectures*. Tehran: Institute for Compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
 - Braun, V. & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77-101. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1191/1478088706qp063oa>
 - Ghasemi, Y & Hashemi, A. (2019). conducting research using thematic analysis method: a practical and step-by-step guide for learning and teaching (case study: music consumption of master's students of Ilam University). *Farhang Ilam Scientific Quarterly*, 20(64, 65), 33-7. https://www.farhangeilam.ir/article_106790.html
 - Hadavi Tehrani, M. (1998). *Theological Foundations of Ijtihad*. Qom: Khaneh Khard Cultural Institute. [In Persian]
 - Hosseinizadeh, M. S. & Sadeghi Aliabadi, M. (2023). Imam Khomeini and Trio Approaches to Issues Surrounding Death. *Matin Research Journal*, 25(98), 27-54. doi: 10.22034/matin.2023.172015.1369
 - Ibn Sina, H. (1996). *al-Isharat wa al-Tanbihat*. Qom: Balaghat. [In Arabic]
 - Khomeini, S. R. (1991). *Etiquette of Prayer*. Tehran: Institute for Compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
 - Khomeini, S. R. (1997). *Description of dawn prayer*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
 - Khomeini, S. R. (1998). *Explanation of Wisdom & Ignorance armies Hadith*. Tehran: The Institute for compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
 - Khomeini, S. R. (1999). *The secret of prayer (Mi raj al-Salekin and Salat al-Arefin)*. Tehran: Institute for Compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Arabic]

-
- Khomeini, S. R. (2000). *demand and will*. Tehran: Institute for Compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Arabic]
 - Khomeini, S. R. (2006). *Collection of Imam works*. Tehran: Institute for Compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
 - Khomeini, S. R. (2007). *Velayat al-Faqih*. Islamic Government. Tehran: Institute for Compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
 - Khomeini, S. R. (2008). *Collection of Imam works* (Arabic translation). Tehran: Institute for Compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Arabic]
 - Khomeini, S. R. (2009). *Tafsir of Surah Hamad*. Tehran: Institute for Compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
 - Khomeini, S. R. (2015). *Explanation of forty hadiths*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
 - Misbah Yazdi, M. (2012). *Criticism of Ethical Schools*. Qom: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
 - Mulla Sadra, S. (2007). *The Transcendent Wisdom in the Four Books*. Qom: Mustafawi. [In Arabic]
 - Rouhani, A. & Khani, Z. (2017). The principle of tolerance in Imam Khomeini's critical thinking methodology. *Matin Research Journal*, 20(78), 15-31. [doi: 20.1001.1.24236462.1397.20.78.2.9](https://doi.org/10.1001.1.24236462.1397.20.78.2.9)
 - Salehi, A. & Hajipour, H & Maulavi Vardanjani, I. (2019). Theological foundations of ethics in the thought of Sheikh Mufid. *Ethical Research*, 13(47), 31-51. [doi:20.1001.1.22287264.1399.13.47.2.4](https://doi.org/10.1001.1.22287264.1399.13.47.2.4)
 - Salehi, A. & Sobhaninia, M.T. (2019). Epistemological foundations of ethics with an emphasis on the theological thought of Sheikh Mofid. *zehn Quarterly*, 21(81), 149-173. https://zehn.iict.ac.ir/article_44521.html
 - Tabatabai, M. (n.d.). *Principles of Philosophy and the Method of Realism*. Qom: Center for Islamic Studies. [In Persian]

- Zare, H.; Sadeghi, H. & Pashaei, V. (2018). The epistemological foundations of ethics in the theological thought of Sheikh Tusi (RA). *Theological Research Quarterly*, 7(27), 85-102. https://www.tkalam.ir/article_39973.html
- Zare, H. (2022). Theological foundations of ethics in Sheikh Tusi's thought. *Kalam Islami*, 31(121), 59-79. https://www.kalamislami.ir/article_167458.html?lang=en

بررسی شناخت نفس و کارکردهای آن از دیدگاه امام خمینی (ره) (مطالعه‌ای کیفی مبتنی بر نظریه داده‌بنیاد)

ناهید زینی حسوندا^۱

Doi:10.22034/matin.2023.408837.21

مقاله پژوهشی

چکیده: شناخت نفس و چگونگی کارکرد آن همواره مورد توجه متفکران علوم انسانی به‌خصوص رشته‌های حکمی و فلسفی بوده است. تحلیل کیفی شناخت نفس و کارکردهای آن از نظر امام خمینی مبتنی بر نظریه داده بنیاد پژوهش حاضر را شکل داده است. جامعه آماری شامل کلیه منابع اعم از کتاب‌ها، سخنرانی‌ها، متون و نامه‌های امام بوده است. نمونه آماری مورد مطالعه ۶۲ متن و پاراگراف از منابع مرتبط با شناخت نفس از دیدگاه امام است که به شیوه هدفمند انتخاب شدند. داده‌ها از طریق تحلیل متن و در قالب مدل مفهومی شامل: شرایط علی؛ عوامل محوری؛ راهبردها؛ بستر حاکم؛ عوامل مداخله‌گر، تسهیل‌گرها و بازدارنده‌ها (موانع) و درنهایت پیامدها (نتایج شناخت نفس) ارائه شد. یافته‌ها نشان داد سبک زندگی منطبق بر پیام وحی و برنامه فطرت، رجوع از علم حصولی به علم حضوری و ترکیه نفس منجر به شناخت نفس خواهد شد. در اثر اتصال رابطه بین معرفت نفس و معرفت پروردگار، استعدادهای بالقوه در فطرت انسان به فعلیت خواهند رسید؛ و لذا نفس ناطقه احراز و تمام قوای نفس از جمله وهم و غضب و شهوت تسلیم عقل سلیم و انبیا شده و به جنود رحمانی تبدیل خواهند شد و درنهایت مقام خلیفه‌اللهی و سعادت ابدی حاصل خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: امام خمینی، شناخت نفس، علم حصولی، علم حضوری، نظریه داده بنیاد.

۱. استادیار، گروه علوم اجتماعی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه حضرت آیت الله العظمی بروجردی (ره)، بروجرد، ایران، (نویسنده مسئول)

Email :N.Hasanvand@abru.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۸/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۵/۴

مقدمه

بیان مسئله: مبحث نفس و شناخت خویشتن انسان از همان زمان‌هایی که دین در پهنه زمین گسترش یافت و فلسفه‌ها از سرزمین‌های گوناگون شرق و غرب برآمدند، از دغدغه‌ها و دل‌مشغولی‌های ویژه آدمیان بوده است. سؤال از شناخت نفس، ویژگی‌های نفس، استعدادها و قوای نفس و نیز رابطه نفس با خداشناسی، جهان‌شناسی و معادشناسی از دیدگاه امام خمینی عمده‌ترین سؤال این پژوهش است.

اهمیت: نفس در قرآن و در روایات مختلفی به کاررفته و یکی از معماهای آفرینش بوده است. در نزد حکما و فلاسفه نیز مورد توجه خاص بوده و همچنین تجارب مختلف بشری حاکی از آن است که ورود به خویشتن‌شناسی و معرفت‌النفس انسان را با سرعت و شوق بیشتر به مباحث الهیات پیوند می‌دهد. در حکمت متعالیه معرفت نفس مهم‌ترین عامل جهان‌بینی الهی به شمار آمده و ملاصدرا معتقد است معرفت نفس تنها راه نتیجه بخشی است که انسان را به شهود حق می‌رساند: «معرفه النفس ذاتاً و فعلاً مرقاة لمعرفة الرب ذاتاً و فعلاً...» (طالب‌زاده و میرزایی، ۱۳۹۰، ص. ۹۸).

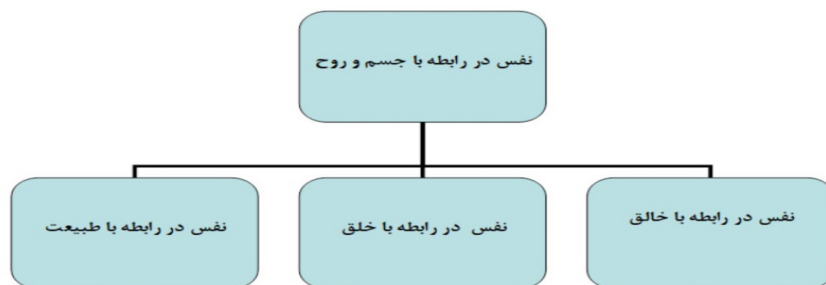
ضرورت: امام خمینی علاوه بر داشتن شخصیت فقهی، اصولی، عرفانی و اجتماعی در حکمت و فلسفه نیز دستی توانا داشت. ضرورت این پژوهش مربوط به شناخت مبانی تفکر فلسفی امام خمینی در یکی از مهم‌ترین مباحث انسان‌شناسی یعنی هستی‌شناسی، کارکرد، اهمیت و چگونگی تحقق نفس ناطقه انسانی (علم النفس) است. با الهام از دیدگاه ایشان که هرگز در این مختصر نمی‌گنجد، در این مقاله تلاش شده است که با رویکردی جدید و روشی متفاوت به بازخوانی ایده‌های متقن ایشان در شناخت نفس که اصلی‌ترین محور کسب هویت و لازمه وحدت و انسجام وجودی در دنیای معاصر است پرداخته شود.

روش: در این پژوهش، از روش داده بنیاد استفاده شده است. جامعه آماری شامل کلیه منابع اعم از کتاب‌ها، سخنرانی‌ها، متون و نامه‌های امام در مورد شناخت نفس بوده است. نمونه آماری مورد مطالعه ۶۲ متن و بند از منابع مرتبط با شناخت نفس از دیدگاه امام خمینی بودند که به شیوه هدفمند انتخاب شدند از متن ۴۸ به بعد مطالب درون‌متنی جنبه تکرار داشته و داده‌ها به حد اشباع رسیده بودند. داده‌ها از طریق تحلیل متن و در قالب مدل مفهومی

شامل: شرایط علی؛ عوامل محوری؛ راهبردها؛ بستر حاکم؛ عوامل مداخله گر، تسهیل گرها و بازدارنده ها و در نهایت پیامدها (نتایج شناخت نفس) ارائه شد. طی سه مرحله کدگذاری باز، محوری و انتخابی، از متون گردآوری شده انجام شد. در مرحله کدگذاری باز داده های اولیه به مفاهیم تبدیل شدند. در کدگذاری محوری مفاهیم باهم ترکیب شده و مفاهیمی در سطح انتزاعی بالاتر که مقولات بودند استخراج شدند. بعد از این، مقوله ای تحت عنوان مقوله هسته در مرحله کدگذاری گزینشی یا انتخابی به دست آمد.

۱. پیشینه تحقیق

در اسلام توجه ویژه ای به شناخت نفس شده است. با بررسی و مطالعه در آیات و روایات معصومین^(ع) می توان از جهات مختلف به اهمیت نفس پی برد. در بینش اسلام، خودشناسی مفهومی اساسی و منشأ بسیاری از آموزه های اخلاقی و تربیتی است. معرفت نفس در اسلام، از آن نظر که مبدأ حرکت انسان به سمت خدا است، به دو شیوه آفاقی و انفسی مورد تأکید قرار گرفته است؛ در معرفت انفسی نفس انسان از آن جهت که مشتمل بر دو بعد مادی و معنوی است، مورد مطالعه قرار می گیرد؛ و در معرفت آفاقی انسان با تفکر در جهان هستی و مقایسه میان آفرینش خود و دیگر مخلوقات، از استعداد و توانایی های خاص خود مطلع شده و به معرفت نفس نائل می شود (ریاضی هروی و شمشیری، ۱۳۹۲، صص. ۵۴ - ۵۳). در شکل ذیل، طرحی کلی از ارتباط نفس و مقوله های مرتبط با آن ارائه شده است.



شکل ۱: نفس و ارتباط های آن (منبع: یافته های تحقیق حاضر)

ابن سینا به پیروی از ارسطو نفس را «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» تعریف می‌کند. وی در شفا قید «له أن يفعل افعال الحیوة» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۰) را به این تعریف اضافه کرده و معتقد است که نفس را به کمال تعریف نموده و در این قسمت از تعریف نفس، از تعریف ارسطو در مورد نفس فاصله می‌گیرد؛ زیرا که در تفکر ارسطویی «هر صورتی کمال است و هر کمالی صورت است» (ارسطو، ۱۳۶۹، ص. ۷)، یعنی بین دو واژه کمال و صورت، رابطه تساوی برقرار است. درحالی که ابن سینا مخالف این نظر بوده و معتقد است که هر صورتی کمال است؛ ولی هر کمالی صورت نیست؛ یعنی رابطه بین کمال و صورت، عام و خاص مطلق است، درحالی که لازمه تساوی بین واژه کمال و صورت بدین گونه است که با از بین رفتن ماده (بدن)، صورت (نفس) هم نابود می‌شود و این مطلب با بقای نفس منافات دارد.

ابن سینا در رساله الحدود، حد نفس را این گونه بیان می‌کند که نفس به دو معنای متفاوت از هم به کاررفته است و هر معنایی که از نفس ارائه می‌شود، تعریف ویژه‌ای از آن را بیان می‌کند. نفس در یک معنا بر انسان، حیوان و نبات منطبق است که همان تعریف نفس به کمال جسم طبیعی آلی است که بالقوه حیات نیز دارد؛ و در معنای دوم بر انسان و فلک انطباق می‌یابد که عبارت است از نفس جوهر مجرد و کمال جسم است که از روی اختیار و به یاری عقل، جسم را حرکت می‌دهد (ابن سینا، ۱۳۶۶، ص. ۹۰). پس نفس هم جوهر است و هم کمال بدن. کمال بودن آن نه از این جهت است که جوهر است؛ بلکه به این اعتبار است که مبدأ حرکت است و بر بدن حکومت می‌کند (احدی و بنی جمالی، ۱۳۷۱، ص. ۱۰). قوای نفسانی در دیدگاه فلاسفه اسلامی از زمان کندی (قرن ۳) و فارابی (قرن ۳ و ۴) تا به امروز تقسیمات متعددی دارد که به مرحله معرفت‌شناسی نفس و روان مربوط می‌شود (طالب‌زاده و میرزایی، ۱۳۹۰، ص. ۹۲).

از دیدگاه امام انسان اعجوبه‌ای است که دارای دو نشئه و دو عالم است؛ نشئه ظاهر ملکیه دنیویه که منظور بدن او است و نشئه باطنه غیبیه ملکوتیه که نفس او است و از عالم غیب و ملکوت آمده است، نفس انسان دارای مقامات و درجاتی است که به طریق کلی گاهی آن را به هفت قسمت، گاهی چهار قسمت، گاهی سه قسمت و گاهی نیز به دو قسمت تقسیم کرده‌اند. برای هر یک از مقامات و درجات نفس جنودی است رحمانی

و عقلانی که آن به ملکوت اعلیٰ جذب می‌کند و به سعادت دعوت میکنند و یا جنودی شیطانی و جهلانی است که آن را به ملکوت سفلی جذب می‌کنند و به شقاوت دعوت میکنند (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۵).

همچنین از دیدگاه ایشان: «قلب انسانی لطیفه‌ای است که متوسط است بین نشئه ملک و ملکوت و عالم دنیا و آخرت» (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۳۹۹)؛ و انسان موجود و هویتی است که جسم دارد و جسم، نشانهٔ طبیعت است و نفس دارد که بین جسم و مجرد عقلانی است و همان قوه ادراکی‌ای است که مدرک جزئیات است و آن نشانهٔ برزخیت است و مرتبه عقلانیت دارد که نشانه عالم مجرد و عالم عقل است و در بین موجودات طبیعی تنها انسان است که کون جامع است و از مرتبه اخیر شهادت و مرتبه متوسطه برزخیت و مرتبه اولی - یعنی مرتبه مجرد عقلانی - حظی دارد. انسان دارای مراتب و شئون وجودی متفاوتی است. در قوس نزول، موجودی که جامع این اکوان باشد وجود ندارد و در قوس صعود که از مهد عالم طبیعت شروع می‌شود، تنها انسان است که کون جامع است و از مرتبه مجرد عقلانیت - حظی دارد و هیچ موجودی این نصیب را ندارد (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص. ۵۸۶).

عبارت امام خمینی در این خصوص دقیق و گویا بوده و حق مطلب را به‌خوبی ادا کرده است: «نفس هم چون صورت است تعلق ذاتی به بدن داشته و با این ماده خود متحد است، بدون اینکه دوئیت در کار باشد، بلکه يك حقیقتی است که آن حقیقت و هویت، این قوه را داشته که متبدل به حقیقت دیگر بشود» (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص. ۱۶۶).

در مورد دیدگاه‌های امام پیرامون نفس و آثار آن پژوهش‌های بسیار متنوعی به رشته تحریر در آمده است (اردبیلی، ۱۳۸۱؛ مقادریان و صادقی، ۱۳۹۹؛ رجبی، ۱۴۰۰ و... ولی تاکنون پژوهشی به مطالعه کیفی و به روش داده بنیاد به بررسی شناخت نفس از منظر امام نپرداخته است و این پژوهش بر آن است که خلأ ناشی از آن را مرتفع سازد.

۲. مبانی مفهومی و نظری

شفیعی مازندرانی، در فصل چهارم کتاب پرتوی از مبانی تربیتی عرفانی امام خمینی، با شمردن راه‌های شناخت و دریافت حقایق هستی برای انسان، راه‌های گوناگون را از منظر

امام مورد بررسی قرار داده است؛ اهم این راه‌ها عبارتند از: ۱. حواس ظاهر؛ ۲. عقل و ادراکات عقلی؛ ۳. فطرت و بینش‌های فطری؛ ۴. رؤیاهای صادقه؛ ۵. تهذیب نفس؛ مکاشفات و شهود باطن؛ ۶. وحی و مکتب انبیا (۱۳۷۶، صص. ۴۳-۴۱).

معرفه النفس در نظر امام از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، در ادامه به بخشی از سخنان و مطالب مکتوب ایشان در مورد انسان و معرفه النفس اشاره شده است:

۱. بزرگ‌ترین آیات و مظاهر اسماء و صفات حق و مثل و آیت حق تعالی انسان کامل است، که آدم ابوالبشر یکی از مصادیق آن محسوب می‌شود (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۶۳۶).

۲. تمام زحمتی که انبیا کشیده‌اند، تمام کتب آسمانی که بر انبیا نازل شده است، تمام رنج‌هایی که اولیای خدا از بدو خلقت تا کنون کشیده و بعدها هم تا آخر خواهند کشید، مقدمه‌ای برای این هدف بوده است که «انسان»، انسان بشود. چراکه اگر انسان به خود واگذار شود خطرناک‌ترین موجودات عالم خواهد بود و اگر تحت تربیت و تعلیم الهی واقع شود، بهترین موجودات و افضل تمام خلائق خواهد شد (امام خمینی ۱۳۸۹، ج ۱۳، صص. ۱۷۱-۱۷۲).

۳. همان‌طور که در روایات آمده است معرفت نفس، راه معرفت پروردگار است و اعرفکم بنفسه اعرفکم برّبه. خداوند تبارک و تعالی برای درک و فهم حقایق هستی، در نفس ما، یک جهان کوچک و نمونه جهان و عالم بزرگ را قرار داده است. نفس نردبان رسیدن به حقایق هستی است. بنابراین اگر کسی بخواهد ارتباط بین مراتب هستی و اجمال و تفصیل و احاطه و ... را دریابد، باید در نفس خویش تأمل و تدبّر کند و مراتب فکر و نظر را مطالعه کند که چگونه مطلبی در آغاز به صورت کلی و بسیط در انسان ایجاد می‌شود و در مراتب بعدی به صورت ترکیبی، جزئی و تفصیلی درمی‌آید و از این طریق می‌تواند به چگونگی نزول حقایق از مراتب بالا به پایین پی ببرد (امام خمینی، ۱۳۹۵، ص. ۲۴).

۴. امام با اشاره به اهمیت خلقت انسان به این حدیث قدسی اشاره می‌کند: «یا بن آدم خلقت الاشیاء لاجلك و خلقتك لاجلی»، یعنی ای انسان تمام اشیا را برای تو و تو را برای خود آفریدم (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۲۶۳).

۵. امام با قبول محدودیت بشر در قوه شناخت و فهم و ادراک کنه و حقیقت معارف می گوید اطلاع بر لطایف صنعت و اسرار خلقت به حقیقت تاکنون برای بشر [میسر] نشده است (امام خمینی، پ ۱۳۸۲، ص ۱۹۶).
۶. در توضیح چگونگی تغییر و تبدیل نطفه انسان به وضعیتی که دارای نفس می گردد ایشان می گوید: «نفس ولیده عالم طبیعت است و همان نطفه، با حرکت در جوهر و سیر مراتب طبیعت به تدریج به نشئه دیگری متبدل می شود و انسان دارای دو وجهه است که وجهه طبیعی آن، بدن و جسم است و وجهه تجردی و برزخی اش نفس است و به تدریج که ترقی می کند مستقل می شود، پس روحانیه البقا خواهد بود» (اردیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۱۳).
۷. انسان در آغاز، حیوان بالفعل و انسان بالقوه است (امام خمینی، پ ۱۳۸۲، ص ۱۶۸).
۸. در مورد اهمیت شناخت نفس و تعالی مراتب انسان، از نظر امام شناخت نفس نردبان راه یابی به آسمان معارف و حقایق است و کسی که نفس خویش را شناخت، خدای خود را شناخته است (امام خمینی، ۱۳۸۶، ص ۱۸).
۹. امام در توضیح مراتب نفس اشاره می کند که مقام اول نفس و منزل اسفل آن، منزل «ملک» و ظاهر و دنیای آن است، که در این بدن محسوس تاییده و او را زندگانی عرضی بخشیده و قوای جسمی و حسی آن را تشکیل داده و قوای ظاهر جسمانی، لشکر آن است که در اقالیم هفتگانه ملکیه، یعنی گوش و چشم و زبان و شکم و فرج و دست و پا، بسط پیدا کرده است. تمام این قوای منتشره در این ممالک هفتگانه در تحت تصرف نفس است و در این بین «وهم»، سلطان قوای ظاهره و باطنه است (امام خمینی، پ ۱۳۸۲، صص ۵-۶).
۱۰. (نفس) ویژگی هایی دارد که بدن فاقد آن هاست. نفس پس از جدایی از بدن به حیات خویش ادامه می دهد (امام خمینی، پ ۱۳۸۲، ص ۲۰۰). این ویژگی انسان است (امام خمینی ۱۳۷۸، ص ۵۵). نفس در آن واحد صور مختلفی را می پذیرد، درحالی که بدن در آن واحد بیش از يك صورت را نمی تواند دارا باشد (امام خمینی، پ ۱۳۸۲، ص ۱۹۹).
۱۱. هر چه عمر نفس بگذرد، قوی تر می گردد، درحالی که بدن فرسوده گشته و رو

به کهولت می‌رود (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۱۹۹). نفس از بدن به‌عنوان يك ابزار استفاده می‌کند و نفس است که بدن را از نابود شدن حفظ می‌کند (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۴۰۶، صص. ۶۱، ۸۸).

۱۲. از نظر امام انسان باید در همین عالم، این چند صباح را مغتنم شمارد و ایمان را با هر قیمتی هست، تحصیل کند و دل را با آن آشنا کند (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۱۰۴).

۱۳. نفوس انسان‌ها در بدو ظهور و تعلق آن به بدن‌ها و هبوط به عالم ملک در جمیع علوم و معارف و ملکات حسنه و سیئه، حتی در جمیع ادراک‌ها و اعمال، دارای توانایی‌های بالقوه هستند و به تدریج این توانایی‌ها بالفعل می‌شوند... از آنجایی که عنایت و رحمت ازلی حضرت حق تعالی شامل حال ابنای بشر بوده است با کمک دو نوع مرّبی که به منزله دو بال پرواز برای انسان هستند، انسان‌ها می‌توانند به واسطه آن‌ها از حسیض جهل و نقص و زشتی و شقاوت به اوج علم و معرفت و کمال و جمال و سعادت پرواز نمایند و خود را از تنگنای ضیق طبیعت به فضای وسیع ملکوت اعلی رسانند؛ و این دو یکی مرّبی باطنی که قوه عقل و تمییز است؛ و دیگر مرّبی خارجی که انبیاء و راهنمایان طرق سعادت و شقاوت می‌باشند (امام خمینی، ۱۳۹۷، صص. ۲۶۱، ۲۶۴).

۱۴. علم نور است ولی در نفسی که مهذب نشده، علم حجاب ظلمانی است: العلم هو الحجاب الاکبر. لذا شرّ عالم فاسد برای اسلام از همه شرور خطرناک‌تر و بیشتر است. علمی که می‌تواند انسان را به خدا نزدیک کند، در نفس دنیا طلب باعث دوری بیشتر از درگاه ذی‌الجلال می‌گردد. علم توحید هم اگر برای غیر خدا باشد، از حجب ظلمانی محسوب می‌شود. اگر شما درس بخوانید، زحمت بکشید، ممکن است عالم شوید، ولی باید بدانید که میان «عالم» و «مهذب» فاصله زیادی وجود دارد (امام خمینی ۱۳۸۳، ص. ۱۹-۱۸).

۱۵. «سعادت و شقاوت اکتسابی هستند و مرتبه قلب و عقلانیت انسان در ابتدای امر، سعادت و شقاوتی ندارد» (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص. ۴۸۰).

۱۶. «برای تحصیل سعادت دو جهت لازم است: یکی رسیدن عقل هیولانی به مرتبه عقل بالفعل و دیگری عمل صالح عقل عملی؛ یعنی باید عقل نظری به درک حقیقت

اشیاء کما هی؛ یعنی کما هی اطلاق و مستظلات برسد و عقل عملی هم با عمل و تصفیه قوای جسمانی کمک کند» (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص. ۴۶۶).
در این پژوهش با انجام مطالعه کیفی از نوع گراند تئوری (تئوری داده بنیاد) به تحلیل دیدگاه‌های امام در موضوع معرفة النفس پرداخته شده است.

۳. روش‌شناسی

غالباً در شناخت‌شناسی اجتماعی از «داده‌های طبیعی^۱» استفاده می‌شود از جمله نمونه داده‌های طبیعی می‌توان به پیاده کردن متن گفتگوهای روزمره، متون رسانه‌ها و متون علمی اشاره کرد (اقبال، ۱۳۹۷، ص. ۲۵۱). مزیت این نوع داده‌ها دست‌اول بودن آن‌هاست به گونه‌ای که گرایش‌ها و باورهای قبلی محقق تأثیری بر شکل‌گیری آن‌ها ندارد. وجود این دسته از داده‌ها این امکان را به محقق می‌دهد که تنوعات ذهنی را در چهارچوب بسترهای اجتماعی گوناگون انجام دهد (اقبال، ۱۳۹۷، صص. ۲۵۲-۲۵۱)، نظریه داده بنیاد، شیوه تحلیل در علوم اجتماعی است که پیشاپیش نظریه مطرح نمی‌کند بلکه پس از گردآوری داده‌ها و تحلیل آن‌ها به نظریه می‌رسد (کاستلز، ۱۳۹۷، ص. ۱۲). کدگذاری محوری شامل شرایط علی، پدیده محوری، بستر حاکم، شرایط مداخله‌گر، راهبردها و پیامدها می‌شود و با کدگذاری انتخابی پس از تحلیل هر منبع بخش‌های ناقص مدل شناسایی، انتخاب و در منبع بعدی به تکمیل آن‌ها پرداخته می‌شود تا زمانی که محقق هم به اشباع نظری برسد و هم مدل از نظر مفاهیم کامل شود؛ یعنی به‌طور هم‌زمان از فن اشباع نظری و تحلیل استقرایی استفاده می‌شود.
جامعه مورد مطالعه تحقیق حاضر کلیه منابع اعم از کتاب‌ها، سخنرانی‌ها، متون و نامه‌های تقریر شده امام در مورد شناخت نفس و اهمیت و ضرورت آن است. به‌منظور نمونه‌گیری به دلیل ماهیت کیفی تحقیق، منابعی که معیارهای لازم را داشتند مورد تحقیق قرار گرفت. داده‌های این پژوهش با استفاده از مطالعات تاریخی و اسنادی مشتمل بر مقالات، سخنرانی‌های پیاده شده در قالب متن، کتاب‌ها و همچنین نامه‌ها جمع‌آوری شده‌اند و برای تجزیه و تحلیل از روش نظریه داده بنیاد استفاده شده است.

پژوهش کیفی حالت رفت و برگشتی دارد، بدین معنا که داده‌های مربوط به یک مورد جمع‌آوری شده و تحلیل می‌شوند و پس از آن تحلیل، تصمیم گرفته می‌شود که منبع بعدی منبعی باشد که بتواند اطلاعات دقیق‌تری درباره موضوع در اختیار محقق قرار دهد. همچنین تا زمان اشباع نظری، یعنی زمانی که دیگر داده جدید حاصل نشود، به فرایند نمونه‌گیری ادامه داده می‌شود.

در این پژوهش تعداد ۶۲ متن از منابع مختلف انتخاب شدند؛ اما از منبع ۴۸ به بعد مطالب درون‌متنی جنبه تکراری داشته و داده‌ها به حد اشباع رسیده بودند. در این روش مطالب گردآوری شده، یعنی جملات خام و داده‌های اولیه طی مرحله کدگذاری باز به مفاهیم، در مرحله کدگذاری محوری به مقولات و طبقات و در مرحله کدگذاری انتخابی به مقوله‌ای انتزاعی‌تر تحت عنوان مقوله هسته به تبدیل شد و در مدل پارادایم نظریه داده بنیاد^۱ مطرح گشت.

برای بررسی و ارزیابی اعتبار و روایی داده‌ها، مفاهیم استخراج شده در قالب مدل پارادایم، مقولات و مضامین کدهای یافت شده و نمونه‌های تحقیق، به چند نفر از متخصصان حوزه روان‌شناسی و دین ارائه شد تا مورد مطالعه و بازبینی قرار گرفته و مواردی جهت اصلاح نظریه نهایی بیان شود. اگرچه در تحقیق کیفی بحث پایایی موضوعیت ندارد؛ اما به جهت بررسی پایایی این تحقیق از روش توافق درون موضوعی استفاده شده است. بدین صورت که سه منبع از منابع موجود در اختیار کدگذار دیگری قرار گرفت و درصد تشابهات کدگذاری پژوهشگر و کدگذار دوم، نسبت به کل کدهای ایجاد شده محاسبه گشت که معادل ۷۶٪ و نشان‌دهنده پایایی مطلوب تحقیق بوده است. با توجه به مطالب فوق در ادامه به تحلیل کیفی شناخت نفس در رویکرد امام پرداخته شده است.

۴. تحلیل یافته‌ها و مدل مفهومی در تئوری داده بنیاد

۴-۱. یافته‌های تحلیلی

در تحلیل داده‌ها با استفاده از روش گراندد تئوری یا نظریه داده بنیاد طی سه مرحله

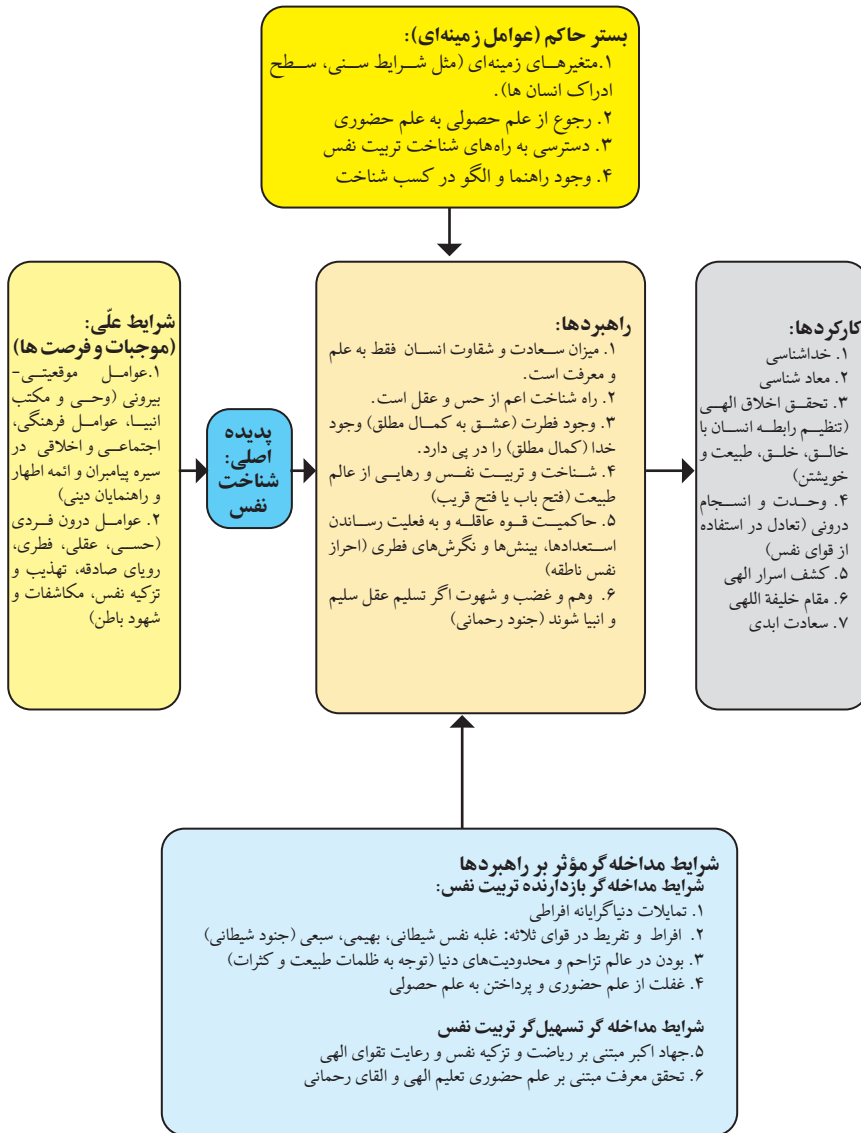
کدگذاری باز، محوری و انتخابی، از متون گردآوری شده در مرحله کدگذاری باز، داده‌های اولیه به صورت مفاهیم تقلیل داده شدند؛ در کدگذاری محوری مفاهیم باهم ترکیب شده و مفاهیمی در سطح انتزاعی بالاتر که مقولات بودند استخراج شدند. بعد از این، مقوله‌ای تحت عنوان مقوله هسته در مرحله کدگذاری گزینشی یا انتخابی به دست آمد. هنگامی که الگوی مشخصی از داده‌ها به دست بیاید، لازم است حمایت موضوعی از آن صورت گیرد (محمدپور، ۱۳۸۸، صص. ۱۶۰-۱۲۷ به نقل از: خوشکلام، ۱۳۹۷، ص. ۱۲۰).

در این پژوهش، در مرحله کدگذاری باز در مجموع ۷۸ مفهوم شناسایی شدند که در ۲۵ مقوله مربوط به سه بُعد اصلی: بُعد شرایطی (شرایط علی، شرایط مداخله‌گر و عوامل زمینه‌ای)، بُعد راهبردها و بُعد پیامدها قرار داده شدند.

الف) بُعد شرایط عمده شامل ۴۰ مفهوم در قالب ۱۳ مقوله که عبارتند از: عوامل موقعیتی - بیرونی؛ عوامل درون فردی؛ متغیرهای زمینه‌ای؛ رجوع از علم حصولی به علم حضوری؛ دسترسی به راه‌های شناخت تربیت نفس؛ وجود راهنما و الگو در کسب شناخت؛ تمایلات دنیاگرایانه افراطی؛ افراط و تفریط در قوای ثلاثه: غلبه نفس شیطانی، بهیمی، سبعی (جنود شیطانی)؛ بودن در عالم تراحم و محدودیت‌های دنیا (توجه به ظلمات طبیعت و کثرات)؛ غفلت از علم حضوری و پرداختن به علم حصولی؛ جهاد اکبر مبتنی بر ریاضت و تزکیه نفس و رعایت تقوای الهی؛ تحقق معرفت مبتنی بر علم حضوری تعلیم الهی و القای رحمانی.

ب) بُعد راهبردها شامل ۲۵ مفهوم در ۵ مقوله که عبارتند از: علم و معرفت؛ راه شناخت اعم از حس و عقل است؛ شناخت و تربیت نفس و رهایی از عالم طبیعت؛ حاکمیت قوه عاقله و به فعلیت رساندن استعدادها و بینش‌ها و نگرش‌های فطری (احراز نفس ناطقه).

ج) بُعد پیامدها شامل ۱۳ مفهوم در ۷ مقوله که عبارتند از: خداشناسی؛ معاد شناسی؛ تحقق اخلاق الهی؛ وحدت و انسجام درونی؛ کشف اسرار الهی؛ مقام خلیفه‌اللهی؛ و سعادت ابدی.



شکل ۲: مدل مفهومی شناخت نفس از دیدگاه امام خمینی (منبع: یافته‌های تحقیق حاضر)

در تحقیق حاضر مقوله‌های عمده در قالب مدل پارادایمی گراندد تئوری شامل شرایط علی، پدیده محوری، شرایط زمینه‌ای، شرایط مداخله‌گر، راهبردها و پیامدها در ارتباط باهم

قرار گرفته‌اند. پس از تحلیل متون مورد مطالعه نتیجه کلی در قالب پارادایم گرانددتوری مطرح شده است. به طوری که شناخت نفس به عنوان پدیده محوری انتخاب و سایر بخش‌ها حول این محور قرار گرفته است.

در این قسمت با روش کیفی به کشف لایه‌های عمیق در منابع مورد مطالعه و شناخت‌شناسی تحلیلی پرداخته شده است.

۱-۱-۴. شرایط علی مربوط به پدیده (شناخت نفس)

شرایط علی مربوط به پدیده شرایطی هستند که زمینه‌ساز بروز پدیده محوری می‌گردند؛ بنابراین طبق مدل پارادایم به دست آمده از داده‌های کیفی، شرایط علی مربوط به پدیده (شناخت نفس) عبارتند از: الف) عوامل موقعیتی - بیرونی (شامل عوامل و الگوهای فرهنگی، اجتماعی و اخلاقی) در این پژوهش با عنوان ارسال رسل و انزال وحی با هدف ایجاد شناخت حقیقی در انسان و روحیه توحیدگرایی از آن یاد می‌شود، همچنین الگوهای عینی تربیت شده در مکتب وحی الهی از جمله پیامبران و دانش‌آموختگان حقیقی انبیا (ائمہ اطهار و راهنمایان دینی). از جمله عوامل موقعیتی - بیرونی در کسب شناخت نفس محسوب می‌شوند. ب) عوامل درون فردی متأثر از موضوع تربیت نفس شامل تجربیات حسی، عقلی، فطری، رؤیای صادقه، تهذیب و تزکیه نفس، مکاشفات و شهود باطن نیز در جایگاه کسب شناخت عمیق از مقوله نفس محسوب می‌شوند.

الف) عوامل موقعیتی - بیرونی

امام علت بعثت انبیا را علاوه بر گسترش خداشناسی و توحید، شناخت مردم از عالم چنانکه هست، ذکر می‌کند. ایشان می‌گوید: «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 می‌کنیم» (امام خمینی ۱۳۸۹، ج ۱۹، ص. ۲۸۴). امام سرچشمه تمامی علوم از عرفان و فلسفه گرفته تا ادب و سیاست را قرآن می‌داند (امام خمینی ۱۳۸۹، ج ۲۰، ص. ۹۳). مصداق تأیید این سخن را می‌توان از فراگرفتن علم اسماء «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» به وسیله حضرت آدم «قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ»

دانست (بقره: ۳۳-۳۱). این آیات به روشنی حاکی از امکان شناخت و پیشینه آن است. امام نه تنها شناخت را امکان پذیر می داند؛ بلکه معتقد است «آرمان اصلی وحی این بوده است که برای بشر معرفت ایجاد کند» (امام خمینی ۱۳۸۹، ج ۱۹، ص. ۲۲۵).

ب) عوامل درون فردی

«حقیقت علم همانا وجودی است مجرد از ماده و هرگونه اندیشه از ماده منزه است و به احکام ماده محکوم نخواهد شد» (امام خمینی ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۲۲۵).

انسان به محض ورود به طبیعت، قدرت ادراک خود را از دست می دهد و تنها پس از رهایی از تخیل عالم طبیعت، یعنی مرگ، نسبت به آن آگاهی پیدا می کند (امام خمینی، ب ۱۳۸۲، ۴۵۷). نکته دیگر این است که راه کسب علم و معرفت حقیقی رعایت تقواست «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ» (بقره: ۲۸۲).

به نظر می رسد صرف مطالعه عوامل فردی و یا صرف توجه به عوامل موقعیتی نمی تواند به تنهایی تکمیل کننده شناخت نفس باشد و نیاز به بررسی تعاملی آن هاست که شناخت این مقوله به شدت انتزاعی را حقیقی تر خواهد کرد. درک چرایی پدیده شناخت نفس صرفاً نمی تواند با تکیه بر یک عامل و متغیر صورت گیرد. در چهارچوب طرح این پژوهش، به نظر می رسد عواملی که ذکر می شوند در کنار هم باید به تبیین این پدیده بپردازند. در این پژوهش عوامل مختلف، با تمرکز بر دیدگاه تعاملی بین عوامل موقعیتی - بیرونی و عوامل درون فردی به عنوان مبانی تبیین شناخت شناسی نفس از دیدگاه امام خمینی در نظر گرفته شده اند.

امام مفهوم انسان کامل را در عینیت جامعه نیز، با تعبیری روشن و فراگیر و راه گشا به کار برده اند. به گونه ای که در صحیفه امام حدود نوزده مورد از انسان کامل سخن گفته اند و حداقل دو تعبیر از آن شده است:

الف. انسان کامل به معنای انسان خودشناس خودساخته ای که مراتب و مراحل کمال را طی کرده و از فرامین انسان های الهی یا انسان کامل تمام عیار، تبعیت کرده است.

ب. انسان هایی که مقید به شریعت الهی و خرد ناب دینی و بایدها و نبایدهای دینی و مذهبی اند و برای خود و جامعه و کشور و نظام مفید هستند و این معنایابی ها در حقیقت

عینیت بخشیدن به انسان کامل و نقش و میزان تأثیرگذاری آن‌ها در هدایت بشر به سوی نور و خرد و جامعه سازی آن‌هاست (رودگر، ۱۳۹۷).

۲-۱-۴. بستر حاکم

زمینه‌ای که در آن راهبردهای مربوط به پدیده (شناخت نفس) بسط یافته‌اند: متغیرهای زمینه‌ای (مثل شرایط سنی و سطح ادراک انسان‌ها)؛ رجوع از علم حصولی به علم حضوری؛ دسترسی به راه‌های شناخت تربیت نفس و وجود راهنما و الگو در کسب شناخت.

امام بنا بر قول مشهور علم را دارای دو قسم می‌داند: الف) علم حصولی که عبارت است از اینکه حصول علم، محتاج و نیازمند به واسطه باشد. ب) علم حضوری که عبارت است از اینکه حصول علم برای عالم به واسطه محتاج نباشد.

ایشان معتقدند علم حضوری در سه مورد مصداق پیدا می‌کند: 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. 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، ص ۳۸۷).

بدان که نفس ناطقه انسانی حقیقتی است که در عین وحدت و کمال بساطت دارای نشاتی است که عمده آن به طریق کلی سه نشئه است: اول، نشئه ملکیه دنیاویّه ظاهره، که مظهر آن حواس ظاهره و قشر ادنای آن بدن ملکیه است. دوم، نشئه برزخیّه متوسطه، که مظهر آن، حواس باطنه و بدن برزخی و قالب مثالی است. سوم، نشئه غیبیه باطنیه است که مظهر آن، قلب و شئون قلبیه است؛ و نسبت هر یک از این مراتب به دیگری نسبت ظاهریّت و باطنیّت و جلوه و متجلی است و از این جهت است که آثار و خواص و انفعالات هر مرتبه‌ای به مرتبه دیگر سرایت می‌کند (امام خمینی، ۱۳۸۰، صص ۸۵-۸۶).

۳-۱-۴. شرایط مداخله‌گر (بازدارنده و تسهیل کننده) مؤثر بر راهبردهای تربیت نفس

شرایط مداخله‌گر شرایطی هستند که راهبردهای اتخاذ شده از سوی فرد را تسهیل و یا بازدارند می‌کنند. بر اساس نتایج کدگذاری منابع، این شرایط در مدل پارادایم به صورت شرایط مداخله‌گر بازدارنده از تربیت نفس عبارتند از: تمایلات دنیاگرایانه افراطی، افراط و تفریط در قوای ثلاثه: غلبه نفس شیطانی، بهیمی، سبعی (جنود شیطانی)، بودن در عالم تزاحم و محدودیت‌های دنیا (توجه به ظلمات طبیعت و کثرات)، غفلت از علم حضوری و پرداختن به علم حصولی.

شرایط مداخله‌گر تسهیل کننده در تربیت نفس عبارتند از: جهاد اکبر مبتنی بر ریاضت و تزکیه نفس (مشارطه، مراقبه و محاسبه) (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۹) و تحقق معرفت مبتنی بر علم حضوری.

باید دانست همان‌که اگر در هر سه قوه (شهوانی، غضب و وهم) افراط صورت پذیرد، تباه کننده مقام انسانیت است و توجه به آن ممکن است انسان را گاه از حقیقت انسانیت و گاه از فضیلت انسانیت خارج سازد، همین‌گونه اگر این قوا در معرض تفریط قرار گیرند، باعث فساد مقام انسانیت می‌شوند (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۱۵۰). در اندیشه امام:

و چون تحصیل سعادت ابدی بی‌بقای در عالم دنیا و اقامه در نشئه طبیعت صورت نگیرد، سعادت ابدی انسان و حیات شریف ملکوتی او مرهون منت این قوه شریفه است؛ و نیز این قوه را مدخلیت تام و دخالت کامل است در تشکیل عائله شریفه و نظام مدینه فاضله و تربیت نفوس ناقصه. پس علاوه بر آن که سعادت خود انسان وابسته به این قوه است، سعادت بنی نوع هم پیوند به این مائده آسمانی است (امام خمینی، الف، ۱۳۸۲، ص. ۲۸۰).

مبنای تفکر امام این است که «وهم و غضب و شهوت ممکن است از جنود رحمانی باشند و موجب سعادت و خوشبختی انسان گردند، اگر آن‌ها را تسلیم عقل سلیم و انبیاء عظیم‌الشان نمایی؛ و ممکن است از جنود شیطانی باشند» (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۱۶). از این رو هیچ‌یک از پیامبران جلوی این سه قوه را نگرفته و معتقد بودند که این قوا دارای ارزش فراوان هستند و باید تحت میزان عقلی و قانون عقلی درآیند. در انسان‌شناسی امام،

انسان موجودی است با خواسته‌های بی‌نهایت و اراده‌ای بی‌پایان و توانا برای رسیدن به آرزوهای خود. درباره آیه «فِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ» می‌گوید: (اشتهای انسان حد محدود و قدر مقدری ندارد)؛ و اشاره می‌کند که خداوند اراده انسان را به گونه‌ای آفریده است که به مجرد اراده هرچه را بخواهد موجود می‌کند (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۴۸۵).

۴-۱-۴. راهبردهای مربوط به پدیده (شناخت نفس)

شرایطی که سبب تلاش فرد در شناخت نفس شده است به همراه بستر حاکم و شرایط مداخله‌گر، مجموعه‌ای از عوامل را تشکیل می‌دهند که نوع رفتار فرد را تعیین می‌کنند. راهبردها استراتژی‌هایی هستند که فرد به واسطه ظهور و بروز پدیده اصلی آن‌ها را اتخاذ می‌کند و تحت تأثیر بستر حاکم و شرایط مداخله‌گر قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر، راهبردها نشان‌دهنده نوع کنشی هستند که فرد پس از توفیق در کسب شناخت نفس از خود نشان داده است.

طبق کدگذاری و تحلیل منابع و پژوهش‌های انجام گرفته در پژوهش حاضر راهبردهایی که افراد در راستای پدیده شناخت نفس اتخاذ نموده‌اند عبارتند از: حس، عقل و وجود فطرت (عشق به کمال مطلق) که وجود خدا (کمال مطلق) را در پی دارد، شناخت و تربیت نفس و رهایی از عالم طبیعت (فتح باب یا فتح قریب)، حاکمیت قوه عاقله و به فعلیت رساندن استعدادها، بینش‌ها و نگرش‌های فطری (احراز نفس ناطقه) و مناط حصول سعادت علم و معرفت است (امام خمینی، ۱۴۱۰، ص. ۱۳۶).

امام علوم را مقدمتاً به دو قسم علوم دنیایی و علوم اخروی تقسیم می‌کند. ایشان در شرح حدیث بیست و ششم از امام صادق^(ع) در فضیلت عالم می‌گوید، مقصود از علم در این حدیث شریف قسم دوم علم یعنی علم آخرت است. ایشان علوم اخرویه را از سه حال خارج نمی‌داند: یا از قبیل علم بالله و معارف است؛ یا از قبیل علم آداب و سنن عبودیت است، یا از قبیل علم تهذیب نفس و سلوک الی الله. تعمیر نشئه آخرت بسته به این سه امر است و بنابراین جنات نیز بر سه قسم تقسیم می‌شوند: یکی جنت ذات که غایت علم بالله و معارف الهیه است و دیگر جنت صفات که نتیجه تهذیب نفس و ارتیاض است و سوم جنت

اعمال که صورت قیام به عبودیت و نتیجه آن است. مطابق با کلام وحی و برهان حکمی و ذوق اهل معارف و اخبار انبیا و اولیا (علیهم السلام)، علوم به هر درجه که هستند طریق وصول به جنت مناسب با آن است و سالک طریق هر علمی سالک طریقی از طرق بهشت است (امام خمینی، ج ۱۳۸۲، ص ۴۱۲).

از نظر امام، نفس دارای قوای مختلفی است که رشد هر کدام جای دیگری را تنگ می‌کند و توجه افراطی به هر یک از این قوا باعث می‌شود که تمام هویت نفس، به آن معطوف گردد و ماهیت آن دگرگونی پذیرد. قوای نفس عبارتند از:

۱. قوه عاقله: این قوه بر اساس تعریف امام، قوه روحانی‌ای است که به حسب ذات، مجرد است و به حسب فطرت، مایل به خیرات و کمالات؛ و داعی به عدل و احسان: (امام خمینی، الف ۱۳۸۲، ص ۴۱۲).

۲. قوه واهمه: این قوه، «قوه شیطنت» نامیده می‌شود و از ابتدای تولد در کودکان وجود دارد و آنان با این قوه دروغ می‌گویند و مکر و حيله و نیرنگ می‌زنند (امام خمینی، الف ۱۳۸۲، ص ۱۴۹). واهمه تا زمانی که در سلطه عقل نباشد و مسخر نفس مجرد نگردد، فطرتاً متمایل به دنیاست. در برابر قوه عاقله، قوه واهمه است که فطرتاً تا در چهارچوب نظام عقلی نیامده و مسخر در ظل کبریایی نفس مجرد نشده، مایل به دنیاست. ۳. قوه غضبیه و ۴. قوه شهویه.

هر یک از سه قوه (واهمه، غضبیه و شهویه) منافع کثیره دارند از برای حفظ نوع و شخص و تعمیر دنیا و آخرت و همین سه قوه سرچشمه تمام ملکات حسنه و سیئه و منشأ تمام صور غیبیه ملکوتیه است (امام خمینی، ج ۱۳۸۲، ص ۱۴).

۵-۱-۴. کارکردها

راهبردهایی که در نتیجه شناخت نفس اتخاذ شده‌اند، پیامدها و کارکردهایی را به دنبال داشته‌اند که مطابق اطلاعات موجود در شکل دو عبارتند از: خداشناسی، معاد شناسی، تحقق اخلاق الهی (تنظیم رابطه انسان با خالق، خلق، طبیعت و خویشستن)، وحدت و انسجام درونی (تعادل در استفاده از قوای نفس)، کشف اسرار الهی، مقام خلیفه‌اللهی و سعادت ابدی.

امام معتقد است که مقام خلیفة اللہی در آینه‌های آسمایی نمود می‌یابد و نورش به میزان استعداد و پذیرش آینه در آن پرتو می‌افکند و در آن‌ها همچون جریان نفس در قوایش جاری می‌گردد؛ و به تعینات آن‌ها تعیین می‌پذیرد... برای سالک عارف، راه ورود به این گونه معارف و تمامی حقایق، شناخت نفس است. پس در کسب این معرفت که شاه کلید و چراغ روشن‌هدایت است بکوش که: هر کس نفس خود را بشناسد به یقین پروردگارش را شناخته است. (مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ) (امام خمینی، ۱۳۹۵، صص. ۵۰-۴۹).

نتیجه‌گیری

۱. مطابق با رویکرد امام خمینی سبک زندگی منطبق بر پیام وحی و برنامه فطرت، رجوع از علم حصولی به علم حضوری است و تزکیه نفس منجر به شناخت نفس خواهد شد.
۲. معرفت نفس بر اساس توجه به وحی (قرآن)، استدلال (برهان) و جهاد با نفس (عرفان) و الگوگیری (النَّبیین و الصّٰدِقیین و شهداء و صالحین)، ممکن می‌شود.
۳. در اثر ایجاد رابطه بین معرفت نفس و معرفت پروردگار، استعدادهای بالقوه در فطرت انسان به فعلیت خواهند رسید.
۴. در مرتبه بعد نفس ناطقه احراز و تمام قوای نفس از جمله وهم و غضب و شهوت تسلیم عقل سلیم و انبیا شده و به جنود رحمانی تبدیل خواهند شد.
۵. شاه کلید و چراغ روشن‌هدایت و وصول به معارف و تمامی حقایق و احراز مقام خلیفة اللہی و سعادت ابدی معرفت نفس است.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی: مقاله حامی مالی ندارد.

مشارکت نویسندگان: نویسنده در آماده‌سازی مقاله به‌طور کامل مشارکت داشته است.

تعارض منافع: بنا بر اظهار نویسندگان در این مقاله هیچ‌گونه تعارض منافی وجود ندارد.

تعهد کپی‌رایت: طبق تعهد نویسندگان حق کپی‌رایت رعایت شده است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). النفس من کتاب الشفاء. تحقیق حسن زاده آملی، قم: مرکز النشر التابع للمکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۶). رساله الحدود. ترجمه محمدمهدی فولادوند، تهران: انتشارات سروش.
- احدی، حسن و بنی جمالی، شکوه السادات (۱۳۷۱). علم النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی و تطبیق آن با روانشناسی جدید. تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی، چاپ پنجم.
- ارسطو (۱۳۶۹). درباره نفس. ترجمه علیمراد داودی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ سوم.
- اردبیلی، سید عبدالغنی (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- اقبال، حدیث (۱۳۹۷). تبیین خاستگاه‌های شناختی و ترسیم مدل ذهنی گروه تروریستی داعش. پژوهش‌های راهبردی سیاست، ۷(۲۴)، ۲۴۵-۲۷۵. [Doi:10.22054/qjss.2018.192081546](https://doi.org/10.22054/qjss.2018.192081546)
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۰). آداب الصلوة (آداب نماز). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دهم.
- امام خمینی، سید روح‌الله (الف ۱۳۸۲). شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (ب ۱۳۸۲). شرح چهل حدیث (اربعین حدیث). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ بیست و چهارم.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۹). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۶). مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۹۵). ترجمه مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية. مترجم حسین مستوفی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(س).
- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۸۳). جهاد اکبر یا مبارزه با نفس. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(س).
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). آوای توحید. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ هفتم.
- خوشکلام، نرگس (۱۳۹۷). مطالعه کیفی درک زوجین از تأثیر شبکه اجتماعی تلگرام بر روابط عاطفی (مطالعه موردی: زوجین ۴۰-۱۵ سال شهرستان بروجرد). پایان نامه مقطع کارشناسی ارشد رشته جامعه‌شناسی، بروجرد: دانشگاه حضرت آیت الله بروجردی، دانشکده علوم انسانی.
- رجبی، حدیث (۱۴۰۰). تحلیل وجود شناختی کیفیت تأثیر دعا بر هستی با رویکرد تطبیقی بر نظریات امام خمینی. پژوهشنامه متین، ۲۳(۹۲)، ۶۷-۸۹. doi: 10.22034/MATIN.2022.167862.1351
- ریاضی هروی، شیدا و شمشیری، بابک (۱۳۹۲). بررسی مفهوم خودشناسی از نگاه اسلام و استنتاج اهداف و روش‌های تربیتی آن. ماهنامه معرفت، ۲۲(۸)، ۱۹۱، ۵۸-۴۵. <https://ensani.ir/file/download/article/20150617145215-9723-300>. pdf
- رودگر، محمدجواد (۱۳۹۷). ولایت عرفانی از دیدگاه حضرت امام خمینی رحمه‌الله. پرتال امام خمینی. <http://www.imam-khomeini.ir>
- شفیعی مازندرانی، سید محمد (۱۳۷۶). پرتوی از مبانی تربیتی - عرفانی امام خمینی. قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).
- طالب‌زاده، سید مجید و میرزایی، علیرضا (۱۳۹۰). چگونگی گذر از خودشناسی به خداشناسی از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی. انسان پژوهی دینی، ۸(۲۵)، ۸۹-۱۱۵. https://raj.smc.ac.ir/article_2295.html
- علی پور، فاطمه (۱۳۹۹). تبیین امام خمینی از تکامل نفس گنهکاران بر مبنای

حکمت متعالیه. پژوهشنامه متین، ۲۲(۸۹)، ۸۵-۱۰۳. doi:10.22034/MA-TIN.2021.131734

- کاستلز، مانوئل (۱۳۹۷). شبکه‌های خشم و امید. ترجمه مجتبی قلی پور، تهران: نشر مرکز، چاپ پنجم.

- محمد پور، احمد (۱۳۸۸). تحلیل داده‌های کیفی: رویه‌ها و مدل‌ها. مجله انسان‌شناسی (نامه انسان‌شناسی)، دوره ۷(۱۰)، ۱۶۰-۱۲۷. <https://www.sid.ir/paper/66346/fa>

- مقدادیان، عادل و صادقی، مسعود (۱۳۹۹). طمأنینه در نگاه عرفانی امام خمینی. پژوهشنامه متین، ۲۲(۸۹)، ۱۳۱-۱۵۴. doi:10.22034/MATIN.2021.131736

- Ahadi, H, & Bani Jamali. Sh, (1992). *Psychology from the perspective of Islamic scientists and its adaptation to modern psychology*, Tehran: Allameh Tabatabai University Press, 5th edition. [In Persian]
- Alipour, F. (2021). Imam Khomeini's Clarification of Spiritual Perfection of Sinners based on Transcendental Wisdom. *Matin Research Journal*, 22(89), 85-103. doi: 10.22034/matin.2021.131734
- Ardabili, S. A. Gh. (1983). *Imam Khomeini's Philosophy Lectures*. Tehran: Institute for Compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
- Aristotle. (1987). *About the soul*. Translated by Ali Murad Davoudi, Tehran: Hekmat Publications, third edition. [In Persian]
- Castells, M. (2018). *Networks of Anger and Hope*. translated by Mojtaba Gholipour, Tehran: Markaz Publishing, fifth edition. [In Persian]
- Ibn Sina.H. (1987). *The Border Treatise (Risalah al-Hudud)*. translated by Mohammad Mahdi Fouladond, Tehran: Soroush Publications. [In Persian].
- Ibn Sina.H. (1996). *The soul from the book of healing*. edited by Hassanzadeh Amoli, Qom: Publishing Center of the Islamic Information Office. [In Persian]

- Iqbal, H. (2018). Explaining the cognitive origins and drawing the mental model of the ISIS. *Political Strategic Studies*.7(24), 245-275. doi:10.22054/qps.2018.192081546
- Javadi Amoli, A. (2008). *The Voice of Tawhid*. Tehran: Institute for Compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
- Khomeini, S. R. (2001). *Etiquette of Prayer*. Tehran: Institute for Compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
- Khomeini, S. R. (2003_a). Explanation of Wisdom & Ignorance armies Hadith. Tehran: The Institute for compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
- Khomeini, S. R. (2003_b). Explanation of forty hadiths. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Khomeini, S. R. (2004). Greater Jihad. Tehran: The Institute for compilation and publication of Imam. [In Persian]
- Khomeini, S. R. (2007). MisbahAlhadayt aly Alkhilafat wAlwalayat. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
- Khomeini, S. R. (2010). *Collection of Imam works*. Tehran: Institute for Compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
- Khomeini, S. R. (2016). MisbahAlhadaytalyAlkhilafatwAlwalayat. Translated by Hossein Mostofi Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
- Khoshkalam, N. (2018). A qualitative study of couples' perception of the effect of Telegram social network on emotional relationships (Case study: couples aged 15-40 years in Boroujerd). *Master Thesis in Sociology*, Boroujerd: Ayatollah Boroujerd University, Department of Humanity. [In Persian]
- Meghdadiyan, A. & sadeghi, M. (2021). Contemplation in Imam Khomeini's Mystical View. *Matin Research Journal*, 22(89), 131-154. doi: 10.22034/matin.2021.131736

-
- Mohammadpour, A. (2009). Qualitative data analysis: Models and procedures. *Iranian Journal of Anthropology*, 7(10), 127-160. <https://sid.ir/paper/66346/en>
 - Rajabi, H. (2021). An Analysis of Ontology of Quality of Prayers' Effect on Existence with a Comparative Approach to Imam Khomeini's Viewpoints. *Matin Research Journal*, 23(92), 67-89. doi: 10.22034/matin.2022.167862.1351
 - Riazi Heravi, Sh. & Shamshiri, B. (2012). Examining the concept of self-knowledge from the perspective of Islam and deducing its goals and educational methods. *Marafet magazine*, 22(8), 191, 45-58. <https://ensani.ir/file/download/article/20150617145215-9723-300.pdf>
 - Rodgar, M. J. (2018). The mystical guardianship from the perspective of Imam Khomeini. *Portal Imam Khomeini*. [https:// WWW.IMAM-KHOMEINI.IR/FA/N128713](https://WWW.IMAM-KHOMEINI.IR/FA/N128713).
 - Shafi'i Mazandarani, S. M. (1997). *A ray of the educational-mystical foundations of Imam Khomeini Quds Sareh Al-Sharif*. Qom: Islamic Publications Office (affiliated with the Society of Teachers of the Seminary of Qom). [In Persian]
 - Talebzadeh, S. M. & Mirzaei, A.R. (2011). How to pass from self-knowledge to theology from the perspective of Mulla Sadra and Allameh Tabatabai, *Religious Anthropology*, 8(25), 89-115. https://raj.smc.ac.ir/article_2295.html

بازکاوی انتقادی شرط «تکلیف» در «مأمور» به معروف و «منهی» از منکر باتکیه بر دیدگاه امام خمینی (ره)^۱

حسین سلطانی فرد^۱

DOI:10.22034/matin.2022.288325.1886

جواد سلطانی فرد^۲

احمد محمدی^۳

مقاله پژوهشی

چکیده: یکی از شروطی که در باب امر به معروف و نهی از منکر نسبت به شخص «مأمور» و «منهی» مطرح شده، شرط «تکلیف» است؛ بدین معنی که آیا کسی که به او امر می شود یا مورد نهی قرار می گیرد، باید به سن بلوغ شرعی رسیده باشد یا خیر؟

پنج نظریه در این خصوص وجود دارد که در این میان، امام خمینی با ارائه تفصیلی نو در مسئله معتقد است هرچند غیر مکلف در امور مهم - که شارع هرگز راضی به انجام یا ترک آن از سوی احدی نیست - امر و نهی می شود؛ اما این امر و نهی از باب امر به معروف و نهی از منکر نیست، بلکه به دلیل اهتمام ویژه شارع نسبت به ترک یا انجام موارد یاد شده است.

این مقاله پس از جمع آوری دیدگاه های موجود و راستی آزمایی ادله آنها با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی به این یافته ها دست می یابد که اولاً «تکلیف» در مأمور و منهی شرط است. ثانیاً ادله ای که مبنی بر الزام غیر بالغ به انجام یا ترک کاری وارد شده، در برخی از موارد صرفاً جنبه تأدیبی و تربیتی (نه الزام فقهی) داشته و در برخی دیگر از موارد، مربوط به ضایع ساختن حق الناس است که در این موارد، کودک منع می شود.

کلیدواژه ها: تکلیف، مأمور، منهی، امر به معروف، نهی از منکر، امام خمینی.

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

۲. استادیار گروه فقه و حقوق خصوصی، دانشگاه شهید مطهری (ره)، تهران، ایران.
E- mail: j.soltani.f@gmail.com

۳. دانش آموخته دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی و اندیشه امام خمینی، پژوهشگاه امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
E- mail: mohammadi.ahmad136912@gmail.com

مقدمه

«امر به معروف و نهی از منکر»، یکی از فرایض مهم دینی است که در قرآن کریم (آل عمران: ۱۰۴) و روایات معصومان (ر. ک. به: امام علی، ۱۴۱۴، ص. ۵۴۲) بر آن تأکید شده تا جایی که امام خمینی، وجوب آن را از ضروریات دین دانسته است (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱ و ۲، ص. ۳۶۱).

با وجود این، درباره این فریضه، اختلاف نظرهای متعددی در میان فقها دیده می‌شود. بر اساس نصوص دینی، شرایط امر به معروف و نهی از منکر به سه دسته کلی تقسیم می‌شود: ۱. شرایط «آمر» و «ناهی»، ۲. شرایط «مأمور» و «منهی» و ۳. شرایط «مأمور به» و «منهی عنه». شرط «بلوغ» و «تکلیف»، یکی از شرایطی است که به عنوان شرط مأمور و منهی، محل اختلاف است. این پژوهش ضمن احصا و تبیین مهم ترین آرای فقیهان - به ویژه امام خمینی - به بررسی شرطیت تکلیف در مأمور و منهی می‌پردازد.

۱. پیشینه تحقیق

به طور کلی، درباره «مفهوم»، «مبانی» و «ضرورت» موضوع «امر به معروف و نهی از منکر» و نیز «تأثیرات» آن بر جامعه اسلامی، پژوهش‌هایی صورت گرفته است؛ اما درباره وجوه دیگر موضوع امر به معروف و نهی از منکر همچون «مراتب» و «شرایط» وجوب آن، پژوهش‌هایی که به طور مستقل و جداگانه نوشته شده باشند، انگشت شمارند. برای مثال، درباره مراتب امر به معروف و نهی از منکر می‌توان به مقاله «نگاهی مقایسه‌ای به مراتب امر به معروف و نهی از منکر» از عراقی و همکاران (۱۳۹۱) اشاره کرد. همچنین تنها مقالاتی که با محوریت بررسی شروط امر به معروف و نهی از منکر نوشته شده‌اند، عبارتند از: مقاله «نفی شرطیت احتمال تأثیر در امر به معروف و نهی از منکر» از منتظری و ابراهیمی (۱۳۹۵)، مقاله «واکاوی شرطیت احتمال تأثیر، در وجوب امر به معروف و نهی از منکر» از سلیمان کلوانق و دیگران (۱۳۹۷) و نیز مقاله «عدم اشتراط ایمنی از ضرر در امر به معروف و نهی از منکر» از محسنی (۱۳۹۶).

بررسی پیشینه تحقیق نشان می‌دهد که هر کدام از پژوهش‌های یاد شده به بررسی شرایط و مراتب مشهور در امر به معروف و نهی از منکر و گاه در ضمن مصداقی خاص پرداخته‌اند

که در بردارنده نکات درخوری است، ولی درباره موضوع مقاله حاضر یعنی اعتبارسنجی شرطیت «تکلیف» در امر به معروف و نهی از منکر، آن هم با تکیه بر دیدگاه امام خمینی، پژوهش مستقلی به چشم نمی خورد.

۲. مفهوم‌شناسی

۱-۲. امر

ماده «امر» در لغت به معانی مختلفی آمده است. آخوند خراسانی به هفت مورد از موارد کاربرد ماده «امر» اشاره می کند «طلب»، «شأن»، «فعل»، «فعل عجیب»، «شیء»، «حادثه» و «غرض» (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص. ۶۱؛ ر. ک. به: ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴، ص. ۲۶)؛ اما همان طور که در لسان فقها آمده، استعمال اعم از حقیقت است (فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ج ۲، ص. ۴۴۰؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۴، ج ۳، ص. ۵۲۲). به همین دلیل، برخی معتقدند واژه «امر»، مشترک لفظی میان دو معنای «طلب» (درخواست) و «شیء» است و دیگر معانی به همان معنای جامع «شیء» بازگشت می کنند (ر. ک. به: مظفر، ۱۳۷۵، ج ۱، ص. ۵۹). واضح است که لفظ «امر» در اصطلاح «امر به معروف و نهی از منکر» به معنای طلب و درخواست به کاررفته است (فاضل مقداد، ۱۴۲۵، ج ۱، ص. ۴۰۴).

۲-۲. نهی

لغت‌شناسان نهی را به طور کلی نقیض امر (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص. ۳۴۳؛ جوهری، ۱۴۱۰، ج ۶، ص. ۲۵۱۷؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص. ۴۵۹) و به معنای زجر و منع (بازداشتن) دانسته‌اند (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۷، ص. ۱۱۶)، هرچند میان اصولیان درباره چستی موضوع‌گله ماده نهی، اختلافاتی به چشم می خورد (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۱، ص. ۱۰۱).

۲-۳. معروف

«معروف»، اسم مفعول از ماده «عرف» و به معنای «شناخته شده» است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۹، ص. ۲۳۶) و در معنای اصطلاحی عبارت است از هر کاری که حسن آن به وسیله عقل یا شرع شناخته شده باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص. ۵۶۱).

۲-۴. منکر

«منکر»، اسم مفعول از ماده «نکر» و به معنای «ناشناخته» است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، ص. ۲۳۲) و در معنای اصطلاحی عبارت است از هر کار زشتی که به وسیله عقل و شرع انکار شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص. ۵۶۱).

۲-۵. اصطلاح «امر به معروف و نهی از منکر»

پس از تبیین معانی هر یک از کلمات «امر»، «نهی»، «معروف» و «منکر» می‌توان «امر به معروف و نهی از منکر» را به معنای «فرمان دادن به نیکی و بازداشتن از بدی و ناپسندی» دانست. با در نظر گرفتن معانی «معروف» و «منکر» باید گفت که این دو واژه، تنها به واجب و حرام اختصاص ندارد، بلکه شامل مستحب و مکروه نیز می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص. ۵۶۱). اگرچه در جایی که معروف مستحب و منکر، مکروه باشد، امر به معروف و نهی از منکر، واجب نخواهد بود. امام خمینی می‌نویسد: «چیزی که عقلاً یا شرعاً واجب باشد، امر به آن واجب است و چیزی که عقلاً قبیح یا شرعاً حرام باشد، نهی از آن واجب است؛ و چیزی که مندوب و مستحب باشد، امر به آن مستحب و آنچه مکروه باشد، نهی از آن، مکروه است» (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱ و ۲، ص. ۳۶۲).

۳. شرط «تکلیف» در «مأمور» و «منهی» و اقوال فقها

در کتب فقهی برای وجوب امر به معروف و نهی از منکر، شرایطی ذکر شده است. یکی از شروطی که مورد نزاع فقیهان قرار گرفته، آن است که آیا «تکلیف» در مأمور و منهی شرط است یا خیر؟ در این زمینه چند قول وجود دارد.

۳-۱. دیدگاه اول: عدم اعتبار شرط تکلیف

دیدگاه اول آن است که تکلیف در مأمور و منهی معتبر نیست؛ بنابراین، اگر شخص غیر بالغ و غیر مکلف، معروفی را ترک کرد، بر دیگران واجب است او را به آن امر کنند. همچنین اگر منکری را انجام داد، بر دیگران واجب است که او را نهی کنند (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۳۵۹).

فاضل مقدار در ذیل آیاتی که در زمینه امر به معروف و نهی از منکر نازل شده است، می نویسد: «در فردی که مورد امر و نهی قرار می گیرد، شرط نیست که مکلف باشد؛ بنابراین، اگر اضرار شخص غیر مکلف به دیگری دانسته شود، باید از آن منع شود و همین گونه صبی از محرمات نهی می شود تا به آن ها عادت نکند و برای این که به طاعات تمرین کند، به آن ها امر می شود» (فاضل مقدار، ۱۴۲۵، ج ۱، ص. ۴۰۸).

شاید از همین باب است که شهید ثانی در مسالک درباره کودک ممیزی که ممکن است نگاه به نامحرم موجب تحریک شهوت او شود، می نویسد: «ولّی باید او را از چنین نگاهی منع کند و بانوان نیز باید خود را از او بیوشانند» (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص. ۴۹).

۱-۱-۳. استدلال قائلان به این دیدگاه

از کلام این دسته از عالمان برمی آید یکی از دلایلی که برای اثبات مدعای خود به آن تمسک جسته اند، آن است که در اقدامی پیشگیرانه، کودک از همان ابتدا به واجبات امر می شود تا تمرینی برای او باشد و از محرمات نهی می شود تا بر گناهان عادت نکند. برای اثبات این دیدگاه می توان به روایاتی استناد کرد که چکیده مفاد آن ها، امر به کودکان برای انجام طاعات و نهی کودکان به منظور عدم ارتکاب محرمات است. به دو روایت در این زمینه اشاره می شود:

روایت اول: حضرت صادق^(ع) از پدرشان، حضرت باقر^(ع) نقل می کنند:

ما از کودکان پنج ساله خود می خواهیم تا نماز بخوانند و شما [شیعیان] از کودکان هفت ساله خود بخواهید تا نماز بخوانند؛ و همین طور هنگامی که کودکان ما هفت ساله شدند، به آنان توصیه می کنیم که تا حد توان خود و تا نیمه روز یا اندکی کم تر و بیش تر روزه بگیرند و هرگاه که تشنگی و گرسنگی به آنان فشار آورد، روزه خود را باز کنند تا کودکان به گرفتن روزه کامل عادت کنند و توانشان افزایش یابد. شما نیز فرزندان خود را از نه سالگی عادت دهید که این گونه روزه بگیرند و هرگاه تشنگی، آن ها را بی تاب کرد، روزه خود را باز کنند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص. ۴۰۹).

در اثبات مدعای این قول، می توان در ضمن دو مقدمه این گونه استدلال کرد:

مقدمه اول: هر چند به حکم حدیث مشهور «رفع القلم»،^۱ قلم تکلیف از کودکی که به سن بلوغ نرسیده، برداشته شده است؛ اما در این روایات، مخاطب تکلیف امرونهی کردن، سرپرست طفل است که اهلیت تخاطب را دارد، هر چند آن امرونهی کردن نسبت به فرزندان وجوب آور نباشد. به عبارت دیگر، از روایاتی که در این زمینه وارد شده است، دو گونه تکلیف استفاده می شود:

الف) تکلیف اول، تکلیف شرعی است که به عنوان تکلیفی از جانب شارع مقدس متوجه والدین است. دلیل آن نیز شدت اهتمامی است که خداوند نسبت به تربیت فرزندان دارد. طبیعتاً این تکلیف شرعی دارای تمام آثاری است که بر دیگر تکالیف مترتب می شود، مانند: «استحقاق ثواب در صورت اطاعت از امر» و «استحقاق عقاب در صورت مخالفت با امر».

ب) تکلیف دوم، تکلیف تربیتی است که از آن، وجوب شرعی استفاده نمی شود و تخلف از آن مستلزم عقاب الهی نیست، بلکه تنها یک وظیفه تربیتی برای رشد و تکامل فرزند است که از الزام والدین استفاده می شود. این الزام به علت مسئولیتی است که پدر و مادر نسبت به فرزند خود دارند که او را به طور شایسته، تربیت و در فرمانبرداری از خداوند یاری کنند (ر.ک. به: شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص. ۵۶۸). ابوبصیر نقل می کند که درباره آیه «خود و خانواده خود را از آتشی که هیزم آن انسانها و سنگهاست، حفظ کنید» (تحریم: ۶)، از حضرت صادق (ع) سؤال کردم و گفتم: این نفس من است که آن را حفظ می کنم. چگونه خانواده ام را حفظ کنم؟ حضرت فرمود: «آنها را امر می کنی به آنچه خداوند امر فرموده و نهی می کنی از آنچه خداوند نهی فرموده است. اگر از تو اطاعت کردند، آنها را [از آتش دوزخ] حفظ کرده ای و اگر از تو سرپیچی کردند، وظیفه خودت را انجام داده ای» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص. ۳۷۷).

در توضیح المسائل امام خمینی نیز آمده است: «مستحب است بچه ممیز یعنی بچه ای

۱. از امیرالمؤمنین علی (ع) نقل شده است: «قلم تکلیف از دوش سه گروه برداشته شده است: از کودک تا آنگاه که به سن بلوغ رسد، از دیوانه تا هشیار گردد و از خوابیده تا زمانی که بیدار شود» (شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص. ۹۳).

که خوب بد را میفهمد به نمازخواندن و عبادت‌های دیگر عادت دهند، بلکه مستحب است او را به قضای نمازها هم وادار نمایند» (امام خمینی، ۱۳۹۱، ص. ۲۱۶).

مقدمه دوم: ادله، عموم و اطلاق دارد و از لسان روایات این گونه به دست می‌آید که امرونهی والدین خصوصیتی ندارد، بلکه تمام اهتمام شارع مقدس، تربیت تدریجی غیر مکلفان است، به طوری که بر انجام طاعات عادت کنند و از محرّمات دور شوند. در روایتی از حضرت باقر (ع) آمده است: «ما کودکان خود را به روزه امر می‌کنیم ... تا به آن عادت کنند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص. ۴۰۹).

عبارت «حَتَّى يَتَعَوَّدُوا» در روایت یادشده بیانگر آن است که غایت تکلیف امرونهی والدین نسبت به فرزندان، عادت کردن آن‌ها به انجام طاعات است. پس با این حساب، تفاوتی میان والدین و غیر آن‌ها برای عادت دادن غیر مکلفان به انجام طاعات و ترک محرّمات وجود ندارد.

بنابراین بر تمام مکلفان واجب و لازم است که در صورت ترک معروف از جانب غیر مکلف، او را امر به معروف و در صورت ارتکاب حرام از جانب او، نهی از منکر کنند.

۲-۱-۳. نقد و تحلیل

ایرادی که می‌توان به این دیدگاه (شرط نبودن تکلیف در مأمور و منهی) وارد ساخت، آن است که چنانچه در استدلال این قول مطرح شد، به حکم حدیث رفع قلم، تمامی تکالیف از عهده غیر مکلف برداشته شده است و از طرف دیگر می‌دانیم با وجود برداشته شدن تکالیف شرعی، برخی از وظایف تربیتی همچنان بر عهده غیر مکلف باقی است که برای رشد و تکامل باید به آن‌ها عمل کند، اما امرونهی کردن به این وظایف تربیتی بر دیگران واجب نیست؛ زیرا مصالح موجود در این وظایف مختلف است و تمامی آن‌ها به یک اندازه دارای مصلحت نیستند؛ چه بسا برخی از آن‌ها کم‌تر و برخی دیگر بیش‌تر از آن‌ها در تربیت تأثیر داشته باشند. در این میان، شارع به جهت احاطه‌ای که به مصالح و مفساد موجود در عالم نفس‌الامر دارد، نسبت به آن دسته از وظایف تربیتی که دارای مصلحت ملزمه هستند، مکلفان - خصوصاً والدین - را موظف کرده است که غیر مکلف را به آن امر کنند و نسبت به وظایف تربیتی که مستلزم ترک عملی است، دیگران را موظف کرده است که غیر

مكلف را از آن عمل بازدارند. همچنین چه بسا بتوان گفت که چنین الزامی قابل سرایت به غیر والدین نباشد و صرفاً به جهت مصلحتی که در نفس الزام والدین وجود داشته است، آنان مكلف به الزام کودکان خود شده‌اند؛ بنابراین، به نظر می‌رسد سخن قائلان به این قول از جمله راوندی و فاضل مقداد ناتمام است و وظایفی که در روایات ذکر شده، همچون امر به نماز و روزه و نهی از سرقت، زنا و نگاه به نامحرم - که ذکر برخی از آن‌ها گذشت و برخی دیگر از آن‌ها در آینده می‌آیند - انحصاری است و نمی‌تواند قابل تعمیم باشد؛ چون دلیلی برای چنین تعمیمی به دیگر واجبات و محرمات وجود ندارد.

به‌علاوه، تأدیب و تربیت کودکان - که روایات یادشده نیز به آن اشاره داشتند، در عین آن‌که موضوع بسیار مهمی است، اما مقوله‌ای جد است و نمی‌توان ضرورت آن را از باب امر به معروف و نهی از منکر دانست؛ زیرا همان‌طور که پیش‌ازین گفته شد، کودکان تکلیف شرعی ندارند و زمانی که تکلیف نداشته باشند، طبیعتاً مسئله امر به معروف و نهی از منکر نیز درباره آن‌ها بی‌معناست. مؤید این مطلب، کلام صاحب جواهر در نقد این دیدگاه است. ایشان معتقد است روایاتی که دلالت بر نهی کودک از ضرر رساندن به دیگران و مواردی نظیر آن می‌کنند، مانند منع کردن حیوانات مودبی و ضرر رساندن است که بر دیگران واجب است جلوی آن‌ها را بگیرند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۳۷۴).

۳-۲. دیدگاه دوم: اعتبار شرط تکلیف

مشهور فقها اعتقاد دارند که «تکلیف» در مأمور و منهی شرط است و نسبت به کودکان حتی اگر ممیز هم باشند، امر به معروف و نهی از منکر واجب نیست (تبریزی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۵۳۸). از جمله افرادی که این قول را پذیرفته‌اند، صاحب جواهر است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۳۷۴).

۳-۲-۱. استدلال قائلان به این دیدگاه

دلیل صاحب جواهر بر مدعای خود، آن است که در فریضه امر به معروف و نهی از منکر، «معروف» به معنای فعل واجب و «منکر» به معنای فعل حرام است. با این وصف، افعال غیر مکلفان تخصصاً از شمول امر به معروف و نهی از منکر خارج است؛ زیرا به جهت غیر

مکلف بودنشان، نه فعلی برای آن‌ها واجب است و نه فعلی، حرام؛ بنابراین، معروف و منکر نسبت به آن‌ها بدون معنی است و شمول امر به معروف و نهی از منکر، افعال غیر مکلفان را در بر نمی‌گیرد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص. ۳۷۴).

۲-۳. نقد و تحلیل

کلام صاحب جواهر از چند جهت، اشکال دارد:

الف) اشکال اول آن است که ایشان، کلمه «معروف» را منحصر به واجب و کلمه «منکر» را منحصر به حرام دانسته است، در حالی که چنین تحدیدی، ادعایی بدون دلیل است. همان‌طور که پیش از این نیز بیان شد، برخی از علما به این مطلب تصریح کرده‌اند که معروف و منکر، اختصاصی به واجب و حرام ندارد. برای نمونه، علامه طباطبایی در ذیل آیه ۲۲۸ سوره بقره، معروف را شامل تمام خوبی‌ها اعم از واجبات، مستحبات، محسنات عقلیه و عقلاویه دانسته و معتقد است که معروف به معنای هر عملی است که افکار عمومی آن را عملی شناخته شده بدانند، با آن مأنوس باشد و با ذائقه‌ای که اهل هر اجتماعی از نوع زندگی اجتماعی خود به دست می‌آورد، سازگار باشد (ر.ک. به: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص. ۲۳۲).

ب) دومین اشکال کلام صاحب جواهر آن است که ایشان، دلیل خود بر اعتبار شرط تکلیف در مأمور و منهی را مبتنی بر این مسئله کرده که معروف و منکر به معنای واجب و حرام است و چون نه فعلی بر غیر مکلفان واجب است و نه حرام، پس امر به معروف و نهی از منکر نسبت به آن‌ها محقق نمی‌شود. باین حال، مطابق با تصویری که در استدلال بر دیدگاه اول مطرح شد، برداشته شدن قلم تکلیف از غیر مکلفان، مانع از این نیست که دیگران به دلیل عادت کردن غیر مکلفان به عبادات و ترک محرمات، آن‌ها را به معروف، امر و از منکر نهی کنند.

به علاوه، همان‌طور که گفته شد، تکلیفی که از روایات استفاده می‌شود، یک وظیفه تربیتی است که بر عهده غیر مکلفان می‌آید تا با انجام آن، عبادت خداوند برایشان سهل‌تر شود. یکی از معاصران در این باره می‌نویسد: «کودک غیر بالغ تنها به این دلیل به عبادات شرعیه امر می‌شود که قبل از بلوغش به آن‌ها عادت کند یا آن‌ها که بعضی از مراتب طاعت را حاصل کند» (زین‌الدین، ۱۴۱۳، ج ۲، ص. ۳۰۸).

۳-۳. دیدگاه سوم: تفصیل میان ممیز و غیر ممیز

بر اساس این دیدگاه، در شریعت، مواردی وجود دارد که علاوه بر مکلفان، غیر مکلف ممیز نیز نسبت به آن موارد مکلف شده است و به همین دلیل، اگر او تکالیف یادشده را انجام ندهد، نسبت به آن‌ها، امر به معروف و نهی از منکر می‌شود، اما درجایی که غیر بالغ، مکلف به انجام یا ترک آن نباشد، طبعاً دیگران از باب امر به معروف و نهی از منکر وظیفه‌ای در قبال او ندارند (هرچند ممکن است از باب دیگری وظیفه داشته باشند)؛ بنابراین، با بررسی ادله موافقان این دیدگاه می‌توان چنین نتیجه گرفت که ممیز بودن غیر بالغ در مکلف بودن او در برخی از موارد نقش دارد؛ بدین معنی که کودک ممیز با این که هنوز به سن بلوغ نرسیده است، اما چون می‌تواند حسن و قبح نفس عمل را تشخیص دهد (مثلاً می‌فهمد که دروغ گفتن بد است)، نسبت به اموری مکلف شده است (ر.ک. به: محقق حلی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص. ۷۴۷) و به همین جهت، مسئله وجوب امر به معروف و نهی از منکر در این امور نسبت به آن‌ها نیز قابل طرح است.^۱ از همین روی، می‌توان میان مواردی که غیر بالغ، ممیز باشد و مواردی که چنین نباشد، تفصیل داد.

۳-۳-۱. استدلال قائلان به این دیدگاه

پس از بیان دیدگاه یادشده باید به این پرسش پاسخ داد که آیا اساساً غیر مکلف، تکلیف دارد؟ دلیل این مدعی چیست؟ در پاسخ باید گفت که از برخی از آیات قرآن کریم و روایات معصومان^(ع) چنین استفاده می‌شود که در برخی از موارد، شارع مقدس بر عهده غیر بالغ‌هایی که می‌توانند خوب و بد را تشخیص دهند (ممیز)، تکالیفی قرار داده است. برای اثبات این دیدگاه می‌توان به دلایلی چند تمسک کرد:

الف) یکی از دلایلی که می‌توان برای تقویت این دیدگاه بدان استناد کرد، سخن خداوند متعال است که می‌فرماید: «اهل ایمان! باید بردگانتان و کسانی از شما که به مرز بلوغ

۱. نسبت به آغاز مرحله تمیز در میان فقها اختلاف نظر است (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۷، ص. ۳۰۶؛ خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۲، ص. ۲۲۹). هرچند به عقیده برخی از آنان، آغاز مرحله تمیز و تشخیص خوب و بد به حسب غیر بالغان تفاوت دارد و نمی‌توان سن مشخصی را به طور کلی به عنوان سن تمیز برای آنان در نظر گرفت (برای آگاهی بیشتر ر.ک. به: همدانی، ۱۳۹۶، ص. ۱۴۹).

نرسیده‌اند [هنگام ورود به خلوت‌خانه شخصی شما] سه بار [در سه زمان] از شما اجازه بگیرند، پیش از نماز صبح و هنگام [استراحت] نیم روز که جامه‌هایتان را کنار می‌نهد و پس از نماز عشا» (نور: ۵۸)

بر اساس این آیه شریفه، اطفال نیز باید در سه زمان اذن دخول بگیرند و سپس وارد شوند.

ملا احمد نراقی در کتاب مستند الشیعة با استناد به آیه یادشده، نگاه ممیز به عورت را جایز نمی‌داند، بدین معنی که کودک را در این زمینه مکلف می‌داند. ایشان در ادامه می‌نویسد: «آیا مراد از عدم جواز در مسئله، حرمت نظر و وجوب اجازه گرفتن صبی است؟ یا بر ولی او واجب است که او را امر و نهی نماید؟ یا بر فردی که کودک به او نگاه می‌کند واجب است خود را بپوشاند؟ قول اول ظهور دارد و باید در این مورد، قائل به اخص بودن دلیل آن نسبت به ادله رفع قلم از کودک بود.» (نراقی، ۱۴۱۵، ج ۱۶، ص. ۳۵).

نراقی همچنین با اشاره به دو روایت (...الْعُلَامُ لَا يَقْبَلُ الْمَرْأَةَ إِذَا جَارَ سَبْعَ سِنِينَ^۱ و «سُئِلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ^(ع) عَنِ الصَّبِيِّ يَحْجُمُ الْمَرْأَةَ قَالَ إِنْ كَانَ يَحْسِنُ يَصِفُ فَلَا^۲ - که هر دو از حضرت صادق^(ع) نقل شده‌اند - آن‌ها را مؤیدی برای حکم عدم جواز نظر به عورت برای ممیز می‌داند (نراقی، ۱۴۱۵، ج ۱۶، ص. ۳۵)؛ بنابراین، از کلام نراقی چنین استفاده می‌شود که کودک ممیز در برخی از موارد تکلیف دارد. حال می‌توان چنین گفت که اگر کودک در برخی از موارد، تکلیف داشته باشد، می‌توان نسبت به آن موارد، مسئله امر به معروف و نهی از منکر را مطرح ساخت.

ب) دلیل دیگری که می‌توان برای این دیدگاه اقامه کرد، روایات معصومان^(ع) است؛ با این توضیح که اطلاعات اخباری که بر حرمت نظر به عورت دلالت دارند و همچنین نصوص دال بر وجوب ستر عورت که عرفاً ملازم با حرمت نظر هستند، شامل صبی ممیز نیز می‌شوند (انصاری، ۱۳۹۱، ج ۲، ص. ۱۴۰). به برخی از این روایات اشاره می‌گردد:

۱. هنگامی که پسر بچه از هفت سالگی گذشت، زن [نامحرم] را نبوسد (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳، ص. ۴۳۷).
۲. از امیر مؤمنان^(ع) در باره حجامت زن به وسیله پسر بچه سؤال شد. حضرت فرمودند: اگر پسر بچه بتواند [خوبی و بدی را تشخیص و] توصیف کند، جایز نیست (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص. ۵۳۴).

روایت اول: عبدالله بن سنان نقل می‌کند: به حضرت صادق (ع) عرض کردم: «عورت مؤمن بر مؤمن حرام است؟» حضرت فرمود: «بله.» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۵۸).

بیان استدلال به این شکل است که اطلاق این روایت، شامل غیر بالغ ممیز نیز می‌شود؛ زیرا ممیز غیر بالغ زمانی که وجود خداوند متعال را درک کند و به آن ایمان آورد، عنوان «مؤمن» بر او صدق می‌کند (ر.ک. به: انصاری، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۴۰).

روایت دوم: ابوبصیر نقل می‌کند: به حضرت صادق (ع) عرض کردم: «مرد می‌تواند بی‌لنگ غسل کند؟» حضرت فرمود: «اگر کسی، او را نبیند، اشکالی ندارد» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۷۴).

مقتضای مفهوم شرط در این روایت آن است که اگر شخصی، او را ببیند، اشکال دارد و باید گفت در این مورد نیز عمومی که در مفهوم جمله وجود دارد، شامل ممیز نیز می‌شود (ر.ک. به: انصاری، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۴۱).

۲-۳-۳. نقد و تحلیل

صرف نظر از قابل مناقشه بودن ادله مطرح شده، اشکال اصلی این دیدگاه از مطالبی که پیش از این گفته شد، معلوم می‌شود؛ این که در شریعت گاهی اطفال ملزم به فعل یا ترک کاری شده‌اند، به این معنی نیست که تکلیف شرعی برای آنان ثابت باشد تا بخواهیم دست از عموم و اطلاق ادله مکلف نبودن غیر بالغان برداریم، بلکه چنین اوامر و نواهی صرفاً از باب تأدیب و تربیت کودک صادر شده‌اند؛ بنابراین، عموم ادله‌ای همچون حدیث «رفع القلم» به قوت خود باقی است و نمی‌توان برای غیر مکلفان، تکلیف شرعی در نظر گرفت تا آنان، مصداق مأمور و منهی در امر به معروف و نهی از منکر قرار گیرند. بدیهی است که در این زمینه میان غیر مکلف ممیز و غیر مکلف غیر ممیز، تفاوتی وجود ندارد.

۴-۳-۳. دیدگاه چهارم: تفصیل میان واجبات و محرمات

قائلان به این دیدگاه، در مسئله میان واجب و محرمات قائل به تفصیل شده‌اند، بدین معنی که غیر مکلفان به واجبات امر نمی‌شوند، اما از محرمات نهی و بازداشته می‌شوند. البته با توجه به روایاتی که در زمینه امر غیر مکلفان به برخی از واجبات وارد شده است، علی‌القاعده باید

آن‌ها را حمل بر موارد خاص کرد؛ یعنی مواردی که به دلیل اهتمام شارع به آن عبادات، بر سرپرستان اطفال یا دیگران واجب است که غیر مکلفان را به آن‌ها امر کنند، اما با وجود این، به صورت یک قاعده کلی می‌توان بین واجبات و محرمات تفصیل داد. از جمله کسانی که از کلام او برمی‌آید که این تفصیل را پذیرفته است، شیخ حر عاملی، صاحب وسائل است. ایشان می‌نویسد کودک غیر مکلف از بسیاری از گناهیانی که بر مکلفان حرام هستند، منع می‌شود. با آن‌که این گناهان، بر خود او، حرام نیستند؛ اما وی بر واجبات مجبور نمی‌شود. آیا ندیده‌ای که اگر کودک بخواهد مردی را بکشد، حتماً او بازداشته می‌شود و زده و ادب می‌شود، بلکه اگر دفع او جز به وسیله کشتنش ممکن نباشد، کشته می‌شود؟ ... و اگر زنا یا لواط کند، تعزیر و تأدیب می‌شود و اگر اراده آن را بکند، به نحو شدیدی منع می‌شود و همچنین است اگر اراده نوشیدن شراب و مانند آن را بکند و اگر سرقت کند، سرانگشتان او سپس انگشتان او و سپس دست او - بنا بر تفصیل و اختلافی که در محلش وجود دارد - قطع می‌شود. [اما در مقابل] اگر نماز و مانند آن از واجبات را ترک کند، کشته نمی‌شود و دستش قطع نمی‌شود. پس معلوم می‌شود که تحریم، قوی‌تر از وجوب است (حر عاملی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص. ۴۳۲).^۱

۱-۴-۳. استدلال قائلان به این دیدگاه

برای چنین دیدگاهی می‌توان به دلایلی چند تمسک کرد:

الف) در تقویت دیدگاه صاحب وسائل می‌توان به روایاتی اشاره کرد که بر اساس آن‌ها، غیر مکلف و صبی از محرماتی بازداشته شده‌اند:

روایت اول: از حضرت صادق (ع) سؤال شد: طفل نابالغی که ده‌ساله است، با زنی زنا

۱. تفاوت این نظریه با دیدگاه پیشین واضح است؛ چون بر اساس دیدگاه سوم، کودک ممیز باید امر و نهی شود، چه نسبت به واجبات و چه نسبت به محرمات؛ در حالی که بر اساس این دیدگاه، به دلیل اهمیت بیش‌تر محرمات نسبت به واجبات، غیر مکلف صرفاً از محرمات نهی می‌شود. از سوی دیگر، در دیدگاه پیشین، صرفاً وجوب امر و نهی نسبت به کودک ممیز مطرح بود، اما منظور از غیر مکلف در این دیدگاه، اعم از ممیز و غیر ممیز است. از همین روی، می‌توان نسبت این دو دیدگاه را عموم و خصوص من وجه دانست.

کرده است، حکمش چیست؟ حضرت فرمود: «(طفل را کم تر از مقدار حدّ تازیانه می‌زنند و زن را حدّ کامل می‌زنند)» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص. ۱۸۰).

روایت دوم: حضرت صادق (ع) درباره پسریچه‌ای که دزدی کند، فرمود: «اولین بار مورد عفو قرار می‌گیرد. اگر تکرار کرد، سرانگشت‌های او را می‌برند یا آن‌ها را می‌خراشند تا خون جاری شود. پس اگر دوباره دزدی کرد، انگشتانش را قطع می‌کنند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص. ۲۳۳).

(ب) دومین دلیلی که می‌توان برای این دیدگاه اقامه کرد و به قوی‌تر بودن جانب تحریم نسبت به وجوب دلالت دارد، قاعده «دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة» است (ایروانی نجفی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص. ۴۵).

از مهم‌ترین دلایلی که برای اعتبار این قاعده اقامه شده، «حکم عقل» به مفاد این قاعده است؛ بدین معنی که هر عاقلی حکم می‌کند که نجات یافتن از مفسده، اولویت بیش‌تری از تحصیل مصلحت دارد. علاوه بر حکم عقل، برای اعتبار قاعده یادشده به روایتی نیز به‌عنوان دلیل یا دست‌کم مؤید تمسک شده است، از امیرالمؤمنین علی (ع) نقل شده است: «اجتناب از گناهان، اولی از کسب حسنات است» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص. ۱۲۵).

۲-۴-۳. نقد و تحلیل

در نقد و تحلیل این دیدگاه و ادله آن می‌توان اشکالاتی مطرح کرد: الف) همان‌طور که گفته شد، عموم و اطلاق ادله برداشته شدن تکلیف از غیر مکلف همچنان محکم است؛ زیرا بر اساس توجیهی که از روایات ذکرشده بیان شد، می‌توان در عین تمسک به اطلاق و عموم ادله، موارد بیان‌شده در اخبار را حمل بر تکلیف تربیتی و تأدیبی کرد.

(ب) در نقد قاعده «دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة» می‌توان گفت که ترک واجبات، تنها موجب تفویت منفعت نیست، بلکه مفسده نیز دارد. شیخ انصاری در این باره می‌نویسد ترک واجب تنها موجب از دست رفتن منفعت نیست، بلکه در آن، مفسده‌ای هم وجود دارد. اگر ترک واجبات دارای مفسده نبود، لازمه‌اش این بود که این عمل واجب نباشد؛ چون صرف از دست رفتن منفعت موجب الزام نیست (انصاری، ۱۴۱۹، ج ۲، ص. ۱۸۸).

اگر ادعای تقدم جانب تحریم بر جانب وجوب را نیز بپذیریم، چون وجوب و حرمت اساساً متوجه کودک نمی‌شوند، کارآمدی یا ناکارآمدی قاعده یادشده تفاوتی در نتیجه ایجاد نخواهد کرد و این قاعده با مسئله مورد بحث ارتباطی نخواهد داشت.

۵-۳. دیدگاه پنجم: نظریه امام خمینی

پنجمین دیدگاهی که در مسئله شرطیت یا عدم شرطیت تکلیف در مأمور و منهی در باب امر به معروف و نهی از منکر وجود دارد، تفصیل جدیدی است که امام خمینی مطرح کرده است. ایشان معتقد است که در امر به معروف و نهی از منکر نسبت به «عزائم امور» (امور مهمه) که از مذاق شارع یا دلیلی خاص فهمیده می‌شود که شارع نسبت به عدم تحقق آنها اهتمام ویژه‌ای دارد، مانند قتل نفس یا هدم کعبه «تکلیف» شرط نیست و شخص غیر مکلف نیز همچون دیگر افراد باید مورد امر و نهی قرار گیرد. در غیر عزائم امور، «تکلیف» شرط است و در این موارد، امر به معروف و نهی از منکر نسبت به غیر مکلف واجب نیست. ایشان در تحریر الوسیله می‌نویسد:

امرو نهی کردن بر صغیر [به عنوان آمر یا ناهی] هر چند که مراهق و ممیز باشد، واجب نیست و امر و نهی غیر مکلف مانند صغیر و مجنون [به عنوان مأمور یا منهی] واجب نیست؛ بلکه اگر منکر از مواردی باشد که شارع به هیچ وجه رضایت به آن ندارد، بر مکلف واجب است که شخص غیر مکلف را از به وجود آوردن آن منع کند (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱ و ۲، ص. ۳۷۱).

در توضیح این دیدگاه می‌توان گفت مطابق قاعده آنچه واجب نباشد، امر به آن نیز واجب نخواهد بود و آنچه حرام نباشد، نهی از آن نیز حرام نخواهد بود و برای شخص غیر مکلف نیز نه واجب تکلیف شده است و نه حرامی، اما در شریعت، محرمانی وجود دارد که یقین داریم شارع، راضی به صدور آن افعال از سوی هیچ کسی حتی غیر مکلفان نیست و واجباتی وجود دارد که می‌دانیم شارع، راضی به ترک آنها از سوی هیچ کس نیست. رعایت این موارد که تحت عنوان «عزائم امور» شناخته می‌شود، بر همگان از جمله غیر مکلفان واجب است.

در کلام یادشده از امام خمینی (یجب علی المکلف منع غیر المکلف

عن إيجاده)،^۱ سخنی از واجبات به میان نیامده است. پس چنین برداشت می‌شود که گویا ایشان، عزائم امور را در این مسئله، منحصر به محرمات دانسته است. در کلام دیگر ایشان در تحریر الوسیله علاوه بر «منکر»، کلمه «معروف» نیز ذکر شده است (لو كان المعروف و المنکر من الأمور التي يهتم به الشارع الأقدس...) (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱ و ۲، ص. ۳۶۹). می‌توان چنین استظهار کرد که از نظر ایشان، عزائم امور در واجبات و محرمات هر دو مطرح است.

به‌علاوه، اساساً دلیلی برای انحصار عزائم امور به محرمات وجود ندارد و کودک در واجبات مهمه نیز باید امر شود؛ یعنی همان‌گونه که اگر صبی بخواهد خون بی‌گناهی را بریزد، عمل خلاف عفتی را مرتکب شود یا شرب خمر کند و به آن عادت کند، در این‌گونه موارد باید او را نهی کرد، در انجام واجبات مهم مانند حفظ جان انسان نیز باید او را امر کرد. در واقع، صبی در عزائم امور به دلیل حکم عقل باید همانند مکلف عمل کند؛ چه در محرمات و چه در واجبات، بدین معنی که مثلاً اگر کسی می‌خواهد دیگری را به قتل برساند و یک صبی که قدرت بدنی هم دارد در آنجا حضور داشته باشد، ولی اقدامی نکند، عقلاً، او را مذمت می‌کنند؛ بنابراین، از این نظر، میان محرمات و واجبات تفاوتی نیست، جز آن‌که نهایتاً می‌توان وجوب نهی را در محرمات نسبت به وجوب امر در واجبات اقوی دانست.

گفتنی است وجه افتراق این نظریه با دیدگاه سوم (تفصیل بین تمیز و عدم تمیز) آن است که در این دیدگاه، رسیدن یا نرسیدن غیر مکلف به سن تمیز در وجوب امر و نهی نقشی ندارد و کودک حتی اگر ممیز نیز نباشد، باز هم در عزائم امور نهی می‌شود. عبارت امام خمینی (لایجب الأمر و النهی علی الصغیر و لو كان مرافقاً ممیزاً)، مؤید همین مطلب است. به‌علاوه، مواردی که از جمله «عزائم امور» به حساب می‌آیند، لزوماً آن مواردی نیستند که کودک ممیز ملزم به رعایت کردن آن‌ها شده است.

۱. ایشان در جای دیگر می‌نویسد: «...کما أنه لا يجوز أن يبأشره المكلف البالغ، كذلك لا يجوز حمله غير البالغ علی ذلك، بل يجب منعه و صرفه عن هذا العمل لو كان بصده» (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲، ص. ۱۳۵).

در باره نسبت این دیدگاه با دیدگاه پیشین (تفصیل میان محرمات و واجبات) باید گفت واضح است که عزائم امور در محرمات، بخشی از محرمات هستند، نه تمامی آن‌ها. پس گستره این دیدگاه از این جهت نسبت به دیدگاه پیشین محدودتر است. از طرفی، دیدگاه پیشین تنها نسبت به محرمات مطرح بود، اما عزائم امور در محرمات و واجبات هر دو مطرح است. پس می‌توان نسبت این دو دیدگاه را عموم و خصوص من وجه دانست.

۱-۵-۳. ضابطه در عزائم امور

برای تشخیص آن که عزائم امور چه مواردی هستند، نمی‌توان ملاکی کلی ارائه داد و باید دلیل هر مورد را جداگانه بررسی کرد؛ بدین معنی که در هر موردی به دلیل آن مراجعه و بررسی کرد که به حسب دلیل یا ارتکاز متشرعه، آیا از عزائم اموری که شارع، راضی به ترکش نیست به شمار می‌رود یا خیر؟ برای مثال، در ارتکاز متشرعه کشتار مردم، هتک اسلام، کعبه یا قبور ائمه^(ع) از عزائم امور است، عقل نیز همین حکم را صادر می‌کند. باوجوداین، از نظر صغروی و صدق عزائم امور بودن بر یک کار در میان فقها اختلاف است. امام خمینی در باب امر به معروف و نهی از منکر، برخی از عزائم شریعت را چنین معرفی کرده است:

اگر معروف و منکر از اموری باشند که شارع مقدّس به آن‌ها اهتمام ویژه‌ای دارد، مانند حفظ نفوس قبیله‌ای از مسلمانان و هتک نوامیس آن‌ها یا محو آثار اسلام و از بین بردن دلیل آن به گونه‌ای که موجب گمراهی مسلمان‌ها یا از بین بردن بعضی از شعائر اسلامی گردد، مانند خانه خدا به گونه‌ای که آثار و محل آن از بین برود و مواردی شبیه آن، طبعاً این امور از اهمیت خاصی نزد شارع مقدّس برخوردار است و مطلق تحمّل ضرر اگرچه جانی باشد یا حرج و مشقّت موجب آن نمی‌شود که تکلیف امر به معروف و نهی از منکر در این گونه امور از گردن انسان مسلمان ساقط گردد؛ بنابراین، اگر برپاداشتن دلایل اسلام به گونه‌ای که گمراهی بدان وسیله مرتفع گردد، توقّف بر مبذل جان یا جان‌ها داشته باشد، ظاهر، وجوب آن است تا چه رسد از وقوع در ضرر و حرج در مقابل آن‌ها (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱ و ۲، ص. ۳۶۹).

۲-۵-۳. تبیین دیدگاه امام خمینی

امام خمینی در یکی از کتب فقهی خود، در بحث حکم خوراندن آب نجس به طفل، محرمات را به انواع گوناگونی تقسیم می‌کند. ایشان معتقد است که «دسته اول»، محرماتی است که از امور مهم هستند، به نحوی که ولو از طریق عقل می‌دانیم شارع به انجام شدن آن‌ها به هیچ صورتی راضی نیست و باید از آن جلوگیری شود، مانند قتل نبی و قتل انسان مؤمن. در این مورد، شرط نیست که مرتکب این نوع فعل حرام، شخص بالغ و مکلف باشد، بلکه اگر غیر مکلف نیز باشد، بر دیگران واجب است که او را منع کنند، نه به این دلیل که این فعل برای غیر مکلف، منکر محسوب می‌شود و دیگران از باب نهی از منکر، جلوی او را بگیرند؛ زیرا اساساً غیر بالغان مورد نهی و تکلیف قرار نمی‌گیرند، بلکه به دلیل اهمیتی که شارع نسبت به ترک این فعل دارد و نمی‌خواهد این عمل به هیچ صورتی در خارج محقق شود.

«دسته دوم»، مواردی است که شارع راضی نیست آن فعل از روی قصد و اختیار در عالم خارج محقق شود، مانند فعل اهانت به مؤمن که به دلیل حرمتی که مؤمن نزد خداوند دارد، راضی نیست کسی به او اهانت کند و تحقق فعل اهانت متوقف است بر قصد این فعل به طوری که بدون قصد، گناه اهانت به مؤمن محقق نمی‌شود. احتمال دارد در مورد این دسته هم مانند دسته قبل قائل شویم که منع کردن غیر مکلف از انجام آن واجب است؛ یعنی اگر انسان غیر مکلفی اراده کرد که از روی قصد و اختیار، به مؤمنی اهانت کند، بر دیگران واجب است که او را منع کنند.

«دسته سوم»، مواردی است که شارع راضی نیست فعل حرام در عالم خارج از فاعل مختار مکلف صادر شود؛ به نحوی که قصد داشتن و مکلف بودن فاعل شرطیت داشته باشد. امام خمینی معتقد است بیشتر محرمات شرعی جزء دسته سوم هستند، مانند شرب خمر و ترک نماز؛ بنابراین، اگر کسی بدون این که قصد داشته باشد شرابی را بنوشد، ظرف مایعی را به گمان این که آب است نوشید، بر مکلفان واجب نیست که او را منع و نهی کنند و همچنین اگر انسان مکلفی بدون این که قصد ترک نماز داشته باشد، فراموش کرد که نمازش را بخواند، نهی او واجب نیست. اگر انسان مکلفی از روی اختیار و قصد مرتکب چنین محرماتی شد، نهی او از باب وجوب امر به معروف و نهی از منکر واجب خواهد بود.

«دسته چهارم» نیز مواردی است که شک داریم که آیا مورد مشکوک از عزائم است و نباید هیچ کس در عالم خارج آن را انجام دهد یا آن که مقصود و غرض شارع آن است که آن کار صرفاً از بالغان صادر نشود؟ در این صورت، ادله نمی تواند شامل مورد مشکوک شود و از نظر امام خمینی، استعمال نجس برای طفل از همین قسم است (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲، ص. ۱۳۵).

البته واضح است که تقسیم محرمات به چهار دسته یادشده از باب تسامح است؛ زیرا قسم چهارم که مورد شک است، در مقابل سه قسم اول قرار نمی گیرد و مربوط به مقام اثبات و با توجه به وضعیت علم و جهل مکلف است.

بنابراین، مبنای امام خمینی آن شد که تنها در عزائم امور بر مکلفان واجب است که غیر بالغان را وادار به انجام فعل یا ترک فعل کنند. ناگفته نماند که ممکن است کلام امام خمینی (امرونی غیر مکلف مانند صغیر و مجنون واجب نیست، بله؛ اگر منکر از مواردی باشد...) این تصور را به وجود آورد که به دلیل وجود استدراک در جمله، منع از منکری که از جمله عزائم امور است، مصداقی از مصادیق امر به معروف و نهی از منکر به حساب می آید، اما کلام دیگر ایشان در توضیح قسم اول از اقسام چهارگانه مذکور (بر دیگران واجب است که او را منع کنند نه به این دلیل که این فعل برای غیر مکلف، منکر محسوب می شود و دیگران از باب نهی از منکر جلوی او را بگیرند...) نشان می دهد وادار ساختن به ترک در عزائم امور، خارج از حقیقت امر به معروف و نهی از منکر به حساب می آید.

با تمام این توضیحات می توان بیان داشت که از منظر امام خمینی، «تکلیف» برای مأمور و منهی در امر به معروف و نهی از منکر شرط است و مواردی (عزائم امور) که در آن، غیر مکلف، وادار به انجام یا ترک عملی می شود، ارتباطی به مسئله امر به معروف و نهی از منکر ندارد و این از آن باب است که شارع نسبت به انجام یا ترک آن فعل اهتمام ویژه ای دارد که حاضر نیست غیر مکلف نیز از آن تخطی کند که در این صورت، می توان این دیدگاه را از جهاتی شبیه به دیدگاه صاحب جواهر دانست.

البته ذکر یک نکته ضروری است و آن این که تعبیر «عزائم الأمور» مشخصاً در کلام امام خمینی به کار نرفته، بلکه این، تعبیری است که برخی از متأخران (شب زنده دار، ۱۳۹۶، ص. ۱۳)، آن را در توضیح کلام ایشان به کار برده اند؛ آنجا که ایشان می نویسند: «الأمر التي

یهتم بها الشارع الأقدس...» (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱ و ۲، ص. ۳۶۹). یا «لو كان المنکر ممّا لا یرضی المولی بوجوده مطلقاً...» (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱ و ۲، ص. ۳۷۶). وانگهی، مواردی که در قرآن کریم به عنوان «عزائم امور» یاد شده اند، همچون شکیبایی در برابر مشکلات (لقمان: ۱۷؛ ر. ک. به: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص. ۵۳)، اساساً به معنای آنچه در کلام امام خمینی ذکر شده است، نیستند.

۳-۶. دیدگاه برگزیده

با توجه به آنچه در نقد دیدگاه‌های موجود گفته شد، می‌توان چنین ملتزم شد که تکلیف در امر به معروف و نهی از منکر شرط است و چون کودک به حکم ادله معتبر تکلیف ندارد، مسئله امر به معروف و نهی از منکر نیز اساساً درباره او مطرح نخواهد شد. از سوی دیگر، ادله‌ای که بیانگر الزام کودک به انجام فعل یا ترک آن هستند، به دو دسته تقسیم می‌شوند:

الف) دسته اول که تکلیف تربیتی و از باب تأدیب است و از باب عادت کردن کودک به انجام واجبات و ترک محرمات صادر شده‌اند و ارتباطی به مسئله امر به معروف ندارند.

ب) دسته دوم، جنبه حق الناس دارند و چون بر اساس دستور دین نباید تعرضی نسبت به حقوق هیچ یک از افراد جامعه اسلامی صورت بگیرد، در مواردی که کودک موجب از بین رفتن حقی از حقوق شود (مانند قتل نفس، دزدی، هدم کعبه که به نوعی تخریب خانه مسلمانان و موجب اهانت به حرمت آن است)، باید به حکم عقل یا عقلا، حسب مورد به انجام یا ترک کار ملزم شود و این موارد مانند منع کردن مجانین یا حیوانات موذی و ضرر رسان است که بر دیگران واجب است جلوی آن‌ها را بگیرند؛ بنابراین، رفع قلم از صبی در این امور عقلاً یا عقلاً مستبعد، بلکه محال است. از همین روی، این روایات به مسئله نهی از منکر ارتباطی ندارد، چنان که سید در العروة الوثقی می‌نویسد: «یجب علی الولی منع الأطفال عن کل ما فیہ ضرر علیهم أو علی غیرهم من الناس و عن کل ما علم من الشرع إرادة عدم وجوده فی الخارج لما فیہ من الفساد كالزنا و اللواط و الغیبة بل و الغناء علی الظاهر» (یزدی، ۱۴۲۷، ص. ۱، ۷۴۲).

بر اساس آنچه گفته شد، شاید بتوان گفت منظور امام خمینی از امور مهمه‌ای که شارع

مطلقاً راضی به تحقق آن نیست، چنین مواردی است که موجب تعرض به حقی از حقوق مادی یا معنوی افراد می‌شود که در این صورت، بین دیدگاه برگزیده و دیدگاه امام خمینی وفاق ایجاد می‌شود. از طرفی، چنین بیانی، موافق با دیدگاه مشهور از جمله صاحب جواهر نیز می‌تواند باشد؛ بنابراین، به نظر می‌رسد در برخی از موارد، بین دیدگاه‌های موجود در مسئله هم‌پوشانی وجود دارد و اختلافات صرفاً لفظی است.

نتیجه‌گیری

در باب امر به معروف و نهی از منکر، درباره شرطیت «تکلیف» نسبت به فردی که به او امر می‌شود (مأمور) و فردی که مورد نهی قرار می‌گیرد (منهی)، در میان فقها اختلاف نظر هست. در این زمینه، به‌طور کلی، پنج نظریه وجود دارد که عبارتند از: «اعتبار شرط تکلیف»، «عدم اعتبار شرط تکلیف»، «تفصیل میان تمیز و عدم تمیز»، «تفصیل میان واجبات و محرمات» و «تفصیل میان عزائم امور و غیر آن».

نتایجی که پژوهش حاضر پس از تبیین دیدگاه‌های یادشده و راستی آزمایی ادله آن‌ها بدان دست پیدا کرده، آن است که «تکلیف» در امر به معروف و نهی از منکر شرط است و چون غیر بالغ به حکم ادله معتبر تکلیف ندارد، اساساً مسئله امر به معروف و نهی از منکر نیز درباره او مطرح نخواهد شد. با این حال ادله‌ای که بیانگر الزام کودک به انجام یا ترک کاری هستند، گاهی از جهت تأدیب بوده و گاهی به جهت رعایت جنبه حق الناس است؛ در مواردی که کودک موجب از بین رفتن حقی از حقوق شود یا به حقوق دیگران تعرض کند، باید حسب مورد به انجام یا ترک کار ملزم شود و این موارد -همچون ضرورت منع کردن مجانین یا حیوانات مودی و ضرر رسان- در حقیقت از مصادیق امر به معروف و نهی از منکر به شمار نمی‌آید.

این دیدگاه که از پشتوانه عقلی و عقلایی برخوردار است، راهی برای جمع نمودن پاره‌ای از اقوال مطرح شده در مسئله از جمله دیدگاه امام خمینی است که وجوب نهی کودک از منکرات را به امور مهمی منحصر کرده که شارع به هیچ‌وجه راضی به تحقق آن نیست.

منابع

- آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین (۱۴۰۹ ق). کفایة الأصول. قم: آل البيت.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق). لسان العرب. بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۹۱). رساله توضیح المسائل. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- امام خمینی، سید روح الله (۱۴۲۱ ق). تحریر الوسیله. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- امام علی (۱۴۱۴ ق). نهج البلاغه. گردآوری شریف رضی، (لصبیحی صالح) محمد بن حسین، قم: هجرت.
- انصاری، قدرت الله (۱۳۹۱). موسوعة أحكام الأطفال و أدلتها. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام).
- انصاری، مرتضی (۱۴۱۹ ق). فرائد الأصول. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- ایروانی نجفی، میرزاعلی (۱۳۸۴). حاشیة المکاسب. تهران: کیا.
- تبریزی، جواد (۱۳۹۱). صراط النجاة. قم: دارالصدیقة الشهیدة (س).
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ ق). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة. بیروت: دارالعلم للملایین.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۳ ق). الفوائد الطوسیة. قم: مکتبة المحلاتی.
- خوانساری، سید احمد (۱۴۰۵ ق). جامع المدارک فی شرح مختصر النافع. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم.
- راوندی، قطب الدین (۱۴۰۵ ق). فقه القرآن. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- زین الدین، محمد امین (۱۴۱۳ ق). کلمة التقوی. قم: اسماعیلیان.
- سلیمان کلوانق، امین و دیگران (۱۳۹۷). واکاوی شرطیت احتمال تأثیر در وجوب امر به معروف و نهی از منکر. قرآن، فقه و حقوق اسلامی، ۹(۹)، ۱۵۱-۱۷۳. https://www.sjil.ir/article_134928_ed86241e533ca15b686d083840d04cf

- شب‌زنده‌دار، محمد مهدی (۱۳۹۶). آرشیو درس خارج فقه. قم.
- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی (۱۴۱۳ ق). مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام. قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
- شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۲). الخصال. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ ق). من لایحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ ق). تهذیب الأحكام. تهران: دارالکتب الإسلامية.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی حکیم، سید محسن (۱۴۱۶ ق). مستمسک العروة الوثقی. قم: مؤسسة دارالتفسیر.
- عراقی، جلال و خیام پور، یدالله (۱۳۹۱). نگاهی مقایسه‌ای به مراتب امر به معروف و نهی از منکر. فقه، ۱۹ (۷۴)، ۲۰۱-۲۱۹. https://jf.isca.ac.ir/article_2991.html
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ ق). مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۲۲ ق). الطهارة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۲۵ ق). کنز العرفان فی فقه القرآن. قم: انتشارات مرتضوی.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۰۴ ق). التنقیح الرائع لمختصر الشرائع. قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- فخرالمحققین، محمد بن حسن (۱۳۸۷ ق). ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ ق). القاموس المحيط. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۴۱۲ ق). قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الإسلامية.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ ق). تفسیر القمی. قم: دارالکتاب.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق). الکافی. تهران: دارالکتب الإسلامية.

- لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶). عیون الحکم و المواعظ. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
- محسنی دهکلانی، محمد؛ ایزدی فرد، علی اکبر و منتظری، صالح (۱۳۹۶). عدم اشتراط ایمنی از ضرر در امر به معروف و نهی از منکر. فقه و اصول، ۴۹(۱)، ۸۷-۱۰۹. doi:10.22067/jfu.v0i0.37732
- محقق حلی، نجم‌الدین (۱۴۰۷ق). المعبر فی شرح المختصر. قم: مؤسسه سیدالشهداء (ع). مظفر، محمدرضا (۱۳۷۵). أصول الفقه. قم: اسماعیلیان.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الإسلامية.
- منتظری، صالح و ابراهیمی، سعید (۱۳۹۵). نفی شرط احتمال تأثیر در امر به معروف و نهی از منکر. پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، ۱۲(۴۵)، ۱۳۷-۱۶۰. dor:20.1001.1.26455013.1395.12.45.7.1
- نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- نراقی، احمد بن محمد (۱۴۱۵ق). مستند الشیعة فی أحكام الشریعة. قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام).
- همدانی، مصطفی (۱۳۹۶). تبیین مفاهیم فقهی «مميز» و «مراهنق» در موازنه اقوال فقیهان با آیات و روایات. مطالعات فقه تربیتی، ۴(۷)، ۱۴۹-۱۷۴. dor: 20.1001.1.24764353.1396.4.7.6.4
- یزدی، محمدکاظم (۱۴۲۷ق). العروة الوثقی. قم: منشورات میثم التمار.
- Akhund Khorasani, M.K. (1989). *Kefayah Al-Osul*. Qom: Al al-Bayt. [In Arabic]
- Allamah Hilli, H. (1992). *Different Shiites in the provisions of Sharia*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
- Ansari, M. (1998). *Faraed Al-Osul*. Qom: Academy of Islamic Thought. [In Arabic]
- Ansari, Q. (2012). *Encyclopedia of children's rulings and their evidence*. Qom: The center of jurisprudence of the pure Imams (peace be upon them). [In Arabic]

- Fakhr al-Muhaqqiqin, M. (1967). *Iyidah Alfawayid Fi Sharh Mushkilat Alqawaeid*. Qom: Ismailian Foundation. [In Arabic]
- Fazil Iankarani, M. (2001). *Al-Taharat*. Tehran: Institute for Compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Arabic]
- Fazil Miqdad, M. (1983). *Altanaqyh Alraayie liMukhtasar al-Shar' i*. Qom: Publications of Ayatollah Marashi Najafi Library. [In Arabic]
- Fazil Miqdad, M. (2004). *Kanz al-Irfan fi jurisprudence fiqh alQur' an*. Qom: Mortazawi Publications. [In Arabic]
- Firoozabadi, M. (1995). *Al-qaamoos Al-Mohit*. Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya. [In Arabic]
- Hamadani, M. (2017). *Explaining the jurisprudential concepts of "Momayez" and "Marahiq" in the balance of the sayings of the jurists with verses and hadiths*. Educational jurisprudence studies, ۷(7), 149-174. [dor: 20.1001.1.24764353.1396.4.7.6.4](https://doi.org/10.24764/353.1396.4.7.6.4)
- Hurr Amili, M. (2002). *Tusi benefits*. Qom: Al-Mahallati Library. [In Arabic]
- Ibn Manzur, M. (1994). *Lisan Al-Arab*. Beirut: Dar Al-Fikr for Printing, Publishing and Distribution.
- Imam Ali. (1994). *Nahj Al-Balagha (by Al-Subhi Saleh)*. Qom: Hijrat. [In Arabic]
- Iraqi, J. & Khayampour, Y. (2015). *A Comparative Look at the Commandment of the Good and the Prohibition of the Evil*. Fiqh, 19(74), 201-219. https://jf.isca.ac.ir/article_2991.html
- Irvani Najafi, M.A. (2005). *Footnote of gains*. Tehran: Kia. [In Arabic]
- Johari, I. (1989). *Alsifah Taj allughat w Sihah Al-Arbiy*. Beirut: Dar Al-Ilm lel Mallaein. [In Arabic]
- Khansari, S. A. (1985). *Jami' al-Madarik fi Sharh Mukhtasar al-Nafi'*. Qom: Ismailian Foundation. [In Arabic]
- Khomeini, S. R. (2001). *Tahrir al-Wasila*. Tehran: Institute for Compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Arabic]
- Khomeini, S. R. (2012). *Treatise explaining the issues*. Tehran: Institute for

Compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]

- Kulayni, M. (1986). *Al-Kafi*. Tehran: Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Laithi Waseti, A. (1997). *Eyes of wisdom and sermons*. Qom: Dar al-Hadith Scientific and Cultural Institute. [In Arabic]
- Makarem Shirazi, N. (1995). *Nemoone Interpretation*. Tehran: Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah. [In Persian]
- Mohseni Dehkalani, M; Izadifard, A. A. & Montazari, S. (2017). *Non-Stipulation of Security from Loss in Commanding Right and Forbidding Wrong*. *Fiqh and Usul*, 49(1), 87-109. doi: 10.22067/jfu.v0i0.37732
- Montazeri, S. & Ebrahimi. S. (2016). *Negation of Stipulation of Effect Possibility in Calling People to the Goodness and Preventing People from Evil*. *Islamic Law & Jurisprudence Researches*, 12(45), 137-160. doi:20.1001.1.26455013.1395.12.45.7.1
- Muhaqqiq Hilli, N. (1986). *Al-Mu tabar fi Sharh al-Mukhtasar*. Qom: Sayyid al-Shuhada (peace be upon him) Foundation. [In Arabic]
- Muzaffar, M. R. (1996). *Principles of jurisprudence*. Qom: Ismailian. [In Arabic]
- Najafi, M. H. (1983). *Javaher al-Kalam fi Sharh Sharaye al-Islam*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Naraq, A. (1995). *Mostanad Al-Shia*. Qom: Al-Bayt Foundation. [In Arabic]
- Qomi, A. (1984). *Al-Qomi Interpretation*. Qom: Dar al-Kitab. [In Arabic]
- Qurashi, S.A. A. (1992). *Quran Dictionary*. Tehran: Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Ragheb Isfahani, H. (1991). *Vocabulary words of the Qur'an*. Beirut: Dar Al-Qalam. [In Arabic]
- Ravandi, Q. (1985). *Fiqh al Quran for Ravandi*. Qom: Publications of the Library of Ayatollah Marashi Najafi. [In Arabic]
- Shabzendedar, M. M. (2016). *Archives of foreign jurisprudence lessons*. Qom. [In Persian]
- Shahid Thani, Z. (1992). *Masalik Al afham ela Tanqih Sharaye Al iislam*. Qom: Islamic

- Knowledge Foundation. [In Arabic]
- Shaykh Saduq, M. (1992). *Who is not attended by the jurist*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
 - Shaykh Saduq, M. (1983). *Al-Khasal*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
 - Suleiman Kluwanq, A. & others. (2017). *Analyzing the conditionality of the possibility of influence in the obligation of enjoining good and forbidding evil*. Quran, jurisprudence and Islamic Law, 9(9), 151-173. https://www.sijl.ir/article_134928_eda86241e-533ca15b686d083840d04cf.pdf
 - Tabatabaei, M.H. (1997). *Al-Mizan in the interpretation of the Qur'an*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
 - Tabatabai Hakim, S. M. (1996). *Mostamsak Al-Urwa Al-Wuthqa*. Qom: Dar Al-Tafsir Foundation. [In Arabic]
 - Tabrizi, J. (2012). *Seraat Al-Nejaat*. Qom: Dar al-Sadiqah al-Shohada. [In Arabic]
 - Tusi, M. (1980). *Refinement of rulings*. Tehran: Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah. [In Arabic]
 - Yazdi, M. K. (2006). *Al-Urwah Al-Wuthqa*. Qom: Maitham Al-Tamar Publications. [In Arabic]
 - Zayn al-Din, M. A. (1993). *The word of piety*. Qom: Ismailian. [In Arabic]

تحلیل تقابل آنتاگونیستی سازمان مجاهدین خلق و جمهوری اسلامی ایران

علی اشرف نظری^۱

Doi:10.22034/matin.2023.379702.2132

رضا نظر پور^۲

مقاله پژوهشی

چکیده: پس از پیروزی انقلاب اسلامی، ائتلاف میان گفتمان‌های انقلابی به افتراق مبدل گردید. در این دوران حاملان گفتمان اسلام سیاسی - فقهاتی درون حاکمیت و اسلام انقلابی مجاهدین خلق، هر یک، مبنا و غایت انقلاب را متفاوت با دیگری تعریف نموده و خود را عامل و رهبر انقلاب و دیگری را مانعی در جهت نیل به اهداف انقلاب می‌دانست. این امر به ناگزیر آنان را در تقابل با یکدیگر قرار داد. هر چه شدت و جدیت این تقابل افزایش یافت، خشونت نیز تشدید گردید. تقابل آنتاگونیستی میان نیروهای سیاسی و حاکمیت، خسارات فراوان سیاسی و انسانی به انقلاب نوپای ایران وارد آورد. پرسش پژوهش حاضر این است که دلایل تقابل آنتاگونیستی میان حاکمیت و مجاهدین خلق چه بوده است؟ این پژوهش در راستای پاسخ به این سؤال از نظریه و روش تحلیل گفتمان لاکلاو و موف استفاده کرده است. در این پژوهش نشان داده شده است هر یک از گفتمان‌های اسلام سیاسی - فقهاتی و اسلام انقلابی مجاهدین، «دیگری» را به عنوان «بیگانه» و «دشمن» انقلاب تلقی نموده و درصدد طرد و حذف آن برآمد؛ بدین ترتیب میان دو دشمن نبرد مسلحانه به وقوع پیوست.

کلیدواژه‌ها: آنتاگونیسم، اسلام سیاسی - فقهاتی، سازمان مجاهدین خلق، گفتمان، مبارزه مسلحانه.

۱. دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
E-mail: aashraf@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
E-mail: reza.nazarpur@ut.ac.ir

مقدمه

پس از پیروزی انقلاب هر یک از گفتمان‌های سیاسی خود را به‌عنوان یگانه نیروی انقلابی راستین که در پی تحقق آرمان‌های حقیقی انقلاب است، دانسته؛ و برای خویش نقش کلیدی در رهبری انقلاب قائل بود (استمپل، ۱۳۷۷، ص. ۲۷۸) و دیگری را در قامت دشمنی می‌دید که هویت و غایت راستین انقلاب را تهدید می‌نماید. در چنین شرایطی هر یک از نیروهای سیاسی تلاش داشتند دامنه قدرت خود را بسط داده و سایر گفتمان‌ها را به حاشیه رانده و انقلاب و غایت آن را بر مبنای معانی مندرج در گفتمان خود تبیین نمایند. این امر به ناگزیر آنان را در تقابل آنتاگونیستی با یکدیگر قرار داد.

تقابل آنتاگونیستی میان نیروهای سیاسی و حاکمیت، خسارات فراوانی به انقلاب نوپای ایران وارد آورد؛ بنابراین فهم دلایل بروز فضای آنتاگونیستی و بازخوانی آن، به شکل علمی و بر مبنای نظریه‌های علوم سیاسی، یکی از ضرورت‌های تحلیلی برای درک رخداد‌های گذشته و چشم‌اندازهای آینده است. پرسش پژوهش حاضر این است که دلایل تقابل آنتاگونیستی میان حاکمیت و سازمان مجاهدین چه بوده است؟ فرضیه این پژوهش آن است که هر یک از گفتمان‌های اسلام سیاسی - فقهاتی و اسلام انقلابی مجاهدین، «دیگری» را به‌عنوان «یگانه» و «دشمن» اسلام و انقلاب تلقی نموده و درصدد طرد و حذف آن برآمد؛ بدین ترتیب میان دو دشمن نبرد مسلحانه به وقوع پیوست.

پیشینه تحقیق

در زمینه تقابل سازمان مجاهدین و جمهوری اسلامی آثار قابل‌اعتنایی منتشر شده است. برخی از این آثار عبارتند از:

کتاب سازمان مجاهدین خلق، پیدایی تا فرجام (۱۳۸۹). این کتاب با اتکا به اسناد دسته اول، به بررسی روند شکل‌گیری سازمان مجاهدین پرداخته و اقدامات آن در دوره پهلوی و جمهوری اسلامی را شرح داده؛ و به حوادث منتهی به ۳۰ خرداد ۱۳۶۰ و آغاز نبرد مسلحانه میان سازمان و جمهوری اسلامی و رویدادهای پس از آن، پرداخته است.

ابطحی و همکاران (۱۴۰۰) با روش توصیفی - تاریخی علت اصلی تقابل سازمان مجاهدین و جمهوری اسلامی را تفکر التقاطی سازمان معرفی نموده است.

یحیی فوزی (۱۳۸۶) با استفاده از روش توصیفی - تاریخی نشان داده است که پس از پیروزی انقلاب، سازمان در جهت به دست گرفتن قدرت، اقداماتی قانونی و سیاسی انجام داده؛ و پس از ناکامی در این اقدامات، وارد فاز درگیری مسلحانه با حکومت شده است. نویسنده دو دسته عوامل درون‌سازمانی مانند ساخت تشکیلاتی و عوامل برون‌سازمانی مانند برخوردهای نامناسب با سازمان را از عوامل ورود سازمان به تقابل مسلحانه با حکومت ذکر کرده است.

مصاحبه‌شوندگان در مجموعه مصاحبه‌ها در زمینه علل تقابل سازمان مجاهدین و جمهوری اسلامی در ۳۰ خرداد ۱۳۶۰، در نشریه «چشم‌انداز ایران». مصاحبه‌شوندگان که برخی از اعضای پیشین سازمان بوده‌اند، ضمن توصیف و تحلیل رویدادهای سال‌های پیش و پس از انقلاب، مسائلی چون رقابت بر سر کسب قدرت، ماهیت نظامی سازمان و... را به‌عنوان علل تقابل سازمان و حاکمیت، ذکر نموده‌اند.

کتاب اسلام رادیکال-مجاهدین ایرانی نوشته پرواند آبراهامیان (۱۳۸۶) که در آن نویسنده، ضمن بیان سیر تکوین سازمان، عنوان می‌نماید بنیان‌گذاران سازمان، مسلمانان باورمندی بودند که از مارکسیسم به‌عنوان ابزاری علمی در تحلیل پدیده‌های اجتماعی استفاده می‌کردند. پس از پیروزی انقلاب، مجاهدین و روحانیون، هر یک تأکید می‌نمودند که تفسیرشان از اسلام، حقیقی و دیگری، انحرافی است، این امر در نهایت آنان را در تقابل با یکدیگر قرار داد.

آثار منتشرشده هر یک اطلاعات ارزشمندی را ارائه می‌دهد؛ اما بیش از هر چیز به سیر رویدادهای منتهی به درگیری مسلحانه در خرداد ۱۳۶۰ پرداخته؛ و اغلب به دنبال معرفی آغازگر تقابل مسلحانه بوده‌اند. به نظر می‌رسد اغلب آثار منتشره فاقد چهارچوب نظری مشخص بوده و تاکنون تلاشی در جهت تحلیل دلایل تقابل مجاهدین و جمهوری اسلامی بر مبنای نظریه‌های علوم اجتماعی صورت نگرفته و خلأ رویکرد نظری در این زمینه، ملموس است. این پژوهش تلاش دارد با رویکرد نظری و بر مبنای نظریه‌های علوم سیاسی به تحلیل این مسئله بپردازد.

مبانی نظری

این پژوهش جهت تحلیل دلایل تقابل آنتاگونیستی گفتمان‌های اسلام سیاسی - فقهاتی و اسلام انقلابی مجاهدین خلق از نظریه گفتمان لا کلائو و موف بهره برده است. از دیدگاه نظریه‌پردازان گفتمان، معنا و ماهیت امور و نحوهٔ نگرش و موضوع دانش ما را گفتمان تعیین می‌کند. گفتمان تعیین می‌کند که دربارهٔ یک موضوع چگونه فکر و استدلال کنیم. گفتمان همچنین بر چگونگی منجر شدن تصورات به اعمال و کاربرد تصورات برای تنظیم رفتار خود و دیگران تأثیر می‌گذارد. هر گفتمان درحالی که شیوه‌های «معقول» و «مقبول» گفتار و رفتار را تعیین می‌کند، دیگر شیوه‌ها را طرد، یا محدود می‌نماید (هال، ۱۳۹۳، ص. ۸۵). بدین ترتیب گفتمان هنگامی که در گسترده‌ترین معنای خود تعریف می‌شود دربرگیرندهٔ باورها، راه‌های مشاهده جهان و نیز عمل کردن است. (Anderson & Holloway, 2018, p. 3) نکته قابل تأمل آن است که ما رابطه خنثی و صرفاً عقلانی با معانی مندرج در گفتمان نداریم. آن‌ها عواطف و احساسات نیرومند و عمیق ما را بسیج می‌کنند، هویت ما را می‌سازند، یا زیر سؤال می‌برند، تعیین می‌کنند چه چیز بهنجار یا نابهنجار است، چه کسی عضو جمع است و چه کسی نیست. ما بر سر آن‌ها مبارزه می‌کنیم؛ آن‌ها پیوندهای عمیق با روابط قدرت دارند.

در نظریه لا کلائو و موف گفتمان مجموعه‌ای از نشانه‌هاست که در ساختاری شبکه‌ای، در رابطه با یکدیگر مفصل‌بندی و بر این مبنا، معنایشان معین می‌گردد. البته معنای نشانه‌هایی که در یک گفتمان مفصل‌بندی شده‌اند، به‌طور مطلق، تثبیت نمی‌گردد. نشانه‌های مفصل‌بندی شده در هر گفتمان، در معرض مجادله از سوی «دیگر» گفتمان‌ها بوده؛ بنابراین معنای آن‌ها در معرض تزلزل است. بدین ترتیب پدیده‌های اجتماعی (جامعه) هرگز تام و تمام نیستند (Laclau & Muffe, 2001, p. 129) و معانی هیچ‌گاه نمی‌توانند برای همیشه تثبیت شوند و این امر راه را بر کشمکش‌های همیشگی سیاسی بر سر تعریف هویت و جامعه باز می‌گذارد. بدین سان گفتمان‌ها جهت معنابخشی به جامعه و کسب هژمونی^۱

بر عرصه سیاسی و اجتماعی با یکدیگر در منازعه دائمی هستند. این امر منجر به تخاصم میان گفتمان‌ها و سرکوب می‌گردد. همان‌گونه که در زبان‌شناسی سوسوری معنای هر نشانه در تمایز و تقابل با دیگر نشانه‌ها شکل می‌گیرد؛ گفتمان‌ها نیز در تقابل و طرد «دیگری» شکل می‌گیرند. «معنای هر نشانه، رابطه‌ای بوده و تنها در تمایز و مخالفت با سایر نشانه‌ها تعیین می‌شود» (Laclau & Muffe, 2001, p. 112)؛ بدین‌سان تکوین هر هویت، رابطه‌ای بوده و تأیید یک تفاوت است. ادراک چیز «دیگری» که «بیرونی» آن را تشکیل می‌دهد، پیش شرط وجود یک هویت است (Muffe, 2002, pp. 6-7). از سوی دیگر، وجود «دیگری» و «غیر»، هژمونی گفتمان را با چالش مواجه نموده و تعارض و تخاصم می‌آفریند. غیریت‌سازی طیفی از مفاهیم، از تمایز تا طرد و سرکوب خشونت‌بار را در برمی‌گیرد. سرکوب خشن و به حاشیه‌رانی شدید یک گفتمان، احتمال رادیکال شدن آن را افزایش داده و در چنین شرایطی احتمال وقوع حرکت‌های خشونت‌بار از سوی گفتمان‌های سرکوب‌شده، افزایش می‌یابد (حسینی زاده، ۱۳۹۵، ص. ۲۵). فوکو تأکید می‌نماید هرکجا قدرت (هژمونی) وجود دارد، مقاومت هم وجود دارد (فوکو، ۱۳۹۲، صص. ۱۱۱-۱۰۹).

در این رابطه، اهمیت بنیادین و اولویت امر سیاسی مطرح می‌گردد. این مفهوم به این امر اشاره دارد که شیوه تفکر و بنای جامعه، محصول مفصل‌بندی هژمونیک گفتمان‌ها و پدیده‌ای سیاسی است، به این معنا که بر خصومت، طرد «غیر» و اعمال قدرت استوار است؛ بنابراین گفتمان‌هایی که جامعه را می‌سازند در ذات خود، سازه‌هایی سیاسی هستند. موف تأکید می‌کند: «هر نظمی بر طرد امکان‌های دیگر استوار است و از این جهت است که می‌توان آن را «سیاسی» نامید؛ زیرا بیان و نمود ساختار خاصی از قدرت است» (موف، ۱۳۹۸، ص. ۲۰).

امر سیاسی به وجود همیشگی منازعه و خصومت در جامعه اشاره دارد. منازعه، ذاتی هر جامعه است و «آنتاگونیسم ریشه‌کن نشدنی است» (موف، ۱۳۹۸، ص. ۲۱). هدف منازعه گفتمان‌ها در عرصه اجتماعی، برجسته ساختن «خود» و به حاشیه راندن «دیگری» است. بدین‌سان ایجاد هر جامعه و تثبیت هر گفتمانی با حاشیه‌رانی و طرد «غیر» همراه است. هر جامعه اشکال عقلانیت خود را از طریق طرد هرگونه معانی اضافه یا مخرب آن، ایجاد

و تثبیت می‌کند (لاکلائو و موف، ۱۳۹۳، ص. ۲۲۰). گفتمان‌ها جهت‌پرد دیگری و کسب هژمونی از ابزارهای مختلف زبانی مانند سخنرانی و نشر متون و غیرزبانی مانند بازداشت، تظاهرات و نبرد مسلحانه بهره می‌گیرند. در ادامه جهت‌واکاوی فرضیه پژوهش به بررسی مؤلفه‌های گفتمان‌های اسلام سیاسی - فقاهتی نیروهای درون حاکمیت و اسلام انقلابی مجاهدین خلق می‌پردازیم.

روش پژوهش

این پژوهش جهت‌واکاوی فرضیه، از روش تحلیل گفتمان لاکلائو و موف بهره‌مند شده است. از دیدگاه پژوهشگران، نظریه لاکلائو و موف با توجه به مفاهیمی چون غیریت، خصومت، هژمونی و... در تحلیل عرصه سیاسی کاربرد فراوان دارد. نظریه گفتمان لاکلائو و موف مبتنی بر مفاهیمی چون وقته، عنصر، مفصل‌بندی و... است. بنا به تعریف لاکلائو و موف نشانه‌ای که معنایش در درون یک گفتمان تثبیت شده وقته^۱ نامیده می‌شود. یک نشانه تا هنگامی که در درون یک گفتمان جای نگرفته است معنای معین و تثبیت شده‌ای ندارد، چنین نشانه‌ای را عنصر^۲ می‌نامند. در هر گفتمان مفهوم و نشانه‌ای وجود دارد که نقشی محوری در آن گفتمان دارد و سایر نشانه‌ها در رابطه با آن قرار گرفته و معنا می‌یابند، چنین نشانه‌ای دال مرکزی یا نقطه مرکزی^۳ نامیده می‌شود. نشانه‌ها از طریق عمل مفصل‌بندی^۴ در گفتمان تثبیت می‌شوند. از نظر لاکلائو و موف مفصل‌بندی هر عملی به شمار می‌آید که رابطه‌ای را میان نشانه‌ها تثبیت می‌کند، به نحوی که هویتشان در نتیجه عمل مفصل‌بندی دستخوش تغییر شود. (Laclau & Muffe, 2001, p.105) بدین ترتیب دال‌های مندرج در هر گفتمان در ارتباط با دال مرکزی معنا می‌یابند که با معنای آن‌ها در گفتمان دیگر متفاوت و متنازع است.

-
1. Moment
 2. Element
 3. Nodal Point
 4. Articulation

جهت بهره‌گیری از روش تحلیل گفتمان لاکلاو و موف در تحلیل سیاسی، ابتدا دو گفتمان متخاصم، شناسایی و دال مرکزی و دال‌های دیگر که در نسبت با آن مفصل‌بندی شده‌اند، مورد مقایسه و واکاوی قرار می‌گیرند. در این راستا، این پژوهش، جهت واکاوی فرضیه، به بررسی مفاهیم موجود در گفتمان اسلام سیاسی - فقهاتی و اسلام انقلابی سازمان مجاهدین پرداخته و با تحلیل تفاوت و تضاد آن‌ها، منشأ تقابل آنتاگونیستی میان جمهوری اسلامی و سازمان مجاهدین را مورد تحلیل قرار می‌دهد.

گفتمان اسلام انقلابی

یکی از گروه‌های اسلام‌گرای سازمان مجاهدین بود که به مبارزه مسلحانه علیه رژیم پهلوی پرداخت. آرمان آنان برقراری جامعه بی‌طبقه توحیدی بود. از نظر آنان تشیع واقعی، ایدئولوژی‌ای انقلابی است که نه تنها با استبداد، بلکه با امپریالیسم، سرمایه‌داری و روحانیت‌گرایی محافظه‌کارانه مخالف است (کدی، ۱۳۶۹، ص. ۳۵۱). گفتمان اسلام انقلابی مجاهدین بر پایه تشیع، مدرنیسم و رادیکالیسم اجتماعی، طبقات و اقشار مختلف، از جمله روشنفکران و کارگران را جذب نمود، همچنین برخی زنان مسلمان که در برابر جامعه خویش احساس وظیفه می‌کردند به عضویت سازمان درآمدند (سادات و فتاحی، ۱۴۰۱، ص. ۱۰۷). گفتمان سازمان مجاهدین شامل مفاهیمی مانند تکامل، مبارزه، توحید و جامعه بی‌طبقه بود که در ادامه مورد واکاوی قرار می‌گیرند.

تکامل: از دیدگاه نظریه‌پردازان مجاهدین، تکامل، ویژگی اساسی جهان است. دینامیسم تکامل، حرکت و پویای مدام است. حق و باطل و خوب و بد نیز بر مبنای تکامل تعیین می‌گردند: «حق شیوه‌ای است که در جهت تکامل جریان می‌یابد و هر عملی که مطابق آن انجام گیرد، خوب است. باطل شیوه‌ای است در جهت مقابل، یعنی در جهت انحطاط؛ و هر عملی که در راه باطل انجام گیرد، بد محسوب می‌گردد» (مجاهدین خلق، ۱۳۵۷، ص. ۹۳). غایت نهایی تکامل در فرد و اجتماع، جا گرفتن در جوار قرب خدای بی‌نهایت بزرگ است (میهن‌دوست، ۱۳۸۳، ص. ۱۱۰).

مبارزه: راه تکامل همواره با موانعی روبروست. موانع راه تکامل پدیده‌ها و نظام‌های کهنه هستند که با روند تکاملی جامعه همگام نیستند. در این راستا، مفهوم مبارزه مطرح

می‌شود: «رسالت تاریخی انسان، درک مانع اصلی تکامل جامعه و کوشش برای از بین بردن آن... است. این است معیار و ملاک تمیز انسان انقلابی از انسان ضدانقلابی» (مجاهدین خلق ۱۳۵۷، صص. ۹۶-۹۵). در دوره کنونی مانع اصلی تکامل، امپریالیسم و حکومت‌های دست‌نشانده آن در کشورهای عقب‌مانده است (مجاهدین خلق، ۱۳۵۷، ص. ۹۵)؛ بنابراین در عصر کنونی هدف مبارزه از بین بردن امپریالیسم و محو استثمار انسان از انسان است. میهن‌دوست از اعضای اولیه سازمان، تأکید می‌نماید: «اسلام از پایه مکتبی ضد استثماری است... قرآن تضاد میان استثمارگران و استثمارشوندگان را تضاد حق و باطل نام نهاده و می‌گوید تضاد حق و باطل تنها از طریق نبرد مسلحانه حل می‌شود» (میهن‌دوست، ۱۳۸۳، صص. ۳۸-۳۷). مجاهدین در تحلیل تاریخ اسلام تأکید می‌نمودند ائمه شیعه، به‌ویژه امام حسین^(ع) در راستای مبارزه با زمین‌داران فئودال، سرمایه‌داران تاجریشه استعمارگر و خلفای غاصبی که به هدف راستین نظام توحیدی خیانت کرده بودند، قیام کردند. در عصر کنونی، وظیفه همه مسلمانان است که به پیروی از ائمه، به مبارزه در راه برقراری جامعه بی‌طبقه و نابودی سرمایه‌داری، استبداد و روحانیت محافظه‌کار ادامه دهند (آبراهامیان، ۱۳۸۴، ص. ۶۰۵).

توحید: توحید دال مرکزی گفتمان مجاهدین است. از نظر آنان «سنگ بنای نظام عقیدتی اسلام، مبتنی بر فلسفه توحید است» (رجوی، ۱۳۵۸، ج ۱، ص. ۳۳). توحید صرفاً یک اصل هستی‌شناختی نیست؛ بلکه دارای ابعاد اجتماعی است. «توحید اجتماعی محصول بلافصل توحید وجود شناسانه است که برحسب آن، سمت‌رهای بخش و یگانه‌ساز حرکت اجتماعی... به‌جانب وصول به جامعه بی‌طبقه توحیدی و دستیابی به عالی‌ترین قسط اجتماعی و یگانگی است» (رجوی، ۱۳۵۸، ج ۱، ص. ۳۶). کفر نیز صرفاً امری عقیدتی نیست؛ بلکه دارای بعد اجتماعی است. از نظر قرآن کفار کسانی بودند که در برابر دعوت حق انبیا مقاومت کردند و آنان در بیان قرآن «مترفین» معرفی شده‌اند. مترفین، یعنی صاحبان قدرت اقتصادی؛ به همراه صاحبان قدرت سیاسی همواره در مقابل انبیا موضع گرفته و از جهل مردم سوءاستفاده می‌کردند (رجوی، ۱۳۵۸، ج ۸، صص. ۵۷-۵۶). از دیدگاه مجاهدین تحقق جامعه بی‌طبقه توحیدی، غایت ایدئولوژی اسلام است؛ بنابراین در گفتمان اسلام انقلابی مفاهیم مبارزه، تکامل، ارزش‌های اخلاقی و... در رابطه با آن مفصل‌بندی و معنا می‌یابند.

رابطه ارزش‌های اخلاقی و ساختار اقتصادی: از نظر مجاهدین مالکیت خصوصی و ساختار سرمایه‌داری به‌عنوان زیربنای اقتصادی، منشأ انحرافات اخلاقی و ناهنجاری‌های اجتماعی است. در جامعه سرمایه‌داری صاحبان ابزار تولید، غنی و توده مردم در فقر به سر می‌برند؛ و این فقر و اختلاف طبقاتی، منشأ انحرافات و ناهنجاری‌های اخلاقی است. «اگر مردم دزدی می‌کنند... همه علت زیربنایی دارد؛ و تمام این‌ها، روابط اجتماعی و فرهنگ اجتماع، روبنای جامعه هستند» (عسگری زاده، ۱۳۵۷، ص. ۸۵). بدون تغییر زیربنا، اصلاح ناهنجاری‌های اجتماعی و اخلاقی ممکن نیست و برای تغییر زیربنا باید جهاد نمود؛ چراکه زیربنا خودبه‌خود تغییر نمی‌کند (عسگری زاده، ۱۳۵۷، ص. ۱۱۹).

در باب تأثیرپذیری ایدئولوژی مجاهدین از مارکسیسم نظرات مختلفی ارائه شده است. مجتهدشستری در مورد گرایش فکری چپ اسلامی معتقد است که آن‌ها مستقیماً متأثر از مارکسیسم نبودند؛ بلکه از الهیات رهایی‌بخش مسیحی آمریکای لاتین تأثیر پذیرفته بودند (مجتهدشستری، ۱۳۸۳، صص. ۲۲۱-۲۲۰).

در مقابل، از نظر بسیاری از پژوهشگران، مجاهدین در تفسیر خود از مفاهیم مذهبی، تحت تأثیر اصول مارکسیسم قرار داشتند (آبراهامیان، ۱۳۸۶، ص. ۱۱۵). به تعبیر حمید عنایت، در متون ایدئولوژیک مجاهدین ماوراءالطبیعه زدایی یا خلع قداست^۱ از مفاهیم قدسی و اصطلاحات قرآنی صورت گرفته بود (عنایت، ۱۳۸۰، ص. ۲۶۷). سازمان با پذیرش عقیده توحیدی و مقولات وحی و معاد، ضمن اعتقاد به قانون‌مند بودن حرکت جهان و مبارزه اجتماعی، چون نمی‌توانست از دل قرآن، چهارچوب فکری موردنیاز خود را استخراج نماید؛ و از سویی نسبت به مارکسیسم، به‌عنوان ایدئولوژی انقلابی شیفتگی داشت، مارکسیسم را - منهای بُعد آنتیستی آن - علم مبارزه می‌دانست و نیازمندی‌های خود را از آثار مارکسیستی اخذ می‌کرد (جمعی از پژوهشگران، ۱۳۸۹، ج ۱، ص. ۳۳۷).

از دیدگاه بسیاری از منتقدان سازمان، نگرش مجاهدین در زمینه رابطه ارزش‌های اخلاقی و ساختار اقتصادی و تکامل، تحت تأثیر اندیشه مارکسیستی است. جایگاه محوری مبارزه سیاسی و رابطه توحید عقیدتی و اجتماعی نیز در همین چهارچوب قرار دارد. به‌طورکلی

مجاهدین جهت ارائه تفسیری انقلابی از اسلام، مفهوم توحید را با مفاهیم برابری اجتماعی و عدالت اقتصادی مفصل‌بندی نموده و معنایی چند وجهی-هستی‌شناختی، اجتماعی و اقتصادی- به آن دادند. از این منظر، توحید در هستی با توحید در جامعه در یک زنجیره هم‌ارزی قرار گرفتند؛ بنابراین در گفتمان مجاهدین، میان ماده و معنویت انفکاک وجود ندارد. مجاهدین با واسازی معنایی که به این مفاهیم در گفتمان اسلام فقاهتی داده شده بود؛ به آن‌ها معنایی انقلابی داده و در مقابل، معنای مندرج در گفتمان اسلام فقاهتی را غیرانقلابی و در خدمت منافع طبقات فرادست و مغایر معنای حقیقی توحید و مدافع شرک اجتماعی معرفی نمودند.

پس از پیروزی انقلاب، مجاهدین نتوانستند در برابر هژمونی گفتمان اسلام سیاسی-فقاهتی مقاومت کنند. از نظر برخی پژوهشگران، در جامعه‌ای که روحانیون حق انحصاری تفسیر دین را در اختیار دارند، کوشش چنین سازمان‌هایی برای ارائه گفتمان دینی متفاوت، همواره به کفر و التقاط متهم گردیده (حسینی زاده، ۱۳۹۵، ص. ۲۷۸) و طرد می‌گردد. در مقابل، مجاهدین نیز تفسیر روحانیون حاکم را ضد آرمان‌های اسلام و انقلاب می‌دانستند (مجاهدین خلق ایران، ۱۲ آبان ۱۳۵۸، ص. ۷).

گفتمان اسلام سیاسی - فقاهتی

گفتمان اسلام سیاسی - فقاهتی مبتنی بر محوریت ولایت فقیه و روحانیت - به‌عنوان مفسران اصلی شریعت - است. مفاهیمی چون ولایت فقیه، ضرورت اجرای احکام اسلامی و اسلامی کردن جامعه در این گفتمان برجسته هستند. در ادامه مهم‌ترین مؤلفه‌های این گفتمان تبیین می‌گردد.

ولایت فقیه: ولایت فقیه دال مرکزی گفتمان اسلام سیاسی - فقاهتی است. در مکتب تشیع ایمان و عبادات افراد بدون پذیرش ولایت امام معصوم معنا ندارد. پیشوایی ایدئولوژیکی و هدایت تکاملی جامعه نیز بر محور امام محقق می‌گردد. از سوی دیگر، از دیدگاه گفتمان اسلام سیاسی - فقاهتی، همان‌گونه که امامت استمرار نبوت است، ولایت فقها نیز استمرار اصل امامت است؛ بنابراین مردم وظیفه دارند در تمام شئون دینی و سیاسی به فقها مراجعه نمایند. همچنین برای آنکه جامعه در مسیر صحیح اسلامی قرار گیرد، تشکیل حکومت

اسلامی بر مبنای ولایت فقیه ضروری است (بهشتی، ۱۳۹۰، ص. ۲۸۳). نقش ولایت فقیه در عینیت یافتن ارزش‌های اسلامی در جامعه، از مسائل بنیادین در نظام اجتماعی اسلام است. از دیدگاه این گفتمان، ولی فقیه دارای همه اختیارات امام بوده و اطاعت از ولی فقیه همانند اطاعت از امام معصوم^(ع) است و هر کس از حکم ولی فقیه سرپیچی نماید مانند این است که حکم امام معصوم را رد کرده و رد حکم امام معصوم در حد کفر و خروج از اسلام است. «همه افراد و احزاب و سازمان‌های مسلمان و متعهد، وظیفه دارند از رهبری، مستقیماً کسب تکلیف کنند و طبق دستور ولی امر، عمل نمایند» (حزب جمهوری اسلامی، ۱۳۶۳، ص. ۲۱). بدین ترتیب همه شئون و مفاهیم عبادی و سیاسی، معنای حقیقی خود را در مفصل‌بندی با ولایت، کسب می‌نمایند. هر امری که از رابطه مفصل‌بندی با ولایت فقیه خارج شود، از مشروعیت ساقط گردیده و به‌مثابه انحراف، کفر و طاغوت شناخته می‌شود. از سوی دیگر، با توجه به جایگاه ولایت فقیه - به‌عنوان حامل حقیقت دین و مجری آن - هر گفتمانی که دال مرکزی این گفتمان - ولایت فقیه - را مورد واسازی قرار دهد، در جایگاه دشمن شناسایی می‌گردد.

رابطه دین و حکومت: اسلام دینی است که در آن سیاست و دیانت کاملاً با هم مرتبط هستند و قلمرو اسلام همه شئون بشری و روابط اجتماعی و سیاسی را شامل می‌گردد. جامعه اسلامی جامعه‌ای است که در آن ارزش‌ها و قوانین اسلام بر همه روابط اجتماعی حاکم باشد و همه قوانین مدنی، جزایی و... بر پایه موازین اسلامی باشد (حزب جمهوری اسلامی، ۱۳۶۳، ص. ۲۲). بدین‌سان از منظر این گفتمان، همه ابعاد جامعه و مفاهیم اجتماعی، فرهنگی و... در مفصل‌بندی با دال مذهب معنا و جهت می‌یابند.

حدود آزادی، دموکراسی و حقوق بشر: حاملان این گفتمان، دال آزادی که در گفتمان فراگیر انقلاب قرار داشته و در خرده گفتمان‌های دیگر (لیبرالی و...) معنای اومانیستی به خود پذیرفته بود، در گفتمان خود، در مفصل‌بندی با دال مذهب، معنایی مقید به شرع بخشیدند؛ بنابراین آزادی که در گفتمان لیبرالی در ارتباط با خواست و اراده خود بنیاد انسان مفصل‌بندی می‌گردد؛ به‌عنوان آزادی نفس اماره معنا گردیده و در این گفتمان جایگاهی ندارد؛ بلکه آزادی در ارتباط با اوامر خداوند معنا می‌یابد. مردمی بودن حکومت نیز در پرتو مکتبی بودن آن تأمین می‌گردد؛ همچنین تمایلات مردم با مصلحت

آن‌ها و دیدگاه‌های مکتب همسو می‌شود؛ لذا رعایت تمنیات مردم نباید به قیمت فدا کردن مصالح معنوی و متعالی تمام شود (حزب جمهوری اسلامی، ۱۳۶۳، ص. ۲۷). بدین ترتیب در این گفتمان بر مقید بودن آزادی، دموکراسی و حقوق بشر به چهارچوب احکام دینی تأکید می‌گردد. از دیدگاه این گفتمان اصولاً هدف انقلاب اسلامی ایجاد حکومت اسلامی خالص به شیوه‌ای کاملاً ضد لیبرالی بوده است (بشیری، ۱۳۸۲، ص. ۴۳).

اجرای احکام و حدود اسلامی: در عرصه اجتماعی و قضایی تحقق ارزش‌های اسلامی و اجرای احکام شرعی مهم‌ترین دغدغه این گفتمان است. بر این مبنا، جامعه‌ای که همه افرادش مسلمانند و به وظایف فردی اسلامی خود عمل می‌کنند؛ ولی قوانین حاکم بر روابط اجتماعی، اسلامی نیست، جامعه اسلامی تلقی نمی‌گردد و به عکس جامعه‌ای که همه افرادش مسلمان نیستند و برخی از آن‌ها یهودی، زرتشتی، یا مسلمان سست عقیده‌اند که به همه وظایف فردی خود عمل نمی‌کنند؛ ولی ارزش‌ها و مقررات حاکم بر روابط اجتماعی آن‌ها ارزش‌ها و مقررات اسلامی است، جامعه‌ای است اسلامی (حزب جمهوری اسلامی، ۱۳۶۳، صص. ۲۳-۲۲). بدین سان این گفتمان به دنبال بازسازی اسلامی جامعه و ایجاد فضایی بود که در آن حداقل، ظواهر شرعی رعایت شود؛ بنابراین دل‌مشغولی حکومت، کنترل و نظارت بر رفتار افراد جامعه بوده است (کدی، ۱۳۸۳، ص. ۴۳). در این راستا، نمایندگان این گفتمان با بهره‌گیری از ابزارهای گفتمانی زبانی (تبلیغات مذهبی و...) و غیرزبانی (تعزیر و...) در پی تثبیت این گفتمان بوده و در برخورد با کسانی که در مقابل اجرای احکام شرعی مقاومت می‌نمودند با استفاده از نهادهای قدرت، به مداخله هژمونیک توسل می‌جستند.

حزب جمهوری اسلامی، مهم‌ترین حزب نماینده این گفتمان و طرف اصلی منازعه با نیروهایی چون سازمان مجاهدین، دولت لیبرال بازرگان و بنی صدر بود. این حزب با اتکا به پایگاه روحانیت در میان توده‌ها و بهره‌گرفتن از شعائر مذهبی و نهادهای انقلابی، در بسیج مردمی، موفقیت‌های مهمی به دست آورد و دیگر نیروهای سیاسی را به حاشیه راند (حسینی زاده، ۱۳۸۶، ص. ۲۷۶). حزب تأکید می‌نمود عناصر ضدانقلاب تلاش می‌نمایند در رأس انقلاب قرار گیرند؛ بنابراین نیروهای اصیل انقلابی باید با سازمان‌دهی خود، مانع پیشرفت توطئه‌های ضدانقلاب شوند و در صورت تشخیص ضرورت، با دشمنان انقلاب به

مقابله نظامی برخیزند. از نظر اعضای حزب، اگر این حزب نبود، ابتکار بسیاری از کارها به دست نیروهای سیاسی مخالف نظام جمهوری اسلامی می افتاد و آن‌ها به نفع خودشان از فرصت‌ها استفاده می کردند (حزب جمهوری اسلامی، ۲۵ بهمن ۱۳۶۳، ص. ۱۲).

تضادهای گفتمان‌های اسلام سیاسی - فقهاتی و اسلام انقلابی سازمان مجاهدین

جامعه بی طبقه توحیدی: در مذاکرات مجلس خبرگان بررسی قانون اساسی، برخی روحانیون با ذکر مفهوم «توحیدی» به عنوان ماهیت نظام جمهوری اسلامی مخالفت نمودند؛ چراکه از نظر آنان نظام «توحیدی» شعاری است که به جامعه بی طبقه کمونیستی اشاره می نماید (حائری یزدی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص. ۲۱۴). مجاهدین در نقد دیدگاه خبرگان تأکید نمودند جامعه بی طبقه توحیدی هدف ایدئولوژی اسلامی است؛ بنابراین «خبرگانی که به حذف نظام توحیدی رأی دادند، بر ضد هدف و جهت جنبش خون‌بار خلق و شهدای والامقام آن موضع گرفتند... رد نظام توحیدی راه را بر سلطهٔ مجدد امپریالیسم هموار خواهد کرد» (مجاهدین خلق ایران، ۱۲ آبان ۱۳۵۸، ص. ۷). از نظر مجاهدین بسیاری از روحانیون تفسیری از اسلام ارائه می نمایند که مدافع استثمار و نظام طبقاتی است؛ بنابراین با اسلام اصیل و انقلابی در تضاد قرار دارد: «اصل دعوا بر سر دو نوع اسلام است، یکی اسلام طبقاتی، اسلامی که از استثمار دفاع می کند؛ و یکی اسلام ناب که ضد طبقات و ضد بهره کشی است» (رجوی، ۱۳۵۸، ج ۹، ص. ۱۶). این مسئله یکی از عوامل زمینه ساز مهم تقابل دو گفتمان بود. چنانکه حسن توانایان فرد، تأکید می نماید تضاد میان دیدگاه ضد سرمایه داری مجاهدین و گرایش شبه سرمایه داری نیروهای حاکم، زمینه ساز درگیری آنان بود (توانایان فرد، ۱۳۸۴، ص. ۱۰۵).

ولایت فقیه: یکی از مفاهیم اساسی در گفتمان اسلام سیاسی - فقهاتی ولایت فقیه است. از نظر حاملان این گفتمان برای آنکه جامعه در مسیر اسلامی قرار گیرد رهبری و ولایت فقیه بر جامعه ضروری است (بهشتی، ۱۳۹۰، ص. ۲۸۳). مجاهدین در نقد ولایت فقیه چند مسئله را مطرح نمودند:

۱. در اسلام برخلاف ادیان دیگر، قشر خاصی مانند موبد و روحانی وجود ندارد؛
۲. فقیه به معنای واقعی، به کسی اطلاق می گردد که با اشراف بر جهان بینی توحیدی

اسلام، اصول مکتب اسلام را در زمان خود پیاده می‌نماید. این امر مستلزم داشتن آگاهی‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و روانشناسی است که بسیاری از مدعیان فقاقت فاقد این شرایط هستند؛

۳. در اسلام میان ولایت و حکومت و به عبارت دیگر، شکل اداره جامعه که شورایی است، تفاوت وجود دارد، همانند تفاوت حزب و دولت؛

۴. امکان گرایش ولایت‌فقیه به استبداد (مجاهد، ۳۰ مهر ۱۳۵۸، صص ۲-۱). از نظر مجاهدین دالی تحت عنوان «روحانی» در گفتمان اسلامی وجود ندارد تا کسانی به عنوان مدلول آن برای خود جایگاه ویژه‌ای در این گفتمان قائل شده و دال‌های دیگر را در نسبت با خود تعریف نمایند. بدین ترتیب مجاهدین دال مرکزی گفتمان اسلام سیاسی - فقهاتی - ولایت‌فقیه و روحانیت - را مورد نقد و واسازی قرار دادند. بهشتی، در پاسخ به این نقدها می‌گوید: «من تعجب می‌کنم عده‌ای می‌گویند از این قانون اساسی بوی دیکتاتوری می‌آید، آن هم دیکتاتوری آخوندها!... مردم ما در مجموع آگاهانه و هوشیارانه عمل کردند. مگر با چنین مردمی ممکن است... صدای پای فاشیسم بیاید؟» (بهشتی، ۱۳۹۴، ص. ۵۵)؛ و در باب ضرورت ولایت‌فقیه تأکید می‌نماید برای اطمینان از اینکه نحوه اداره کشور مطابق ارزش‌های اصیل اسلامی باشد «باید فقیه در جامعه هم رهبری فقهاتی کند و هم رهبری ولایتی» (بهشتی ۱۳۹۰، ص. ۲۸۳). از سوی دیگر، هرچند واژه روحانی در فرهنگ اسلام ذکر نشده و واژه‌های عالم یا محدث آمده؛ اما از دیرباز علمای اسلام به عنوان «روحانیون» شناخته می‌شوند و در نقش یک نهاد ضد خودکامگی و پناه مردم، از مکانت خاصی برخوردارند (حزب جمهوری اسلامی، ۱۳۶۳، ص. ۳۱) روحانیت با نقش مردمی و مکتبی‌ای که دارد عامل حرکت اصیل اسلامی توده‌ها و پاسداری صمیمانه از ارزش‌هاست (حزب جمهوری اسلامی، ۱۳۶۳، ص. ۲۱). بدین ترتیب تلاش شد با برجسته‌سازی نقش تاریخی و اجتماعی روحانیت و نیز هم‌ارزی معنای روحانی و محدث و عالم، دال روحانیت تثبیت گردد.

قانون اساسی: سازمان مجاهدین با اظهار این امر که قانون اساسی مصوب مجلس خبرگان قانون اساسی، فاقد حداقل خواسته‌های آنان مانند محدود نمودن مالکیت مطابق دیدگاه توحیدی اسلام، اداره امور کشور از طریق شورا در همه سطوح، تضمین آزادی همه گرایش‌ها و... است، تأکید نمودند چنانچه این اصول رعایت نگردد، از دادن رأی مثبت به

آن معذورند (مجاهدین خلق ایران، ۲۸ آبان ۱۳۵۸، ص. ۱). از دیدگاه آنان قانون اساسی مصوب خیرگان، ریشه در نگرش ارتجاعی خبرگان به اسلام دارد (مجاهدین خلق ایران، ۱۲ آبان ۱۳۵۸، ص. ۷). در مقابل این انتقادات، تدوین کنندگان قانون اساسی تأکید نمودند این قانون مبتنی بر اصول و ضوابط اسلامی است؛ بنابراین علت مخالفت مجاهدین با قانون اساسی آن است که «تعالیم مهم‌شان که نتیجه التقاط اسلام و مارکسیسم است در آن گنجانده نشده است» (سازمان پاسدار دستاوردهای انقلاب اسلامی، ۱۳۵۸، ص. ۲۲).

بنابراین از دیدگاه گفتمان اسلام فقهاتی، انتقادات و خواست‌های مجاهدین حاصل مفصل‌بندی مفاهیم اسلامی و مارکسیستی و بنابراین انحرافی بوده و فاقد وجهت و مشروعیت دینی است. هاشمی رفسنجانی نیز در پاسخ به نقدها در باب عدم توجه به اداره کشور به شکل شورایی در قانون اساسی، تصریح می‌نماید: «این نظام همان نظام شورایی است»؛ و تأکید می‌نماید: «ما نمی‌خواهیم یک فقیه در کارهای اجرایی و در همه امور حضور داشته باشد؛ بلکه فقیه ناظری است بر جامعه که نظام شورایی خوب اجرا شود» (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۳، ص. ۳۹۲).

مبارزه سیاسی: از دیگر نقاط تضاد دو گفتمان، جایگاه مبارزه سیاسی و نیز نحوه ارتباط با سایر نیروهای سیاسی بود. در گفتمان اسلام انقلابی مجاهدین، مبارزه جایگاه مهمی در معنایابی مفاهیم دارد. از نظر مجاهدین معیار سنجش هر نیروی سیاسی در اسلام، عمل اجتماعی است؛ بنابراین هر نیرویی که در جهت مبارزه علیه استبداد و استثمار حرکت می‌نماید، به همان اندازه که مترقی و انقلابی است، قابل احترام و تأیید است. از نظر آنان نادیده گرفتن مبارزات سایر ایدئولوژی‌ها و نیروهای سیاسی، به معنای روی گردانی از حق و پوشاندن حق است و در مکتب اسلام پوشاندن حق، کفر است: «جنبه‌های حقیقت‌جویانه و مواضع درست نیروهای انقلابی نظیر مارکسیست‌ها در خصوصیات ضد امپریالیستی... و ضد استثماری آنان تجلی می‌یابد» (مجاهدین خلق ایران، ۲۲ مرداد ۱۳۵۸، ص. ۶). آنان در تأیید دیدگاه خود به رویکرد تفسیری طالقانی، استناد می‌نمودند. از دیدگاه طالقانی ما مسلمانان در نفی استثمار و دفاع از آزادی با مارکسیست‌ها عقاید مشترکی داریم، آنچه ما قبول نداریم، اصالت ماده است؛ ما به اصالت خدا معتقدیم. آن قسمت از مارکسیسم که به نفی استثمار انسان از انسان می‌پردازد، جنبه حق آن است (مجاهدین خلق ایران، ۲۲ مرداد ۱۳۵۸،

ص. ۶). طالقانی در دیدار هیأت کوبایی، تأکید نمود: «هر انقلاب علیه استثمار، در هر جای دنیا که باشد از نظر ما یک انقلاب اسلامی است، چرا که روح تعالیم اسلامی در جهت رفع ظلم از همه انسان‌هاست» (مجاهدین خلق ایران، ۲۲ مرداد ۱۳۵۸، ص. ۱). از نظر مجاهدین این عالی‌ترین دفاع از ایدئولوژی اسلامی و بهترین نحوه برخورد یک مسلمان انقلابی با اندیشه دیگران است.

به نظر می‌رسد مبارزه سیاسی از چنان جایگاه محوری در گفتمان اسلام انقلابی مجاهدین برخوردار است که آن را یکی از معیارهای اساسی حق و باطل دانسته و حق و باطل را در مفصل‌بندی با آن تعریف می‌نمایند. این امر به دلیل توجه ویژه آنان به مسائل و معضلات اجتماعی و اقتصادی، نقش این عوامل در فلاح و فساد فرد و جامعه است. در گفتمان مجاهدین ارزش‌های اخلاقی - در کنار عوامل فرهنگی - در ارتباط ویژه با شرایط و ساختار اقتصادی مفصل‌بندی شده است. بدین ترتیب از نظر آنان برای محو فساد و انحرافات اخلاقی باید ساختار اقتصادی جامعه تغییر نموده و روابط استثماری و فقر ریشه کن گردد و این امر تنها از طریق مبارزه مسلحانه امکان‌پذیر است. این دیدگاه باعث می‌گردد که آنان خود را به نیروهای مارکسیست مبارز، نزدیک بدانند (بازرگانی، ۱۳۸۸، ص. ۵۲) که با هم جبهه حق را تشکیل می‌دهند؛ و از سوی دیگر، نسبت به برخی نیروهای مذهبی و روحانیون که در چهارچوب تعریف آنان از مبارزه قرار نمی‌گرفتند، احساس بیگانگی یا دشمنی نمایند. مرتضی مطهری در نقد دیدگاه نیروهای سیاسی‌ای که جایگاه محوری برای مبارزه قائل هستند تأکید می‌کند عده‌ای میان دو مفهوم «انقلاب اسلامی» و «اسلام انقلابی» اشتباه می‌کنند. در انقلاب اسلامی، مبارزه، وسیله و هدف استقرار ارزش‌های اسلامی است؛ اما برای آنان، مبارزه هدف است و اسلام وسیله‌ای است برای مبارزه و انقلاب. اینکه انقلاب اسلامی یا اسلام انقلابی را صحیح بدانیم، باعث شکل‌گیری تفاسیر متضاد و متناقض از توحید، جامعه و تاریخ می‌گردد. واقعیت آن است که «اسلام نیامده برای مبارزه... اسلام آمده برای اینکه انسان را به سعادت برساند و یکی از وسایلی که در شرایط خاص از آن... استفاده می‌کند، مبارزه است» (مطهری، ۱۳۸۵، ص. ۹۳). تفکری که همه مفاهیم دینی را بر مبنای مبارزه تفسیر می‌نماید ناشی از ذهنیت کسانی است که بر این باور هستند که تاریخ و طبیعت حرکت دیالکتیکی دارد و همیشه جنگ اضداد برقرار است؛ بنابراین در همه جا

مبارزه، معیار حق و معیار اسلام می‌شود (مطهری، ۱۳۸۵، ص. ۹۳). بدین ترتیب مطهری با بازتعریف رابطه اسلام و انقلاب، مفصل‌بندی این دو مفهوم را در گفتمان اسلام انقلابی مجاهدین مورد و اساسی قرار داده و فاقد اعتبار دینی اعلام نمود.

رابطه زیربنا و روبنا: مطهری در نقد ایده تطابق پایگاه ایدئولوژیکی و اقتصادی تأکید می‌کند: «بسیاری فلسفه‌ها، اندیشه‌ها - چه رسد به ادیان و مذاهب - پیدا می‌شود که بر عصر و زمان خود، یا بر طبقه خود پیشی گرفته‌اند» (مطهری، ۱۳۸۱، ص. ۴۱۸). به باور آنان که تفسیر مارکسیستی از اسلام ارائه می‌کنند «استضعاف‌گری خاستگاه شرک و استضعاف‌شدگی خاستگاه توحید است» (مطهری، ۱۳۸۱، ص. ۴۲۴)؛ اما این بینش مطابق بینش قرآن نیست. در قرآن به مؤمنانی اشاره شده که از طبقه بالا برخاسته‌اند و علیه آن طبقه شوریده‌اند؛ موحدان و انقلاب‌گران همه از طبقه مستضعف نبوده‌اند (مطهری ۱۳۸۱، ص. ۴۳۵). این نگرش نیز که الزاماً راه اصلاح اندیشه و اخلاق افراد جامعه، تغییر ساختار اقتصادی است، مطابق نگرش اسلامی نیست: «پیامبران برخلاف مصلحان و یا مدعیان اصلاح بشری، از فکر و عقیده ... و تذکر به مبدأ و معاد آغاز می‌کنند» (مطهری، ۱۳۸۱، ص. ۴۳۹).

مجازات و حدود اسلامی: مجاهدین با اقدام فقها در جهت اجرای مجازات اسلامی مخالفت نمودند. از نظر آنان اجرای حدود در مورد افراد بزه‌کار، راه‌حل اساسی مبارزه با معضلات اجتماعی و انحرافات اخلاقی همچون اعتیاد، دزدی و ... نیست. از نظر آنان، کسانی که دچار این انحرافات هستند در واقع قربانی تبعیض و استثمار هستند. راه‌حل انقلابی این است که علل و زمینه‌های اجتماعی و اقتصادی انحرافات، مانند فقر و به‌طور کلی استثمار و فرهنگ طبقاتی فاسد، محو گردد؛ و درعین حال زمینه اصلاح و بازآموزی قربانیان فراهم آید (مجاهدین خلق ایران، ۲۸ آبان ۱۳۵۸، ص. ۱۲).

از نظر مجاهدین کسانی که به دنبال اجرای حدود هستند به زمینه‌های اجتماعی و اقتصادی انحرافات توجه ندارند:

مسائل و معضلات اجتماعی به نحوی ارگانیک در ارتباط با هم‌اند و امکان ندارد که بتوان مشکلات و مسائل اجتماعی را مجرد از دگرگونی عمیق و بنیادی روابط اقتصادی - اجتماعی حل کرد... فساد از بین نمی‌رود مگر با از بین رفتن فقر و بیکاری و فقر و بیکاری هم ریشه‌کن نمی‌شود

مگر با انهدام نظام سرمایه‌داری وابسته... مبارزه با ظواهر و عوارض فساد و اقدامات خشن... درباره آلودگان آن و... عوامل دسته چندم، چیزی نیست جز فراموش کردن علت‌ها و در افتادن با معلول‌ها (مجاهدین خلق ایران، ۲۴ اردیبهشت ۱۳۵۸، ص. ۷).

در مقابل، روحانیون بر ضرورت و وجوب اجرای حدود- همچون مجازات قصاص- تأکید نموده و آن‌ها را در قالب قوانین مدون درآوردند (کدی، ۱۳۸۳، ص. ۴۳). بدین ترتیب از دیدگاه مجاهدین، در گفتمان اسلام فقاهتی اجرای حدود، ابزار گفتمانی غیرزبانی است که با بهره‌گیری از آن، تلاش می‌شود جامعه، اسلامی و اخلاقی گردد، درحالی‌که در گفتمان مجاهدین راهبرد اخلاقی شدن جامعه، محور فرهنگ فاسد طبقاتی و تحول در ساختار اقتصادی و اجتماعی جامعه با توسل به ابزار مبارزه است.

بررسی تطبیقی مؤلفه‌های گفتمان اسلام انقلابی مجاهدین خلق و اسلام سیاسی- فقاهتی نیروهای درون حاکمیت نمایانگر آن است که مؤلفه‌های دو گفتمان نافی معنا و هویت یکدیگر بودند. طرفین، یکدیگر را در منتهی‌الیه بیگانگی با اسلام می‌دیدند. یکی تفسیری ارتجاعی و تابع منافع طبقاتی از اسلام ارائه می‌نمود و دیگری تفسیری التقاطی و مادی. بدین ترتیب هر یک، معانی مندرج در گفتمان مقابل را مورد واسازی قرار می‌دادند؛ و «دیگری» را به‌عنوان «دشمن» و تهدیدی برای هستی و هویت خویش و آرمان‌های انقلاب- بنا به تفسیر گفتمان خود- تلقی نموده و در پی طرد و نابودی آن بودند (شاهسوندی، ۱۳۸۵، ص. ۹۸). حسین بشیریه تأکید می‌کند در اکثر انقلاب‌ها، ایدئولوژی در نزد حاملان آن تقدس می‌یابد و هر کس در مقابل آن قرار گیرد از حد یک مخالف سیاسی فراتر رفته و به‌عنوان گناهکار و مرتد و دشمن اصلی انقلاب، به‌وسیله کسانی که خود را نگهبان و محافظ انقلاب می‌دانند، نابود می‌شود (بشیریه، ۱۳۷۹، ص. ۸۶)؛ بنابراین در روند رخدادهای پس از انقلاب، هر یک از دو گفتمان، دیگری را به‌عنوان دشمن و منشأ تهدید و تخاصم شناسایی نموده و درصدد مقابله با آن برآمد.

مسعود رجوی پس از پیروزی انقلاب در تبیین ایدئولوژی سازمان می‌گوید:

یک سازمان انقلابی... اگر به نیازهای تکاملی جامعه پاسخ می‌دهد... آن‌چنان رشد خواهد کرد که اجازه نخواهد داد سازمانی نظیر خودش ایجاد

شود... به این دلیل که اگر درست حرکت کند... بقیه سازمان‌هایی را که در همین خط هستند، در خودش تحلیل خواهد برد، با هم یکی شده و متحد می‌شوند... و اگر سازمانی غلط حرکت کند... نفی خواهد شد (رجوی، ۱۳۵۸، ج ۶، ص ۱۷).

از این سخن می‌توان نتیجه گرفت از دیدگاه مجاهدین، آنان نیرویی انقلابی و تکاملی بوده و باید در جایگاه رهبری انقلاب قرار گیرند و نیروهای دیگر، اگر به راستی انقلابی باشند باید با این سازمان متحد شوند؛ بنابراین اگر نیرویی در مقابل سازمان قرار گیرد، نیرویی ضدانقلابی است و باید طرد گردد.

سازمان مجاهدین خود را نوک پیکان تکامل اجتماعی می‌دانست که می‌تواند آرمان‌های حقیقی انقلاب را تحقق بخشد؛ لذا رهبری انقلاب حق آن‌هاست، حقی که به وسیلهٔ اپورتونیست‌ها (نیروها و روحانیون حاکم) سلب و موجب انحراف انقلاب شده است (بازرگانی، ۱۳۸۷؛ سلیمی نمین، ۱۳۸۵). از نظر مجاهدین، گفتمان روحانیون حاکم، با روح حقیقی اسلام بیگانه بوده و مانع تحقق آرمان‌های انقلاب اسلامی و موجب انحراف انقلاب است؛ بنابراین رویارویی میان آنان و نیروهای درون حاکمیت اجتناب‌ناپذیر بود. سعید شاهسوندی تأکید می‌نماید پس از پیروزی انقلاب این ایده در سازمان مطرح بود که آنان و نیروهای حاکم به دلیل ماهیت متضادشان سرانجام روزی با یکدیگر درگیر خواهند شد و تقابل آن‌ها آنتاگونیستی و قهرآمیز خواهد بود (شاهسوندی، ۱۳۸۵، ص ۹۸)، در نیروهای حاکم نیز چنین نگرشی وجود داشت «مسئله تنها این بود که کدام‌یک زودتر دست‌به‌کار شوند تا حتی المقدور حریف را غافلگیر کرده و ابتکار عمل را در دست گیرند» (بازرگانی، ۱۳۸۷، ص ۶۵).

درسوی دیگر، از دیدگاه حاملان گفتمان اسلام سیاسی - فقاهتی، روحانیت دارای حق انحصاری ولایت بر جامعه تلقی می‌گردد؛ بنابراین کسانی که حق ولایت و تفسیر آنان را مورد نفی قرار می‌دهند به‌عنوان دشمنان دین تلقی می‌شوند (بشیری، ۱۳۷۹، ص ۹۳). بدین گونه پس از پیروزی انقلاب، گفتمان اسلام فقاهتی، نیروهای سیاسی را به اصیل و غیر اصیل تقسیم نموده و به گفتمان‌های دیگر، از جمله لیبرال‌ها به‌عنوان دشمنان اسلام می‌نگریست (بشیری، ۱۳۸۲، ص ۴۰). همچنین چنانکه برخی افراد تأکید نموده‌اند پس از

پیروزی انقلاب، اجماعی نانوشته در نیروهای درون حاکمیت شکل گرفت که مجاهدین در مناصب کلیدی به کار گرفته نشوند (موسوی تبریزی، ۱۳۸۲، ص. ۳۳؛ سلیمی نمین، ۱۳۸۵، صص. ۱۰۴-۱۰۵)؛ چراکه دارای عقاید التقاطی و منافق بودند (سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی، ۱۳۵۹، ص. ۹). از دیدگاه آنان، مجاهدین مفاهیم اسلامی را در مفصل‌بندی با مفاهیم مارکسیستی از معنای حقیقی و قدسی، تهی ساخته بودند؛ لذا تفسیر آنان انحرافی و برای هستی و هویت انقلاب و جامعه اسلامی خطرناک و ویرانگر تلقی می‌گردید. آنان با شعار توحید، در پی مقابله با حکومت اسلامی و ولایت‌فقیه بودند (سازمان پاسدار دستاوردهای انقلاب اسلامی ۱۳۵۸، ص. ۱۸). مطهری تأکید می‌نماید: «کوچک‌ترین بدعت این‌ها، این است که به قول خودشان به خودکفایی رسیده‌اند و هر مقام روحانی و مرجع دینی را نفی می‌کنند... دیگر اینکه در عین اظهار وفاداری به اسلام، کارل مارکس لااقل در حد امام جعفر صادق (ع) نزد این‌ها مقدس و محترم است» (مطهری، ۱۳۷۲، ص. ۲۰).

بنا به آنچه گذشت، مجاهدین دال مرکزی اسلام سیاسی - فقهاتی - روحانیت و ولایت - را مورد نفی و واسازی قرار داده و خود را حاملان حقیقی اسلام و انقلاب می‌دانستند؛ از سوی دیگر، حاملان اسلام سیاسی - فقهاتی نیز گفتمان مجاهدین را تحت تأثیر مارکسیسم و امری التقاطی؛ و نفی روحانیت و ولایت‌ناپذیری آنان را انحرافی مهلک دانسته و مورد نفی قرار دادند؛ لذا حاملان هر گفتمان، دیگری را خطری برای هویت و بودن خویش - به‌عنوان اسلام حقیقی - می‌دانست؛ بنابراین تقابل میان آن دو اجتناب‌ناپذیر می‌نمود؛ بنابراین دهه اول انقلاب شاهد تقابل آنتاگونیستی گفتمان اسلام سیاسی - فقهاتی و سایر گفتمان‌های سیاسی بود که منجر به حاشیه رفتن سایر گفتمان‌ها شد (کدی، ۱۳۸۳، ص. ۱۷).

تقابل آنتاگونیستی سازمان مجاهدین و جمهوری اسلامی

سازمان مجاهدین پس از پیروزی انقلاب بر آن بودند تا هژمونی خود را برقرار نمایند. آنان در این راستا در سه مرحله، اقدامات قانونی، سیاسی و مسلحانه انجام دادند (فوزی، ۱۳۸۶، صص. ۹۱-۹۰). در مقابل، حاملان گفتمان اسلام سیاسی - فقهاتی درون حاکمیت نیز در راستای تحقق هژمونی خود و مقابله با مجاهدین اقدام نمودند که در نهایت، در عرصه سیاسی و اجتماعی به تقابل آنتاگونیستی میان آنان منجر گردید.

مجاهدین در مرحله اول، از روزهای آغازین پیروزی انقلاب، تلاش نمودند با ابزارهای گفتمانی زبانی مانند چاپ نشریه و... به تبیین گفتمان و گسترش پایگاه اجتماعی خود پرداخته و از این طریق، زمینه ورود خود را به ساختار قدرت، از طریق انتخابات فراهم نمایند؛ اما در ادامه اعلام نمودند با توجه به اقدامات حاملان گفتمان اسلام فقاهتی، نحوه برگزاری انتخابات را آزاد و دموکراتیک نمی دانند (مجاهدین خلق ایران، ۱۵ مرداد ۱۳۵۸، ص. ۱). آنان در انتخابات رأی به قانون اساسی، به دلیل آنکه قانون اساسی را فاقد اصول مورد تأیید خود می دانستند، به آن رأی ندادند. متعاقب آن، در انتخابات ریاست جمهوری، کاندیدای آنان به دلیل آنکه به قانون اساسی رأی نداده بودند، رد شد (امجد، ۱۳۸۰، ص. ۲۲۹). در اولین انتخابات مجلس شورای ملی پس از انقلاب نیز حزب جمهوری اسلامی اکثریت کرسی ها را به دست آورد. بدین ترتیب مجاهدین توانستند از طریق انتخابات وارد ساختار حاکمیت شوند. از سوی دیگر، ایدئولوژی آنان از سوی حاملان گفتمان اسلام فقاهتی به عنوان تفکری التقاطی مورد نقد قرار گرفته و آنان به عنوان منافق و کافر معرفی شدند (آبراهامیان، ۱۳۸۶، ص. ۲۶۳). بدین ترتیب مشروعیت آنان مورد نفی قرار گرفت.

مجاهدین در مرحله دوم تلاش نمودند از تضادهای درون حاکمیت (میان بنی صدر و حزب جمهوری اسلامی) بهره برده و با ائتلاف با بنی صدر در قدرت مؤثر واقع شوند. بنی صدر نیز که در نبرد قدرت با مخالفان خود به متحد نیاز داشت، روی به مجاهدین آورد. تا اواسط سال ۱۳۵۹ ارتباطی میان آنان وجود نداشت؛ اما از چند ماه پیش از عزل بنی صدر، ارتباط میان دفتر هماهنگی های ریاست جمهوری و مجاهدین برقرار گردید. در این مقطع آنان به طور فعال از بنی صدر حمایت می نمودند (آبراهامیان، ۱۳۸۶، ص. ۲۶۴).

در مرحله سوم، در اواخر خرداد ۱۳۶۰، مجاهدین دریافتند با عزل بنی صدر که مجاهدین آن را کودتای نیروهای مرتجع علیه انقلاب و مردم تلقی می نمودند، دیگر امکان کسب قدرت از طرق سیاسی مقدور نیست. در نهایت آنان، به دو نتیجه رسیدند: ۱. سازمان از محبوبیت کافی جهت ایجاد تعادلی در برابر روحانیون حاکم برخوردار است؛ ۲. روحانیون حاکم به آنان اجازه فعالیت به عنوان گروه مخالف مسالمت جو را نمی دهد (آبراهامیان، ۱۳۸۶، ص. ۲۶۱). در این مقطع، سازمان تلاش نمود به بسیج عمومی مردم در مقابل حکومت و بهره گیری از ابزارهای گفتمانی غیرزبانی (تظاهرات خیابانی و نبرد مسلحانه)، هژمونی

گفتمان اسلام سیاسی - فقاهتی را به چالش بکشد؛ اما - برخلاف برآورد سازمان - به دلیل اعتبار اجتماعی این گفتمان و بهره‌مندی آن از نهادهای قدرت و امکان مداخله هژمونیک از سوی آن، سازمان توان مقاومت در مقابل آن را نداشت. با تشدید درگیری نیروهای مجاهدین و نیروهای درون حاکمیت و حامیان آنان، تقابل مسلحانه، به شکلی گسترده آغاز گردید. در این مقطع مجاهدین به اقدامات مسلحانه دست زدند، نیروهای حاکم نیز با استفاده از نهادهای قدرت (کمیت، سپاه و دادستانی انقلاب) به مقابله با آن‌ها پرداختند؛ بنابراین تعداد زیادی از اعضای مجاهدین زندانی، تعزیر و اعدام شدند (فوران، ۱۳۹۲، ص. ۵۸۷).

نتیجه‌گیری

واکاوی گفتمان اسلام انقلابی مجاهدین نشانگر آن است که گفتمان آنان در تضاد با گفتمان اسلام سیاسی - فقاهتی نیروهای درون حاکمیت قرار داشت. سازمان مجاهدین بر مبنای تفسیر خود از مفاهیم اسلامی، حاملان گفتمان اسلام سیاسی - فقاهتی و روحانیون حاکم را به‌عنوان نیرویی ارتجاعی و غیرانقلابی؛ «بیگانه» با آرمان‌های اسلام و درنهایت، «دشمن» انقلاب تلقی نمود. از نظر مجاهدین، دشمن، انقلاب را غصب نموده و آنان به‌عنوان رهبران راستین انقلاب، باید دشمن را طرد نموده و رهبری انقلاب را به دست گرفته و آرمان حقیقی آن را محقق نمایند؛ بنابراین در مقابل روحانیون حاکم قرار گرفتند. از سوی دیگر، حاملان اسلام سیاسی - فقاهتی نیز حکومت را حق شرعی خود و خود را تنها نیروی اصیل اسلامی می‌دانستند و مجاهدین را به‌عنوان نیرویی التقاطی و «بیگانه» با اسلام تلقی نموده و درنهایت آنان را به‌عنوان منافق و «دشمن» اسلام و انقلاب دانسته و درصدد مقابله با آنان برآمدند؛ هنگامی که تقابل و دشمنی به حد نهای خود رسید، نبرد مسلحانه میان دو دشمن آغاز گردید.

حامی مالی: مقاله حامی مالی ندارد.

مشارکت نویسندگان: تمام نویسندگان در آماده‌سازی مقاله مشارکت داشته‌اند.

تعارض منافع: بنا بر اظهار نویسندگان در این مقاله هیچ‌گونه تعارض منافی وجود ندارد.

تعهد کپی‌رایت: طبق تعهد نویسندگان حق کپی‌رایت رعایت شده است.

منابع

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۴). ایران بین دو انقلاب. ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.
- آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۶). اسلام رادیکال - مجاهدین ایرانی. ترجمه فرهاد مهدوی، آلمان: نشر نیما.
- استمیل، جان (۱۳۷۷). درون انقلاب ایران. ترجمه منوچهر شجاعی، تهران: نشر رسا.
- امجد، محمد (۱۳۸۰). از دیکتاتوری سلطنتی تا دین‌سالاری. ترجمه حسین مفتخری، تهران: نشر باز.
- بازرگانی، بهمن (۱۳۸۷). ۳۰ خرداد ۶۰ و باطنی‌گری مجاهدین. چشم‌انداز ایران، ۵۲، ۶۳-۶۷.
- <https://cheshmandaziran.ir/wp-content/uploads/2023/04/52.pdf>
- بازرگانی، بهمن (۱۳۸۸). ۳۰ خرداد ۶۰؛ به حاشیه رفتن سازمان‌های چریکی. چشم‌انداز ایران، ۵۴، ۵۱-۵۷.
- <https://cheshmandaziran.ir/wp-content/uploads/2009/03/54.pdf>
- بشیریه، حسین (۱۳۷۹). خشونت و انقلاب. کالبدشکافی خشونت. به اهتمام مسعود سفیری، تهران: نشر نی.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۲). دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران (دور جمهوری اسلامی). تهران: نشر نگاه معاصر.
- بهشتی، سید محمد (۱۳۹۴). مبانی نظری قانون اساسی. تهران: انتشارات روزنه.
- بهشتی، سید محمد (۱۳۹۰). ولایت، رهبری، روحانیت. تهران: نشر بقعه.
- توانایان فرد، حسن (۱۳۸۴). ۳۰ خرداد ۶۰، تقابل میان اقتصاد سرمایه‌داری و سوسیالیستی.

چشم‌انداز ایران، ۳۴، صص ۱۰۱-۱۰۹. <https://cheshmandaziran.ir/wp-content/uploads/2023/04/34.pdf>

- جمعی از پژوهشگران (۱۳۸۹). سازمان مجاهدین خلق، پیدایی تا فرجام (۱۳۸۴-۱۳۴۴). تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی، (۳ جلدی).

- حائری یزدی، مرتضی (۱۳۶۴). صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی ج. ۱.۱. تهران: روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، (۴ جلدی).

- حزب جمهوری اسلامی (۱۳۶۳). مواضع ما. تهران: حزب جمهوری اسلامی.

- حزب جمهوری اسلامی (۲۵ بهمن ۱۳۶۳). عروة الوثقی. تهران: حزب جمهوری اسلامی، ۱۲۹.

- حسینی زاده، سید محمدعلی (۱۳۹۵). اسلام سیاسی در ایران. قم: انتشارات دانشگاه مفید.

- رجوی، مسعود (۱۳۵۸). تبیین جهان (قواعد و مفهوم تکامل): آموزش‌های ایدئولوژیک سازمان مجاهدین خلق ایران / سخنرانی مسعود رجوی. تهران: انتشارات سازمان مجاهدین خلق ایران.

- سازمان پاسدار دستاوردهای انقلاب اسلامی (۱۳۵۸). افشاگری درباره سازمان مجاهدین خلق پس از پیروزی انقلاب. تهران: سازمان پاسدار دستاوردهای انقلاب اسلامی.

- سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی (۱۳۵۹). افشای دو تحلیل درون‌گروهی از چریک‌های فدایی خلق و مجاهدین خلق. تهران: سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی.

- سادات، سید محمود و فتاحی، مریم (۱۴۰۱). عوامل جذب زنان به سازمان مجاهدین خلق ایران (۱۳۵۷-۱۳۶۰). پژوهشنامه متین، ۲۴ (۹۴)، ۱۰۷-۱۲۷.

[doi: 10.22034/MATIN.2021.300044.1923](https://doi.org/10.22034/MATIN.2021.300044.1923)

- سلیمی نمین، عباس (۱۳۸۵). ۳۰ خرداد ۶۰؛ روند سازمان؛ ستیز با انقلاب و امام.

چشم‌انداز ایران، ۳۸، ۹۶-۱۰۵. <https://cheshmandaziran.ir/wp-content/uploads/2023/04/38.pdf>

- شاهسوندی، سعید (۱۳۸۵). ۳۰ خرداد ۶۰؛ هزینه‌ای که هرگز تصور نمی‌شد. چشم‌انداز ایران، ۳۶، ۴۴-۵۶.

<https://cheshmandaziran.ir/wp-content/uploads/2023/04/36.pdf>

- عنایت، حمید (۱۳۸۰). اندیشه سیاسی در اسلام معاصر. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- عسگری زاده، محمود (۱۳۵۷). اقتصاد به زبان ساده. تهران: سازمان مجاهدین خلق.
- فوران، جان (۱۳۹۲). مقاومت شکننده. ترجمه احمد تدین، تهران: نشر رسا.
- فوزی، یحیی (۱۳۸۶). استراتژی و عملکرد سازمان مجاهدین خلق در برخورد با جمهوری اسلامی. پژوهشنامه متین، ۹ (۳۴ و ۳۵)، ۸۹-۱۱۲. [doi: 20.1001.1.24236462.1386.9.3435.5.9](https://doi.org/10.1001.1.24236462.1386.9.3435.5.9)
- فوکو، میشل (۱۳۹۲). اراده به دانستن. ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران: نشر نی.
- قدیانی، سعید؛ ابطحی، سید مصطفی و ازغندی، سید علیرضا (۱۴۰۰). نسبت سازمان منافقین با جمهوری اسلامی ایران. فصلنامه دولت پژوهی ایران معاصر، ۷ (۳)، ۹۱-۱۱۹. https://irsj.ihu.ac.ir/article_206933.html
- کدی، نیکی (۱۳۶۹). ریشه‌های انقلاب ایران. ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: نشر قلم.
- کدی، نیکی (۱۳۸۳). نتایج انقلاب ایران. ترجمه مهدی حقیقت‌خواه تهران، انتشارات ققنوس.
- لاکلاو، ارنستو و شانتال، موف (۱۳۹۳). هژمونی و استراتژی سوسیالیستی. ترجمه محمد رضایی، تهران: نشر ثالث.
- مجاهدین خلق ایران (۱۳۵۷). تکامل. تهران: مجاهدین خلق ایران.
- مجاهدین خلق ایران (۲۲ مهر ۱۳۵۸). مجاهد. شماره ۴.
- مجاهدین خلق ایران (۱۵ مرداد ۱۳۵۸). فوق‌العاده انتخابات مجلس بررسی قانون اساسی.
- مجاهدین خلق ایران (۳۰ مهر ۱۳۵۸). شماره ۷.
- مجاهدین خلق ایران (۱۲ آبان ۱۳۵۸). شماره ۹.
- مجاهدین خلق ایران (۲۸ آبان ۱۳۵۸). شماره ۱۱.
- مجاهدین خلق ایران (۲۴ اردیبهشت ۱۳۶۰). شماره ۱۲۰.

- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۳). تأملاتی در قرائت انسانی از دین. تهران: نشر طرح نو.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). ویژه‌نامه یادمان استاد شهید مطهری. روزنامه جهان اسلام.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۱). آینده انقلاب. تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵). درآمدی بر جهان‌بینی توحیدی. تهران: انتشارات صدرا.
- موسوی تبریزی، سید حسین (۱۳۸۲). سی خرداد ۶۰؛ فضا سازی و آشتی ناپذیری چشم‌انداز ایران، ۲۲، ۳۱-۴۶.
- <https://cheshmandaziran.ir/wp-content/uploads/2023/04/22.pdf>
- موف، شاتال (۱۳۹۸). درباره امرسیاسی. ترجمه جعفر محسنی دره بیدی، تهران: نشر شب‌خیز.
- میهن‌دوست، علی (۱۳۸۳). دفاعیات به همراه هدف آفرینش. تهران: نشر صمدیه.
- هاشمی رفسنجانی، اکبر (۱۳۸۳). انقلاب و پیروزی، کارنامه و خاطرات سال‌های ۱۳۵۷ و ۱۳۵۸. تهران: دفتر نشر معارف انقلاب.
- هال، استیوئرت (۱۳۹۳). معنا، فرهنگ و زندگی اجتماعی. ترجمه احمد گل محمدی، تهران: نشر نی.

- Abrahamian, Y. (2005). *Iran between two revolutions*. translated by Ahmad Golmohammadi and Mohammad Ebrahim Fatahi, Tehran: Ney Publishing. [In Persian]
- Abrahamian, Y. (2007). *Radical Islam - Iranian Mujahideen*. translated by Farhad Mahdavi, Germany: Nima Publishing. [In Persian]
- A group of researchers. (2010). *Peoplé's Mojahedin Organization, finding until the end (1965-2005)*. Tehran: Institute of Political Studies and Research, 3 volumes. [In Persian]
- Amjad, M. (2010). *From Royal Dictatorship to Theocracy*. translated by Hossein Muftakhri, Tehran: Baz Publishing House. [In Persian]
- Anderson, K. & Holoway, J. (2018). Discourse analysis as theory, method and epistemology. *Journal of Education Policy*, 35(2), 188-221. <https://doi.org/10.1080/02680939.2018.1552992>

- Bashiriyeh, H. (2000). *Violence and revolution: an autopsy of violence*. by Masoud Safiri, Tehran: Ney Publishing. [In Persian]
- Bashiriyeh, H. (2003). *An introduction to the political sociology of Iran (Islamic Republic period)*. Tehran: Negah Moasser publication. [In Persian]
- Bazargany, B. (2008). 20 June 1981 and the Esotericism of Mujahideen. *Cheshmandaz Iran*, 52, 63-67. <https://cheshmandaziran.ir/wp-content/uploads/2009/03/54.pdf>
- Bazargany, B. (2009). 20 June 1981; Marginalization of Guerrilla Organizations. *Cheshmandaz Iran*, 54, 51-57. <https://cheshmandaziran.ir/wp-content/uploads/2009/03/54.pdf>
- Beheshti, S. M. (2011). *Velayat, Leadership, Clergy*. Tehran: Boqeh Publishing. [In Persian]
- Beheshti, S. M. (2014). *Theoretical Foundations of the Constitution*. Tehran: Rozaneh Publications. [In Persian]
- Enayat, H. (2008). *Political thought in contemporary Islam*. translated by Bahauddin Khorramshahi, Tehran: Kharazmi. [In Persian]
- Foucault, Michel (2012). will to know Translated by Niko Sarkhosh and Afshin Jahandideh, Tehran: Ney Publishing.
- Fouzi, Y. (2007). Strategy and performance of the People's Mojahedin Organization in dealing with the Islamic Republic. *Matin Research Journal*, 9(34-35), 89-112. [doi:10.24236/462.1386.9.3435.5.9](https://doi.org/10.24236/462.1386.9.3435.5.9)
- Foran, J. (2012). *Fragile resistance*. translated by Ahmad Tadaun, Tehran: Rasa Publishing House. [In Persian]
- GHadyani, S. Abtahi, S. & Azghandi, S. A. R. (2021). The Relationship of the People's Hypocrites with the Islamic Republic of Iran. *State Studies of Contemporary Iran*, 7(3), 91-119. https://irsj.ihu.ac.ir/article_206933.html?lang=en.
- Haeri Yazdi, M. (1985). *Annotated report of the deliberations of the Parliament of the Final Review of the Constitution of the Islamic Republic of Iran*. Tehran: Public Relations of the Islamic Council, 4 volumes. [In Persian]

-
- Hall, S. (2013). *Meaning, culture and social life*. translated by Ahmed Golmohammadi, Tehran: Ney Publishing. [In Persian]
 - Hashemi Rafsanjani, A. (2004). *Revolution and victory, record and memories of the years 1357 and 1358*. Tehran: Revolution Education Publishing House. [In Persian]
 - Hosseinizadeh, S. M. A. (2015). *Political Islam in Iran*. Qom: Mofid University Press. [In Persian]
 - Islamic Republic Party. (1984). *Our Positions*. Tehran: Islamic Republic Party. [In Persian]
 - Islamic Republic Party. (13 February 1984). *Orvatol vosgha*, number 129, Islamic Republic Party.
 - Islamic Revolution Mujahideen Organization. (1979). *Disclosure of two intragroup analyzes of the people's loyalist guerrillas and the People's Mojahedin*. Tehran: Islamic Revolution Mojahedin Organization. [In Persian]
 - Keddie, Niki (1990). *The Roots of the Iranian Revolution*, translated by Abdol Rahim Toshet, Tehran: Qalam. [In Persian]
 - Keddie, Niki (2004). *The results of the Iranian revolution*. translated by Mahdi Haghighat Khah, Tehran, Qoqnoos Publishing House. [In Persian]
 - Laclau, E. & Mouffe, Ch. (2013). *Hegemony and socialist strategy*. translated by Mohammad Rezaei, Tehran: Saless publications. [In Persian]
 - Mihandoost, A. (2004). *Defenses along with the purpose of creation*. Tehran: Samadih Publishing. [In Persian]
 - Moff, Ch. (2018). *On The Political*. translated by Jafar Mohseni Dareh Bidi, Tehran: Shabkhiz Publishing House. [In Persian]
 - Mojtahed shabestari, M. (2013). *Thought on human reading of religion*. Tehran: Tarh-e no. [In Persian]
 - Motahari, M. (1993). Special letter in memory of Master Shahid Motahari, *Jahan Islam newspaper*.
 - Motahari, M. (2002). *The Future of the Revolution*. Qom: Sadra Publications.

[In Persian]

- Motahari, M. (2006). *An introduction to monotheistic worldview*. Sadra Publications. [In Persian]
- Mousavi Tabrizi, S. H. (2012). 20 June 1981; Spatialization and irreconcilability. *cheshmandaziran*, 22, 31-46. <https://cheshmandaziran.ir/wp-content/uploads/2023/04/22.pdf>
- Organization to guard the achievements of the Islamic Revolution. (1979). *Disclosure about the People's Mojahedin Organization after the victory of the revolution*. Tehran: Guardian Organization of Islamic Revolution Achievements. [In Persian]
- People's Mojahedin of Iran. (1978). *Evolution*. Tehran: People's Mojahedin of Iran. [In Persian]
- People's Mojahedin of Iran. (1979). *Mojahid*, 13 August 1979, No. 4, Tehran: People's Mojahedin of Iran.
- People's Mojahedin of Iran. (14 May 1981). No. 120.
- People's Mojahedin of Iran (15 August 1979). *Extraordinary election of the Constitutional Review Assembly*, Tehran: People's Mojahedin of Iran. [In Persian]
- People's Mojahedin of Iran. (22 October 1979). *Mojahid*. No. 7, People's Mojahedin of Iran.
- People's Mojahedin of Iran. (19 November 1979). No. 11.
- People's Mojahedin of Iran. (3 November 1979). No. 9.
- Rajavi, M. (1979). *Explanation of the world*. Tehran: Publications of the People's Mojahedin Organization of Iran. [In Persian].
- Sadat, S. M. & Fattahi, M. (2022). Factors Responsible for Women's Attraction to the People's Mojahedin Organization of Iran (1981-1988). *Matin Research Journal*, 24(94), 107-127. doi: 10.22034/matin.2021.300044.1923
- Salimi Namin, A. (2015). Organization process; Struggle with the Imam and the Revolution, *cheshmandaziran*, 38, 96-105. <https://cheshmandaziran.ir/>

[wp-content/uploads/2023/04/38.pdf](https://cheshmandaziran.ir/wp-content/uploads/2023/04/38.pdf)

- Shavsavandi, S. (2015). 20 June 1981; A cost that was never imagined. *cheshmandaziran*, 36, 44-56. <https://cheshmandaziran.ir/wp-content/uploads/2023/04/36.pdf>
- Soltani, A. A. (2008). *Power, discourse and language: Mechanisms of power flow in the Islamic Republic of Iran*. Tehran: Ney Publishing. [In Persian]
- Stempel, J. (1998). *Inside the Iranian Revolution*. translated by Manouchehr Shojaei, Tehran: Rasa Publishing House.
- Tavanayan Fard, H. (2004). 20 June 1981, confrontation between capitalist and socialist economy. *cheshmandaziran*, 34, 101-109. <https://cheshmandaziran.ir/wp-content/uploads/2023/04/34.pdf>

Matin Research Journal
Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution
Volume 26, Issue 103, Summer 2024

**Flaws in the Short Stay Ritual in Two Sites with Emphasis on Imam Khomeini's Approach
and Its Comparison with Sunni Schools**

Mohsen Esmaili¹

Doi:10.22034/matin.2022.282676.1876

Mohammad Qodraty²

Research Paper

Abstract

The main objective of this paper is to analyze and critically study the viewpoints of Imamiya jurists with emphasis on Imam Khomeini and Sunni jurists' approaches to the flaw in the short stay ritual in the two sites (Arafah and Mash'ar). The data was collected from library sources and analyzed through descriptive-analytical method. The findings of the research indicate that according to the Imamiya jurisprudence, if a purposeful flaw - minor or major - occurs regarding the intent, time, place and quality of the short stay ritual in the two sites, it will lead to invalidation of the short stay ritual as well as the invalidation of the Hajj pilgrimage. But, if the pilgrim has some acceptable excuses regarding some minor parts, it does not undermine the validity of the short stay ritual in the two sites. According to the Sunni jurisprudence, any intentional flaw in the short stay ritual in Arafah will invalidate the short stay ritual and consequently invalidates the Hajj pilgrimage. However, in the short stay ritual in Mash'ar, since it is not a pillar, purposeful or mistaken flaws would not invalidate the short stay ritual and therefore would not invalidate the hajj pilgrimage.

Keywords: Flaw, short stay, Arafah, Mash'ar, Imam Khomeini, Sunni Schools.

COPYRIGHTS

©2023 by the authors. Published by Research Institute of Imam Khomeini and the Islamic Revolution. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



1. Associate Professor, Faculty of Law and Political Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding Author) E-mail: esmaeil1344@ut.ac.ir

2. PhD Doctoral student of jurisprudence and fundamentals of Imam Khomeini's law and thought, Imam Khomeini (PBUH) and Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran. Email: mohamad.ghodrati1373@gmail.com

Matin Research Journal

Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution

Volume 26, Issue 103, Summer 2024

A Critical Study of Sheikh Sadeq Khalkhali's Measures While Handling the Kurdistan Crisis

Hamid Basiratmanesh¹
Rasoul Saber damirchi²

Doi: [10.22034/matin.2023.228224.167](https://doi.org/10.22034/matin.2023.228224.167)

Research Paper

Abstract

Shortly after the victory of the Islamic Revolution, the country witnessed the unfolding of many crises such as the emergence of counter-revolution and centrifugal crisis in some regions, including the Kurdish region, where, they grew rapidly and showed themselves in a violent form when the leadership of these currents fell into the hands of the Democratic and Komala parties, and, consequently due to the post-revolution conditions, significant parts of the Kurdish regions came under the control of the aforementioned parties in a short period of time. The dispatch of a goodwill delegation in August 1979 could not solve the problem peacefully. Therefore, military action was also put on the agenda. In judicial dimension, Sheikh Sadeq Khalkhali was sent to the Kurdish regions in late August 1979 as religious judge to play a role in confrontation with the counter-revolution and centrifugal forces. The main objective of this research is to study the degree of success of Khalkhali to participate in this confrontation and the extent to which he could prevent the crisis of centrifugal forces in the Kurdish regions. Descriptive-analytical method has been used and the necessary data has been collected from different sources. The findings of the research indicate that although Khalkhali's measures were a reaction to the counter-revolutionary measures, they did not have a decisive effect in preventing the crisis.

Keywords: Counter-revolution, Democratic Party, Komala Party, Kurdistan crisis, Sadeq Khalkhali.

COPYRIGHTS

©2023 by the authors. Published by Research Institute of Imam Khomeini and the Islamic Revolution. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



1. Assistant Professor, Department of History of Islamic Revolution, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran (Corresponding Author), E-mail: basirat1341@yahoo.com

2. PhD (History of Islamic Revolution), Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran, E mail: saberdamirchi@yahoo.com

Theological Foundations of Ethics in Imam Khomeini's Theoretical System

Faranak Bahmani¹

Doi:10.22034/matin.2023.411856.2192

Abstract

Research Paper


One of the most important tasks of theology is to answer religious queries and strengthen the religious beliefs of the faithful. Given the special status of ethics in the paradigm of Islam, the main objective of this paper is to answer one of the most frequently asked questions in the field of ethics, i.e., the origin and foundation of ethics. In answering this question, three ethical schools have been developed, namely, deontological, consequential, and virtue ethics. Explaining Imam Khomeini's theological viewpoints, as one of the internationally well-known theologians, in answering the above question, plays a crucial role in explanation of the Islamic foundations of ethics and ethical lifestyle. The present research is an attempt to explain the theological foundations of ethics in the theoretical system of Imam Khomeini. The research method used for this purpose is thematic analysis. In the first place, the theological foundations have been studied and extracted, and, then thematic analysis has been carried out through ethical approach. The findings of the research show that according to Imam Khomeini's viewpoints, the moral system of Islam is based on the three ethical schools, i.e., deontological, consequential and virtue ethics, while the evolutionary and legislative support of Islam of ethical lifestyle provides guarantee and meaningfulness to it. The findings also show that in order to have an ethical society, it is necessary to enrich the epistemological system of the individuals in the fields of theology, particularly the divine attributes, cosmology at the mundane and eschatological levels, anthropology as well as the explanation of the impacts of man's ethical behavior on his destiny.

Keywords: Ethics, theology, theological foundations, Imam Khomeini, thematic analysis

COPYRIGHTS

©2023 by the authors. Published by Research Institute of Imam Khomeini and the Islamic Revolution. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Yasuj University, Yasuj, Iran, Email: fbahmani@mail.yu.ac.ir  0000-0001-8178-2996

Matin Research Journal

Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution

Volume 26, Issue 103, Summer 2024

A Study of Self-Knowledge and Its Functions in Imam Khomeini's Viewpoint (A Qualitative Study Based on Grounded Theory)

Nahid Zeini Hassanvand¹

Doi: 10.22034/MATIN.2023.408837.21

Research Paper

Abstract

Self-knowledge and its functionality has always been the focus of the scholars of humanities, especially in the field of philosophy. The objective of this paper is to study Imam Khomeini's approach to the subject of self-knowledge and its functions. Grounded theory has been applied in this qualitative study. The statistical population included all sources such as books, lectures, texts and letters of Imam Khomeini. The statistical sample included a total of 62 texts collected through purposeful method from different sources produced by Imam Khomeini related to self-knowledge. From source 48 onwards, the content within the text was repetitive and the data reached theoretical saturation. The data were analyzed through textual analysis within the framework of a conceptual model including the Causal conditions (causes and opportunities); Pivotal factors; Strategies; Underlying factors; Interference factors, facilitators (backers) and inhibitors (barriers), and ultimately consequences (results of self-knowledge). The findings show that a lifestyle consistent with true knowledge of the message of revelation and the program of primordial nature, turn of attention from acquired knowledge to intuitive knowledge and self-purification lead to self-knowledge. As a result of establishing a connection between knowledge of the self and the knowledge of the Lord, the potential talents inherent in human primordial nature are actualized. Hence, the rational soul will be attained and all the powers of the soul, including imagination, anger and lust, will surrender to the sane reason and the prophets' messages and will turn to merciful armies, and eventually, the position of vicegerency of Allah and eternal happiness (felicity) will be achieved.

Keywords: Acquired knowledge, epistemology, Imam Khomeini, intuitive knowledge, philosophical, mystical, approach, self-knowledge, grounded theory.

COPYRIGHTS

©2023 by the authors. Published by Research Institute of Imam Khomeini and the Islamic Revolution. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



1. Assistant Professor, Department of Social Sciences, Faculty of Humanities, Ayatollah Boroujerdi University, Boroujerd, Iran (Corresponding Author), Email: N.Hasanvand@abru.ac.ir

Matin Research Journal
Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution
Volume 26, Issue 103, Summer 2024

A Critical Restudy of the Condition of “Religious Maturity Age” for a Person Who Is Commanded to Do Good and Prohibited from Doing Evil with Emphasis on Imam Khomeini’s Viewpoints

Hossein Soltanifard¹

Doi:10.22034/matin.2022.288325.1886

Javad Soltanifard²

Ahmad Mohammadi³

Research Paper

Abstract

One of the conditions mentioned for the person who is commanded to do good and is prohibited from doing evil is the condition of reaching the religious maturity age, which means whether a person who is commanded to do good and prohibited from doing evil must have reached the age of religious maturity or not. There are five theories about this issue. Imam Khomeini offers a new approach to this issue: Although a religiously immature person is commanded to do good and prohibited from doing evil - the Legislator never approves of doing evil or leaving good by anybody - this commanding the good and prohibiting the evil is not within the category of the religious decree of commanding the good and prohibiting the evil, rather it is because of the Legislator’s emphasis on doing or leaving certain acts. The data was collected from the texts on different approaches to this issue and their arguments were analyzed through descriptive-analytical method. The findings of the research show that firstly, the age of maturity is the condition for the person who is commanded to do the good and prohibited from doing evil. Secondly, the reasons for asking the religiously immature persons to do the good and avoid evil in some cases are just educational and not necessarily jurisprudential and in some other cases they are related to the encroachment upon the people’s rights that children are prohibited from doing it.

Keywords: Religious maturity age, person commanded to do good, Person prohibited from doing evil, person commanding the good, person prohibiting evil, Imam Khomeini.

COPYRIGHTS

©2023 by the authors. Published by Research Institute of Imam Khomeini and the Islamic Revolution. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



1. PhD Student Jurisprudence and fundamentals of Islamic law, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding Author), Email: hsn.soltanifard@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and private law, Shahid Motahari University, Tehran, Iran. E- mail:j.soltani.f@gmail.com

3. PhD Jurisprudence and fundamentals of Islamic law and Imam Khomeini’s thought, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran.

Received: 2022-01-24

Revised: 2022-10-23

Approved: 2023-10-30

Matin Research Journal

Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution

Volume 26, Issue 103, Summer 2024

An Analysis of the Antagonistic Confrontation between the People's Mojahedin Organization and the Islamic Republic of Iran

Ali Ashraf Nazari¹
Reza Nazarpour²

Doi: [10.22034/matin.2023.379702.2132](https://doi.org/10.22034/matin.2023.379702.2132)

Research Paper

Abstract

After the victory of the Islamic Revolution, the alliance among the revolutionary discourses broke apart. The producers of the political-jurisprudential discourse within the state and the revolutionary Islam of the People's Mojahedin Organization, each defined the basis and the goal of the revolution differently, and considered themselves the leader of the revolution and the other as an obstacle in the way of the achievement of its goals. These stances inevitably pitched them against each other. With the intensification of this confrontation, violence intensified as well. The antagonistic confrontation between the political forces and the government inflicted huge damages on the Iranian revolution that was in its early stages. The question of the present research is as follows: What were the reasons for the antagonistic confrontation between the government and People's Mojahedin Organization? In order to answer this question, Laclau and Mouffe's theory and method of discourse analysis have been employed. The findings of the research show that each of the discourses of jurisprudential-political Islam and the revolutionary Islam of the Mujahedin considered the "other" as an "alien" and "enemy" of the revolution and sought to reject and eliminate it. Thus, an armed conflict broke out between the two enemies.

Keywords: Antagonism, armed conflict, jurisprudential-political Islam, discourse, People's Mojahedin Organization

COPYRIGHTS

©2023 by the authors. Published by Research Institute of Imam Khomeini and the Islamic Revolution. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



1. Associate Professor, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, the University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding Author), Email: aashraf@ut.ac.ir

2. PhD Student (Political Philosophy), Faculty of Law and Political Science, the University of Tehran, Tehran, Iran, Email: reza.nazarpur@ut.ac.ir

Flaws in the Short Stay Ritual in Two Sites with Emphasis on Imam Khomeini's Approach and Its Comparison with Sunni Schools **1**

Mohsen Esmaili, Mohammad Qodrati

A Critical Study of Sheikh Sadeq Khalkhali's Measures While Handling the Kurdistan Crisis **25**

Hamid Basiratmanesh, Rasoul Saber damirchi

Theological Foundations of Ethics in Imam Khomeini's Theoretical System **49**

Faranak Bahmani

A Study of Self-Knowledge and Its Functions in Imam Khomeini's Viewpoint (A Qualitative Study Based on Grounded Theory) **79**

Nahid Zeini Hassanvand

A Critical Restudy of the Condition of "Religious Maturity Age" for a Person Who Is Commanded to Do Good and Prohibited from Doing Evil with Emphasis on Imam Khomeini's Viewpoints **97**

Hossein Soltanifard, Javad Soltanifard, Ahmad Mohammadi,

An Analysis of the Antagonistic Confrontation between the People's Mojahedin Organization and the Islamic Republic of Iran **121**

Ali Ashraf Nazari, Reza Nazarpour

English Abstracts of Essays **150**

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

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

Senior Editorial Board:

Habibi, Najaf-Qoli	Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Tehran University
Hazeri, Ali Mohammad	Associate Professor, Department of Sociology, Tarbiyat Modarres University
Mehrpour, Hossein	Professor, Department of Law, Shahid Beheshti University
Mohaqqeq Damad, Mostafa	Professor, Department of Law, Shahid Beheshti University
Moosavi Bojnourdi, 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, Fatemeh	Associate 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
Hassanzadeh, Ismail	Associate Professor, Department of History, Faculty of Literature, Al-Zahra University.
Morshidizad, Ali	Associate Professor, Department of Political Science and Islamic Revolution Studies, Shahid University.
Jose Cotillas Ferrer	Associate Professor of Persian Language and Iranian Culture, Department of Modern Languages Studies
Elena Dunaeva	Senior Research Fellow, Center of Iranian Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences
Marina S.Kameneva	Senior Research Fellow, Center of Iranian Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences

- **Executive Editor:** Hosseini Seyedeh Shahnaz
- **English Editor:** Moosavi Jashni Seyyed Sadreddin
- **Editor's:** Hosseini Seyedeh Shahnaz, Soleymani Azam
- **Layout:** Behrokh Yousef
- **Cover Designer:** Ghorbani Zahra
- **Address:** Iran, Tehran, Persian Gulf Highway, before the toll, Imam Khomeini's holy shrine, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution
- **Postal code:** 1815163111- **PO Box:** 18155/134
- **Fax:** 55235661
- **http:** mags.ri-khomeini.ac.ir
- **Tel:** 51085507
- **E-mail:** matin@ri-khomeini.ac.ir

□ 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 quarterly's contents has no legal prohibition provided the source is cited.