

آشنایی با

پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی

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

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

اهم وظایف پژوهشکده:

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

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

گروه‌های پژوهشی:

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

پذیرش دانشجو:

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

نشانی پژوهشکده: تهران: بزرگراه تهران - قم حرم مطهر حضرت امام خمینی (س)، ساختمان

پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی کدپستی: ۱۸۱۵۱۶۳۱۱۱ - صندوق پستی: ۱۸۱۵۵/۱۳۴



پژوهشنامه

سال بیست و چهارم / شماره نود و شش / پاییز ۱۴۰۱
فصلنامه علمی امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی

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

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

- **مدیر اجرایی:** سیده شهناز حسینی
- **مترجم:** سید صدرالدین موسوی
- **ویراستار:** سیده شهناز حسینی
- **حروفچین و صفحه‌آرا:** یوسف بهرخ
- **طراح جلد:** زهرا قربانی
- **لیتوگرافی، چاپ و صحافی:** مؤسسه چاپ و نشر عروج (تهران، خیابان انقلاب، مقابل دانشگاه تهران، شماره ۱۲۹۶، تلفن: ۶۶۴۰۴۸۷۳)
- **نشانی دفتر فصلنامه:** تهران، بزرگراه تهران - قم، حرم مطهر حضرت امام خمینی (س)، ساختمان پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی
- **کد پستی:** ۱۸۱۵۱۶۳۱۱۱ - صندوق پستی: ۱۸۱۵۵/۱۳۴
- **دورنویس:** ۵۵۲۳۵۶۶۱ **تلفن:** ۵۱۰۸۵۵۰۷
- **وب سایت اینترنتی:** mags.ri-khomeini.ac.ir **پست الکترونیکی:** matin@ri-khomeini.ac.ir
- **بهای تک شماره:** ۱۰۰۰۰ ریال
- مطالب مندرج در پژوهشنامه متین لزوماً بیانگر دیدگاه‌های پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی نیست.
- نقل مطالب این پژوهشنامه با ذکر مآخذ آزاد است.
- پژوهشنامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

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

فهرست مطالب

- ۱ بررسی جایگاه احکام تکلیفی در قانون مدنی و فقه معاملات
در پرتو آرای امام خمینی (ره)
حامد خویباری، پوریاراضی
- ۳۱ گستره صدور حکم حکومتی: مقارنه میان آرای امام خمینی (ره) و شهید صدر
مجید قربانعلی دولابی، مهلا ذوالفقاری کیان
- ۵۵ اندیشه‌های قرآنی انعکاس یافته در شعر امام خمینی (ره) بارویکرد بینامتنیت ضمنی
سیدحسین موسوی، شمس‌الحاجیه اردلانی، سیدجعفر حمیدی
- ۸۵ قاعده «الذاتی لایعلل» از دیدگاه امام خمینی (ره)
فاطمه موسوی بجنوردی
- ۱۰۳ مطالعه تطبیقی جایگاه حکمران در اندیشه شهاب‌الدین سهروردی و امام خمینی (ره)
سید صدرالدین موسوی جشنی، ناهید قمریان، مهرنوش خادمی
- ۱۳۱ مبانی فقهی و حقوقی حق اختراع بارویکردی به دیدگاه امام خمینی (ره)
ابوالفضل نصرآبادی
- ۱۶۰ چکیده مقالات به زبان انگلیسی



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

بررسی جایگاه احکام تکلیفی در قانون مدنی و فقه معاملات در پرتو آرای امام خمینی (س)^۱

حامد خویباری^۲

پوریا رضی^۳

مقاله پژوهشی

چکیده: علی‌رغم وجود مباحث گسترده فقهی راجع به جایگاه احکام تکلیفی در باب عقود، کتب اندیشمندان حقوقی و البته آرای نظام قضایی در این زمینه ساکت است. بی‌توجهی حقوق‌دانان به تفاوت احکام وضعی و تکلیفی، در بسیاری موارد موجب از بین رفتن مرز میان حقوق اموال و حقوق تعهدات شده است. برای مثال، برخی از حقوق‌دانان برای تعهد ناشی از شرط فعل قائل به مالیت شده یا آنکه تعهد به نفع ثالث را موجب حکم وضعی مدیونیت دانسته‌اند. به این ترتیب پرسش اصلی در پژوهش حاضر تمایز آثار احکام تکلیفی از احکام وضعی و جایگاه هرکدام در حقوق تعهدات است. شناسایی مصادیق احکام تکلیفی در قانون مدنی با توجه به آثار آن از جمله عدم مالکیت، عدم ایجاد دین و عدم توارث، می‌تواند در تفسیر مواد قانونی و همین‌طور آرای دستگاه قضایی مؤثر باشد. در مقاله حاضر با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و بر اساس منابع کتابخانه‌ای سعی شده است که جایگاه احکام تکلیفی در مواد مربوط به شرط فعل، تفسیر ماده ۹۵۹ قانون مدنی، غصب و ضمان عهده در پرتو آرای امام خمینی مورد بررسی قرار گیرد. تحلیل حکم تکلیفی نشان

1. DOI: 10.22034/MATIN.2023.203086.1523

DOR: 20.1001.1.24236462.1401.24.97.1.4

۲. دانش‌آموخته دکتری حقوق خصوصی دانشگاه اصفهان و مدرس واحد سیرجان، دانشگاه آزاد اسلامی، سیرجان، ایران.

E-mail: h.khubyari@gmail.com

۳. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد بندرعباس، دانشگاه آزاد اسلامی، بندرعباس، ایران. (نویسنده

E-mail: pooria.razi@gmail.com

مسئول)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۷/۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۹/۳

پژوهشنامه متین / سال بیست و چهارم / شماره نود و هفت / زمستان ۱۴۰۱ / صص ۲۹-۱

می دهد متعلق آن ابتدائاً فعل مکلف بوده و ممکن است موضوع آن فعل، مال یا انجام عملی باشد و بخش اخیر بستر طرح حکم وضعی در تعهدات است. شناخت آرای امام در این باب می تواند بستری مناسب جهت قاعده مند کردن ضمان عرفی بر مبنای ضمان عهده باشد.

کلیدواژه ها: احکام تکلیفی، ضمان عهده، شرط فعل، نفقه، غصب حق، تعهد به نفع ثالث.

مقدمه

در قانون مدنی ایران، به تبع فقه امامیه، علاقه اشخاص نسبت به اموال منحصر به دو نوع حق و مالکیت شده است (ماده ۲۹). حق در معنای عام خود شامل مالکیت (حق بر مملوکیات)، حکم (حق ابوت، حضانت یا ولایت برای حاکم) و حق به معنای خاص است. کسانی که حق را در برابر حکم استفاده می کنند؛ مقصودشان از حق، حکم وضعی بوده و از نگاه ایشان واژه حکم، ناظر به احکام تکلیفی است (فروغی ۱۳۹۱: ۸۵). به نظر می رسد ماده ۲۹ قانون مدنی در خصوص احکام وضعی اعم از مالکیت و حق مالی بوده و در استعمال حق، معنای خاص آن را اراده کرده است. برای مثال، حق انتفاع یا حق ارتفاق بیان کننده چگونگی رابطه ذی حق با مال است؛ همین طور حق تحجیر، حق شفعه و حق سرقفلی. حال پرسش اینجاست که اگر متعلق حق شخص، فعل دیگری باشد؛ آیا می توان رابطه ذی حق با فعل را حکم وضعی و مشمول ماده ۲۹ به حساب آورد؟ ماده ۲۱۴ قانون مدنی مورد معامله را اعم از مال یا عمل متعهد می داند. چنانچه به موجب قرارداد شخصی مطابق ماده ۷۶۸ قانون مدنی متعهد به انفاق به دیگری در مدت معین شود؛ قرارداد را باید موجب حکم تکلیفی دانست یا وضعی؟ علاوه بر تعهدات ناشی از قرارداد، حق بر فعل ممکن است در اثر الزامات خارج از قرارداد ایجاد شود. در ماده ۳۱۷ قانون مدنی رجوع مالک به غاصبی که مال در ید او نیست؛ بیانگر حق مالک بر فعل غاصب برای ستاندن مال از ذوالید و برگرداندن آن به مالک است. شبهه وضعی یا تکلیفی بودن حکم را می توان در مورد شرط فعل، شرط تعهد به نفع ثالث در ماده ۱۹۶، نکاح دختر باکره بدون اذن ولی، ضمان عهده، نفقه زوجه، غصب حق یا حتی تفسیر ماده ۹۵۹ مطرح کرد. شناسایی وضعی یا تکلیفی بودن

احکام تنها مفید فواید نظری نبوده و در عمل نیز استفاده‌های قابل توجهی دارد. برای مثال، چنانچه قراردادی را موجب حکم تکلیفی صرف بدانیم، با فوت متعهد تکلیف از بین رفته و برای متعهدله حقی در ترکه متوفی وجود نخواهد داشت. به علاوه، اگر شرط حقوقی را موجب حکم تکلیفی محض بدانیم، تخلف از آن صحیح و اگر واجد حکم وضعی بدانیم، تخلف از آن می‌تواند منجر به بطلان یا عدم نفوذ عمل حقوقی ثانوی باشد (آل‌بویه ۱۳۹۵: ۹). همچنین در حکم تکلیفی محض، مانند نذر فعل، حق مطالبه توسط متعهدله وجود نداشته و الزام متعهد تنها از باب امر به معروف و نهی از منکر ممکن است (خوبی ۱۳۶۸ ج ۷: ۳۶۷). در پاسخ به پرسش‌های فوق برخی جانب تکلیفی بودن و بعضی جانب وضعی بودن حکم را گرفته‌اند. امام خمینی از جمله کسانی است که در اغلب موارد طرفدار تکلیفی و وضعی بودن حکم به صورت توأمان است؛ البته ایشان حکم وضعی را به حق مطالبه مشروطه محدود کرده‌اند (ر. ک. به: امام خمینی ۱۴۲۱ ج ۵: ۳۲۷). همچنین در ادامه خواهیم دید که امام به این نظر بسنده نکرده و در برخی موارد، تکلیفی یا وضعی بودن حکم را تابع متعلق فعل قرار داده است. پذیرش این نظر می‌تواند گام بلندی در روشن شدن احکام تعهدات و به‌ویژه تفکیک حقوق اموال از حقوق تعهدات باشد.

علی‌رغم غنای مباحث فقهی در باب جایگاه احکام تکلیفی، اندیشمندان حقوقی در کتب مربوط به حقوق قراردادها از ارائه بحث تفصیلی در این مورد امتناع کرده‌اند. برای مثال، کاتوزیان با تفکیک مسئولیت از مدیونیت، تلویحاً به موضوع اشاره کرده (کاتوزیان ۱۳۹۱: ۶۴)؛ اما مستقیماً راجع به احکام تکلیفی موجود در قراردادها مطلبی ننوشته است. همچنین شهیدی در تفسیر ماده ۹۵۹ قانون مدنی حق را در معنای حکم لحاظ کرده است؛ اما از ماهیت این حکم و احکام راجع به آن سخنی به میان نیاورده است (شهیدی ۱۳۶۹: ۱۴۴). با این حال، محقق داماد در کتاب نظریه عمومی شروط و التزامات در حقوق اسلامی و در مباحث شرط فعل و البته وضعیت حقوقی تصرفات من علیه الخیار حکم تکلیفی را از وضعی تفکیک کرده و حکم هر کدام را مورد مطالعه قرار داده است (محقق داماد ۱۳۸۸: ۵۴۵-۵۵۳). ایشان تفکیک بین آثار این دو حکم و البته شناسایی منشأ جعل آن‌ها را از ارزشمندترین مباحث فلسفه حقوق اسلامی می‌داند. مباحثی که موجب تمایز نظام حقوقی ایران در زمینه تشکیل و آثار تعهدات از نظام‌های حقوقی غربی شده است (محقق داماد ۱۳۸۵: ۳۰).

۱. ماهیت حکم و اقسام آن

در اصطلاح فقه حکم عبارت است از ثبوت یا نفی نسبت و رابطه میان موضوع و محمول. بر این مبنا، اگر طریق اثبات و نفی، عقل باشد؛ حکم را عقلی و اگر شرع باشد آن را حکم شرعی می‌گویند (عباسی و نقیبی ۱۳۹۷: ۷۷). برخی از فقها حکم شرعی را «خطاب شرعی که به اقتضا یا تخییر به فعل مکلف تعلق گرفته» معنا کرده‌اند (نجفی ۱۹۸۱ ج ۱۷: ۳۶۱). منتقدین ایراداتی بر این نظر وارد دانسته‌اند؛ از جمله آنکه خطاب مترادف حکم نیست، بلکه کاشف از آن است و البته اینکه موضوع حکم شرعی همواره فعل نبوده، گاهی شخص و گاهی اشیاء مرتبط با اشخاص است (صدر ۱۴۰۶ ج ۱: ۶۱). برخی دیگر برای تحذیر از این ایراد قید «یا به وضع» را به تعریف اضافه کرده‌اند (مجاهد طباطبایی ۱۴۱۶: ۲۹۲)؛ که البته ایراد نخست در این تعریف نیز وجود دارد. امام خمینی با رفع ایرادات فوق، حکم شرعی را «قوانین صادرشده از طرف کسی که شأنیت قانون‌گذاری دارد» می‌دانند (امام خمینی ۱۳۸۵: ۶۶). در این تعریف، احکام شرعی اعم از احکام شرع مقدس و شارع عرفی بوده و همین گزاره مبنای طرح نظریه جدید دیگری در مورد حقیقت حکم شرعی شده است.

در میان آرای علمای علم اصول راجع به حقیقت حکم شرعی اضطراب زیادی به چشم می‌خورد. برخی از ایشان حکم شرعی را خطاب شارع، برخی اراده شارع و عده‌ای امر معجول و اعتباری دانسته‌اند (ر.ک. به: عباسی و نقیبی ۱۳۹۷). خطاب و اراده شارع دانستن حکم شرعی موجب خلط عالم تکوین و اعتبار بوده و به همین جهت برخی در نحوه جعل و انتزاع احکام، درگیر تقسیم‌بندی‌های نظری و قواعد غیر منعطف عالم تکوین شده‌اند. برای مثال، انتزاع حکم وضعی از تکلیفی یا جعل حکم وضعی به نحو استقلال را در موارد سببیت ممکن نمی‌دانند؛ چرا که مستلزم تقدم مسبب بر سبب بوده که در عالم تکوین امری محال تلقی می‌شود (آخوند خراسانی بی تا ج ۱: ۴۰۰). امام خمینی از جمله کسانی است که حکم را امری واقعی می‌پندارد و آن را امری اعتباری و جایگاه آن را عالم اعتبارات می‌داند (سبحانی تبریزی ۱۳۸۱ ج ۱: ۳۲۰). به این ترتیب، جعل حکم چه از ناحیه شارع مقدس باشد و چه از ناحیه قانون‌گذار، از امور قصدیه تلقی می‌شود. اعتباری دانستن احکام شرعی در شناخت احکام وضعی و تکلیفی - که اقسام حکم شرعی تلقی می‌شوند - همچنین تمیز آن‌ها از یکدیگر مفید خواهد بود. در دو بند آتی به اختصار احکام تکلیفی و وضعی را

تعریف کرده و سپس به آثار هرکدام از آنها اشاره خواهیم کرد.

۱-۱. حکم تکلیفی و وضعی

حکم تکلیفی حکمی است که به افعال مکلفین تعلق گرفته و مطابق نظر مشهور فقها به پنج قسم وجوب، حرمت، کراهت، استحباب و اباحه تقسیم می‌شود (صدر ۱۴۰۶ ج ۱: ۵۴؛ حکیم ۱۹۷۹: ۵۸). باوجوداین، برخی از اندیشمندان با توجه به مشقت بودن احکام تکلیفی و نبود الزام در حکم اباحه، این حکم را از اقسام احکام تکلیفی خارج می‌دانند (به نقل از حکیم ۱۹۷۹: ۶۵). برخلاف تعداد احکام تکلیفی که منحصر در موارد پنج‌گانه است؛ مشهور فقها احکام وضعی را هر حکم شرعی‌ای می‌دانند که مستقیماً به فعل مکلف تعلق نگرفته و به تعداد مشخص منحصر نشده است (مروج جزایری ۱۴۱۱ ج ۷: ۲۵۱؛ حکیم ۱۹۷۹: ۶۹). برخی جعل عنوان وضعی برای این احکام را از جهت موضوع بودن آنها برای احکام تکلیفی دانسته‌اند (مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی ۱۳۸۷ ج ۳: ۳۶۱). حکم وضعی را باید حکم ناظر به چگونگی وضعیت اشخاص با اشخاص یا اموال دانست. به این ترتیب، احکام اعتباری از قبیل مالکیت، نیابت، ضمانت، زوجیت و حق به معنای اخص را باید در زمره احکام وضعی تلقی کرد.

در قانون مدنی گاهی مواد واجد احکام وضعی و تکلیفی به صورت توأمان هستند؛ مانند ماده ۳۶۲ که حکم تکلیفی تعهد به تسلیم ناشی از حکم وضعی مالکیت است. در این قبیل موارد ممکن است؛ حکم وضعی یا تکلیفی از نظر مرتبه بر دیگری مقدم باشد. در مثال فوق حکم وضعی مالکیت بر حکم تکلیفی تسلیم مقدم بوده و در مواردی از قبیل تعهد به تملیک، حکم تکلیفی تملیک بر حکم وضعی حق مطالبه تقدم دارد (نعمت‌اللهی الف ۱۳۹۱: ۱۸۸). در برخی موارد تنها حکم تکلیفی (ماده ۱۱۹۶) و یا تنها حکم وضعی (اتلاف مال به وسیله صغیر بدون دارایی) وجود دارد. متعلق حکم وضعی اتلاف، ضمان و تأدیه دین است؛ بنابراین زیان‌دیده ابتدائاً با مال رابطه خواهد داشت؛ اما در انفاق اقارب، اقارب با انفاق، یعنی فعل منفق رابطه دارند و نه نفقه به معنای مال.

۲-۱. آثار احکام وضعی و تکلیفی

بر هر یک از احکام وضعی و تکلیفی آثار متعددی بار می‌شود. تفکیک و مقایسه این آثار به شناسایی بهتر آن‌ها کمک خواهد کرد؛ ۱. همان‌طور که گفته شد؛ احکام تکلیفی برخلاف احکام وضعی مستقیماً به افعال انسان تعلق می‌گیرند. ۲. احکام تکلیفی مستلزم عقوبت اخروی اند اما احکام وضعی تلازم مستقیم با عقاب ندارند (امامی خوانساری ۱۴۱۰: ۳۹۸). همین تفاوت موجب شده است تا وجود احکام تکلیفی به شرایط عامه تکلیف (بلوغ، عقل و قدرت) منوط باشد؛ اما همه احکام وضعی به همه این امور مشروط نیستند (تبریزی ۱۳۶۹: ۴۷۶). به علاوه، احکام وضعی تنها توسط ذی‌حق قابل مطالبه است؛ درحالی‌که عمل به احکام تکلیفی را هر شخص از باب امر به معروف می‌تواند مطالبه کند (نعمت‌اللهی الف ۱۳۸۹: ۲۶). ۳. تعداد احکام تکلیفی منحصر در پنج مورد است؛ اما احکام وضعی منحصر به تعداد خاص نیست. ۴. منشأ جعل و رفع احکام تکلیفی خداوند است؛ مگر در مواردی که رفع حکم را به افراد اجازه داده باشد؛ اما احکام وضعی را قانون‌گذار نیز می‌تواند اعتبار نماید (مکارم شیرازی و همکاران ۱۳۸۵ ج ۱: ۴۲۵). بسیاری از اسباب و شروط از این قبیل اند؛ مثلاً رسیدن به هجده سالگی برای الزام افراد به خدمت نظام وظیفه یا شرط رشد برای تصرف در امور مالی. ۵. احکام وضعی از قبیل مالکیت و حق مالی قابل اسقاط است؛ اما امکان اسقاط احکام تکلیفی وجود ندارد. در امکان اسقاط حق بین فقها تردید جدی‌ای وجود ندارد^۱ و این امر در قانون مدنی نیز تأیید شده است (مواد ۲۸۹، ۴۴۸ و ۸۸۲). تنها ایراد در بحث اسقاط و اعراض حق، آن است که اسقاط بر موضوع صادق است و نه رابطه؛ حال آنکه حق و مالکیت از جنس رابطه‌اند (قنوتی و همکاران ۱۳۹۲: ۶۹). در پاسخ باید گفت عموم و شمول سلطه مالک اقتضای سلطه بر رابطه را دارد (محقق داماد ۱۳۶۹: ۱۵) و اگر نداشت، انتقال رابطه (در عقود تملیکی یا عهده‌ای) نیز بی‌معنا می‌شد. در مقابل، امکان اسقاط احکام تکلیفی از قبیل ولایت یا حضانت وجود ندارد. نکته جالب توجه آن است که اگر حکم، تکلیفی محض باشد، نه تنها اسقاط آن از سوی مکلف ممکن نیست؛ بلکه اسقاط آن از

۱. در بیان فقها اصطلاحات «لکل ذی حق اسقاط حقه، الحق قابل للاسقاط و کل ما کان حق فهو قابل للاسقاط» شهرت دارد (روحانی ۱۴۱۸ ج ۵: ۲۷۸؛ نجفی خوانساری ۱۴۱۸ ج ۱: ۱۰۸).

جانب ذی نفع نیز اثری در تکلیف مکلف ندارد (سند ۱۴۲۸: ۵۲۳). به همین دلیل، برخی از اندیشمندان اسقاط مطالبه نفقه از سوی اقارب و همین طور اسقاط رجوع از هبه را ممکن نمی‌دانند (عبدی پور و جعفری خسروآبادی ۱۳۹۲: ۵۴؛ انصاری ۱۴۱۹ ج ۳: ۱۰۲). ۶. تعهدات ناشی از احکام تکلیفی صرف، برخلاف احکام وضعی به ترکه تعلق نمی‌گیرد (جعفری لنگرودی ۱۳۸۲: ۳۸۱). ۷. نیابت مربوط به عنصر تکلیفی تعهد در واجبات توصلی است و عناصر وضعی نیابت پذیر نیستند (نقیبی و شیخی نصرآبادی ۱۳۹۳: ۱۵۴؛ نعمت‌اللهی ۱۳۸۹: ۲۸). برای مثال، پرداخت دین توسط وکیل متعهد صحیح بوده، اما نیابت در مدیونیت بی‌معناست. ۸. تفاوت مهم دیگر احکام تکلیفی و وضعی در وضعیت قراردادها از حیث اثر است. صحت، فساد، نفوذ و عدم نفوذ از احکام وضعی هستند (فاضل لنگرانی ۱۳۸۱ ج ۵: ۴۵۶) و به‌این ترتیب، احکام تکلیفی شامل احکامی از قبیل عدم نفوذ نمی‌شوند. یکی از فقهای معاصر در این باره می‌گوید:

... ولی در زمان بعد از اجازه حکم می‌شود که از اول منتقل شده است و این دو حکم وضعی به ملکیت یک مال در یک زمان، از آنجا که خود حکم‌های وضعی در دو زمان هستند؛ اشکال ندارد و مصلحت در خود این دو اعتبار وضعی است و می‌خواهد آثاری را بر خود این حکم وضعی که متعدد و در دو زمان است - بار کند و در متعلق آن که واحد است؛ نیست. ولیکن در احکام تکلیفی، این معقول نیست و نمی‌شود؛ متعلق واحد در زمان واحد هم مصلحت غالبه داشته باشد و هم مفسده غالبه [نمی‌تواند متعلق دو حکم اباحه و وجوب قرار گیرد] (هاشمی شاهرودی ۱۳۹۳/۱۰/۱۵).
(<https://www.eshia.ir>)

به‌این ترتیب، هر چند می‌توان، مالکیت منافع مالی را امروز برای «الف» اعتبار کرد و بعداً شخص دیگری را مالک منافع همان روز شناخت؛ نمی‌توان عملی را «امروز» بر شخصی مباح و بعداً آن عمل را در آن روز بر او واجب دانست؛ بنابراین اگر عقدی ابتدئاً موجب حکم تکلیفی باشد، نمی‌تواند غیر نافذ باشد.

۳-۱. تحلیل احکام تکلیفی و وضعی بر مبنای ظرف عهده و ذمه

با توجه به آنچه گفته شد؛ چنانچه حکم در رابطه با فعل مکلفین یا رابطه اشخاص با اشخاص بوده؛ ذیل حقوق تعهدات و اگر در رابطه اشخاص با اموال باشد؛ در حقوق اموال بررسی خواهد شد. برای چگونگی تعلق این احکام به اشخاص، فقها و دانشمندان اسلامی دو مفهوم ذمه و عهده را اختراع کرده‌اند. برخی از فقها و حقوق دانان معتقدند ذمه جایگاه اموال کلی و از قبیل احکام وضعی بوده؛ اما عهده ظرف احکام تکلیفی و اعیان معین است (اصفهانی ۱۴۱۹ ج ۲: ۳۱۳؛ روحانی ۱۴۱۴ ج ۲۰: ۱۶۲). از همین رو خریداری که ذمه وی مشغول به مال کلی باشد را مدیون و فروشنده‌ای که مکلف به تسلیم عین معین است را متعهد می‌نامند. برخی دیگر اما با مضرّف عهده بودن اعیان معین مخالفت نموده و عالم خارج را ظرف اعیان معین دانسته‌اند (نعمت‌اللهی ۱۳۹۱: ۱۷۰؛ موسوی بجنوردی ۱۴۱۹ ج ۴: ۵۸). به این ترتیب، ذمه ظرف اموال کلی و عهده ظرف تعهدات تلقی می‌شود. ذکر این نکته لازم است که معتقدین به این نظر رابطه ذمه و عهده را عموم و خصوص من وجه خوانده‌اند، بعضی مدیونین را مکلف و بعضی مکلفین را مدیون می‌دانند (صدر ۱۳۷۹: ۶-۴). در این نظریه آنچه اهمیت دارد، مرتبه اشتغال است؛ بنابراین هر چند خریداری که باید ثمن را بپردازد، هم مدیون و هم متعهد است؛ اما به دلیل اشتغال اول ذمه، وی را مدیون می‌دانیم. قانون‌گذار در برخی مواد این تفکیک را رعایت نموده، ذمه را ظرف اموال کلی معرفی کرده است که البته با مرگ نیز از بین نمی‌رود (مواد ۳۰۰، ۶۹۸، ۷۳۰ و ۲۹۱ قانون مدنی).

امام خمینی برخلاف آثار ابتدایی خود (امام خمینی ۱۳۷۸: ۲۲۴) که عهده را ظرف احکام تکلیفی و ذمه را ظرف اموال کلی می‌دانستند؛ در آثار اخیرشان ذمه و عهده را یکسان به کار برده و هر دو را به عنوان ظرف امور اعتباری معرفی کرده‌اند (ر. ک. به: امام خمینی ۱۴۲۱ ج ۱: ۳۷۹). مطابق با این تفسیر ذمه و عهده هر دو ممکن است ظرف اموال یا تکالیف قلمداد شوند (موسوی بجنوردی و مقتدایی ۱۳۹۲: ۱۱). بررسی مواد قانون مدنی حاکی از مطابقت این نظر با مواد آن قانون دارد. برای مثال، ماده ۳۱۸ ضمان را به عهده کسی می‌داند که مال در ید وی تلف شده است؛ همین‌طور ماده ۳۲۱ که تلویحاً امکان اشتغال ذمه‌های متعدد به تعهد را پذیرفته است. برجسته‌ترین شاهد ادعای فوق ماده ۶۸۴ قانون مدنی است که ضمان را انتقال دین از ذمه مدیون به عهده ضمان می‌داند. به این ترتیب، روشن است قانون‌گذار

ذمه و عهده را به عنوان ظروف اعتباری همسان به کار برده، وگرنه ماده ۶۸۴ معرف التزام به تأدیه بود و نه عقد ضمان.

۲. جایگاه احکام تکلیفی در قانون مدنی

در ادامه به تفکیک برخی از مواد قانون مدنی که حاوی احکام تکلیفی هستند را در پرتو آرای امام خمینی بررسی خواهیم کرد.

۲-۱. شرط فعل

مطلبی که در حقوق مدنی از اهمیت زیادی برخوردار است؛ تکلیفی یا وضعی بودن حکم مفاد شرط فعل است. در میان فقها برخی مفاد شرط فعل را نه حکم وضعی و نه تکلیفی می دانند، بلکه تنها فایده جعل شرط را در معرض زوال قرار دادن بیع دانسته اند (شهید اول ۱۴۱۱: ۱۱۰). این نظر با توجه به امکان الزام متعهد در ماده ۲۳۴ قانون مدنی، مورد تأیید قانون گذار قرار نگرفته است. برخی دیگر از فقها شرط فعل را تنها موجب حکم تکلیفی دانسته اند (طوسی ۱۳۸۷ ج ۲: ۱۵۱) بدین گونه الزام متعهد تنها از باب امر به معروف و نهی از منکر ممکن بوده و برای مشروطه حق مطالبه وجود ندارد. متعاقباً مشروطه قادر به اسقاط حق نیز نخواهد بود. همان طور که پیداست این نظر در تعارض با امکان اسقاط حق مطالبه در قانون مدنی است (ماده ۲۴۵). اغلب فقها از جمله امام خمینی شرط فعل را در جانب مشروط علیه موجب حکم تکلیفی تعهد و از جانب مشروط له واجد حکم وضعی حق مطالبه می دانند (حسینی ۱۴۱۷ ج ۲: ۲۸۲؛ امام خمینی ۱۴۲۱ ج ۵: ۳۳۰). با وجود این، برخی از ایشان علاوه بر حق مطالبه، قائل به نوعی حق ذمی برای مشروط له نیز می باشند. از نظر این فقها مشروط له در صورت عدم امکان الزام متعهد، می تواند به میزان ارزش تعهد از وی مطالبه وجه نماید (علامه حلی ۱۴۱۳ ج ۵: ۲۹۸؛ حکیم بی تاج ۱۲: ۱۵۰). به علاوه، این حق در صورت وفات متعهد به ترکه وی تعلق خواهد گرفت و بنابراین از جانب متعهد نیز در حکم تکلیفی خلاصه نمی شود. این نظر با توجه به رعایت جانب انصاف مورد تأیید برخی از حقوق دانان قرار گرفته است (عبدی پور و ثقفی ۱۳۸۷: ۸۲؛ سیمایی صراف و معتمدی ۱۳۹۴: ۱۳۴). ایراد عمده نظر اخیر عدم توجه به اختلاف موضوع در شروط فعل و همچنین عدم مطابقت با رویه

منتخب در قانون مدنی است. این نظریه نحوه ارتباط شروط با عقود را جزئیت در سبب دانسته (عبدی‌پور و ثقفی ۱۳۸۷: ۷۷) و به همین دلیل، هر حقی برای متعهدله را جزء دارایی مثبت وی به حساب می‌آورند (کاتوزیان ۱۳۹۱: ۲۲).

برای رفع اضطراب آرای فوق باید به موضوع شرط فعل توجه کرد. موضوع شرط فعل همواره انجام یا ترک عملی بر عهده مشروط‌علیه است (ماده ۲۳۴ قانون مدنی). متعلق انجام یا ترک نیز ممکن است امری حقوقی یا مادی باشد. از سوی دیگر، متعلق عمل حقوقی اعم از مال یا فعل است؛ برای مثال مقتضای عمل حقوقی ممکن است انتقال (عدم انتقال) مالکیت کالا یا اعطای وکالت باشد. بدون تردید نمی‌توان حکم موردی که موضوع شرط تعهد به چیدن دیوار است را با تعهد به تملیک عین معین یکسان دانست. توجه به این تفاوت مهم در آثار امام خمینی به چشم می‌خورد. ایشان بین موردی که متعلق تعهد مال بوده با موردی که فعل باشد؛ قائل به تفاوت شده و در صورت نخست برای متعهدله حقی در عین متصور است (امام خمینی ۱۴۲۱ ج ۵: ۳۴۸). به این ترتیب، در صورت فوت متعهد، حق متعهدله به ترکه تعلق گرفته و اگر متعلق تعهد فعل باشد؛ به دلیل تکلیفی بودن از جانب متعهد و از بین رفتن شرایط، تکلیف منتفی می‌گردد (امام خمینی ۱۴۲۰: ۲۰). بنا بر آنچه گفته شد، می‌توان بین شرط فعلی که موضوع آن عمل مادی یا عمل حقوقی است، قائل به تفکیک شد. به علاوه، متعلق شرط فعل حقوقی را نیز منقسم به دو قسم مال و عمل نمود. از میان اقسام مذکور، تنها حالتی موجب حکم وضعی است که متعلق عمل حقوقی مال باشد. نتیجه این تقسیم در تخلف از شرط فعل حقوقی دیده می‌شود. بر مبنای نظر امام، حکم عمل منافی حق متعهدله بر عین، عدم نفوذ است (آل‌بویه ۱۳۹۵: ۹)؛ اما اگر شرط فعل حقوقی از قبیل شرط عدم فراش مجدد باشد، تخلف از آن صحیح خواهد بود (امام خمینی ۱۳۹۲ ج ۲: ۳۲۵). دقت در مواد قانون مدنی نیز نشان می‌دهد، متعلق شرط فعل حقوقی در مواردی که تخلف از آن موجب عدم نفوذ تصرف منافی است، مال بوده و نه عمل متعهد (مواد ۶۵، ۴۷۴، ۷۹۳، ۱۰۴۳، ۴۵۴، ۵۰۰). در توجیه حکم بطلان تصرف منافی حق در مواد ۴۵۴ و ۵۰۰ قانون مدنی برخی به تکلف افتاده و بطلان اجاره را ناشی از ذات مستمر اجاره دانسته‌اند (نعمت‌اللهی ۱۳۸۸: ۲۷). برخی نیز با اجتهاد در برابر نص، لفظ بطلان را حمل بر عدم نفوذ کرده‌اند (صفایی ۱۳۸۲: ۳۱۱). با وجود این، تحقیق عده دیگری از حقوق‌دانان در منابع فقهی نشان می‌دهد

مواد مذکور کاملاً منطبق با نظریه عدم نفوذ و در راستای منطق حاکم بر قانون مدنی است (الشریف و جعفری خسروآبادی ۱۳۹۱: ۱۳۰). ایشان با تفکیک خیارات قانونی و قراردادی، عین را متعلق خیارات قراردادی دانسته و تصرف من علیه الخیار را حتی پیش از فسخ عقد اول غیر نافذ می‌دانند؛ بنابراین اگر من علیه الحق، عین را منتقل نماید، انتقال غیر نافذ بوده و با فسخ عقد اصلی به دلیل از بین رفتن رابطه حقوقی دوم، تنفیذ یا رد بلا موضوع و عقد دوم باطل می‌گردد. همین‌طور اگر من له الحق، عقد خود را فسخ ننماید با پایان پذیرفتن مدت خیار، مانع نفوذ عقد من علیه الحق نیز برداشته می‌شود.

نحوه ارتباط عقد با شرط در نظریه فوق ظرفیت بوده (امام خمینی ۱۴۲۱ ج ۴: ۱۳۴) و با علاقه جزئیت که مبنای حق مالی بودن شرط است تفاوت دارد. پرسش اصلی در نظریه جزئیت آن است که شرط جزء کدام یک از اجزای عقد به حساب می‌آید؟ بدون تردید شرط جزء عوضین نخواهد بود؛ چراکه در این صورت ذکر جداگانه ابواب شروط بی معنی بود و همه را ذیل شروط عوضین بررسی می‌کردند. به علاوه، فساد شرط باید موجب بطلان بخشی از عقد و خیار تبعض صفقه باشد؛ که این نتیجه کاملاً با قانون در تعارض است. ممکن است گفته شود که شرط جزئی از سبب قلمداد می‌شود (عبدی‌پور و ثقفی ۱۳۸۷: ۷۸). مطابق با این تحلیل نیز شرط تنها بر انگیزه طرفین عقد تأثیر گذاشته و نقشی در میزان عوضین نخواهد داشت (اصفهانی ۱۴۱۹ ج ۵: ۱۸۱-۱۸۰). البته آنچه گفته شد تنها در رابطه بین طرفین قرارداد حاکم بوده و در رابطه با شرط تعهد به نفع ثالث، امام خمینی قائل به ایجاد حق برای اجنبی نبوده (امام خمینی ۱۴۲۱ ج ۵: ۲۳۶)؛ فلذا احکام مذکور موضوعاً منتفی است.

۲-۲. تفسیر سلب حق در ماده ۹۵۹ قانون مدنی

نظر رایج در بین حقوق دانان آن است که قید «به‌طورکلی» در ماده ۹۵۹ دارای مفهوم مخالف بوده؛ بنابراین اشخاص می‌توانند به پشتوانه ماده ۱۰ قانون مدنی و اصل آزادی اراده، حقوق خود را به‌طور جزئی اسقاط نمایند (صفایی و قاسم‌زاده ۱۳۹۴: ۱۵). ایشان اغلب این بحث را ذیل مبحث اسقاط حق فروش مبیع آورده و با استناد به جواز اسقاط حق در برخی از مواد قانون مدنی قائل به صحت شرط فوق شده‌اند (کاتوزیان ۱۳۸۵ ج ۱: ۲۰۸). با وجود این، برخی از حقوق دانان (ایمانیان و همکاران ۱۳۸۲: ۲۵) با استناد به ریشه ماده فوق، یعنی ماده ۲۷

قانون مدنی سوئیس، اسقاط حق را اساساً ممنوع دانسته و «حق» مذکور در این ماده را ناظر بر حقوق اولیه که کرامت انسانی قائم بر آن‌هاست می‌دانند. علاوه بر آن بعضی دیگر در برابر نظر رایج، استدلالی قوی‌تر ارائه کرده‌اند و «حق» مذکور در ماده ۹۵۹ را از جنس حکم و غیرقابل اسقاط دانسته‌اند (شهیدی ۱۳۶۹: ۱۴۴). توجه به ماهیت اهلیت تمتع و استیفا این نظر را تأیید می‌کند. به نظر می‌رسد منشأ اختیار اشخاص جهت استفاده از اهلیت خود حکم خداوند بوده و به همین دلیل، برخلاف حقوق مالی قابل سلب نیست.

با توجه به آنچه پیش از این گفته شد، حقوق مالی را بدون نیاز به تحدید زمان یا موضوع می‌توان اسقاط نمود (امام خمینی ۱۴۲۱ ج ۳: ۸۰)؛ هرچند برخی از حقوق دانان برای اسقاط این نوع از حقوق نیز ایجاد محدودیت‌هایی از جمله تعیین زمان یا موضوع معین را لازم دانسته‌اند (کاتوزیان ۱۳۸۵ ج ۱: ۲۰۸). این ادعا به وضوح مخالف اصل اسقاط پذیری حقوق است. حقوق مربوط به اهلیت اما از آن رو که ماهیتاً حکم تکلیفی تلقی می‌شوند؛ در قالب شرط نتیجه قابل اسقاط نبوده و تنها می‌توان در قالب شرط فعل حقوقی منفی اعمال آن را محدود کرد. فقها شرط تحدید حکم را ذیل شرط مخالف سنت و شرع آورده و مشهور معتقدند تنها در صورت موقتی بودن می‌توان مباح را ترک کرد یا ملتمز بر انجام شد. در این صورت نه التزام و نه ملتزم با شرع مخالفت نخواهد داشت (موسوی بجنوردی ۱۴۱۹ ج ۲: ۴۶۰). به نظر می‌رسد حقوق دانان بدون توجه به تمایز احکام حکم تکلیفی و وضعی و با خلط مفاهیم حق و حکم، تحدید زمان یا موضوع را برای سلب یا تحدید حقوق مالی لازم دانسته‌اند.

۳-۲. غصب

احکام غصب مطابق با قول مشهور فقها از قاعده «علی الید» اتخاذ شده است (رشتی ۱۳۸۹: ۱۱). این قاعده به دلیل ابهام در مبنا و اجمال در احکام از جمله وضعی یا تکلیفی بودن و یا نحوه در برگرفتن منافع همواره محل بحث فقها بوده است. امام خمینی اما غصب را یک قاعده فقهی مستقل می‌داند که در روایات نیز به آن اشاره شده است (امام خمینی ۱۳۹۲ ج ۲: ۱۸۵؛ به نقل از فاضل لنکرانی ۱۳۸۷: ۱۱)؛ به همین دلیل، ایشان در برشمردن احکام غصب با دشواری‌های سابق روبرو نبوده است. در بین احکام مربوط به غصب، مسئولیت غاصبی که مال از ید او خارج شده و همچنین مباحث مربوط به غصب حق، با معیارهای پیش گفته

راجع به احکام تکلیفی همخوانی دارد که در ادامه به بررسی آن‌ها می‌پردازیم:

الف) ضمان غاصب پیشین (غیر ذوالید)، ماده ۳۱۷ قانون مدنی به مالک مال مغضوب، اختیار مراجعه به تمامی غاصبین جهت اخذ عین مال را داده است؛ اعم از آنکه بر مال استیلا داشته یا نداشته باشند. رجوع به غاصبی که مال را در اختیار ندارد و مکلف دانستن او به استرداد آن، حکمی غیر منطقی به نظر می‌رسد؛ بنابراین حقوق دانان جهت توجیه آن «تعهد به فعل ثالث» را الزامی دانسته‌اند که قانون‌گذار به عهده غاصب گذاشته است (کاتوزیان الف: ۱۳۸۶: ۲۲۹). حال چنانچه غاصب در این بین بمیرد، آیا مالک حقی در ترکه او دارد؟ به عبارت دیگر، آیا الزام به استرداد عین حکمی وضعی است یا تکلیفی؟ امام خمینی از معدود اندیشمندانی است که صراحتاً به این موضوع پرداخته و با توجه به عدم اشتغال ذمه غاصب، الزام به رد عین را حکمی تکلیفی دانسته‌اند که در صورت فوت به ترکه تعلق نمی‌گیرد (امام خمینی ۱۴۲۱ ج ۲: ۳۵۹). ممکن است ایراد شود که متعلق تعهد غاصب مال بوده و با توجه به مبنای فوق باید به ترکه تعلق بگیرد. پاسخ این ایراد روشن است؛ موضوع تعهد عین معینی است که در ید دیگری قرار دارد، به این ترتیب، نمی‌توان مالک عین را هم‌زمان ذی‌حق در ترکه غاصب متوفی و عین موجود در ید غاصب لاحق دانست. گزاره فوق می‌تواند در حل برخی مسائل دیگر نیز راهگشا باشد؛ برای مثال اگر شخصی غیر از غاصبین، ضمانت عین مضمونه را بپذیرد آیا موجب حکم وضعی برای او خواهد بود؟ هرچند در فقه امامیه امکان ضمان از اعیان مضمونه مورد اتفاق همه فقها نیست؛ اما مشهور بر امکان آن نظر داده‌اند (طباطبایی یزدی ۱۳۷۸ ج ۱: ۴۳۵؛ قمی ۱۴۱۳ ج ۳: ۸۴). مطابق با نظر اخیر ضامن همچون سایر غاصبین متعهد به رد عین خواهد بود (علامه حلی ۱۴۲۵ ج ۱۴: ۳۳۶) و همان‌طور که در نیابت پذیر بودن احکام تکلیفی گفته شد، فرض اشتغال عهده‌های مختلف به یک تعهد برخلاف فرض اشتغال ذمه‌های مختلف به یک دین، فرضی صحیح و امکان‌پذیر است.

نمونه بارز این نوع ضمان، ضمان عهده ثمن یا مبیع است که در واقع ضمان از حکم تکلیفی یعنی وجوب رد ثمن یا مبیع تلقی می‌شود (نعمت‌اللهی ۱۳۹۵: ۱۱۷).

ب) ضمان در غصب حق، همان‌طور که گفته شد، برخلاف اغلب فقهای امامیه که برای ضمان ناشی از غصب عین، قاعده علی الید (رشتی ۱۳۸۹: ۱۱) و برای توجیه ضمان

منافع، قاعده احترام مال مؤمن را عنوان کرده‌اند (محقق داماد ۱۴۰۶ ج ۱: ۲۱۶)؛ امام خمینی با بررسی روایات و همچنین استناد به بنای عقلا، غصب را مبنای مستقلی برای ضمان معرفی کرده است. از نظر امام خمینی هر غصب شامل دو حکم تکلیفی و یک حکم وضعی است. احکام تکلیفی غصب شامل حرمت و وجوب رد بوده و حکم وضعی آن ناظر به ضمان جبران خسارت است (امام خمینی ۱۳۹۲ ج ۲: ۱۸۶). اگر آنچه مورد غصب قرار گرفته مال باشد؛ تردیدی در تعلق هر سه حکم مذکور وجود ندارد. محل نزاع مربوط به زمانی است که حقی از ذی حق غصب شده باشد. مطابق با نظر مشهور فقها حق می‌تواند موضوع غصب قرار گیرد. قانون‌گذار مدنی نیز در ماده ۳۰۸ این نظر را تأیید کرده است. علی‌رغم این اتفاق نظر برخی از فقها و اغلب حقوق‌دانان برای غصب حق قائل به ضمان و حکم وضعی شده‌اند (شهید اول بی‌تا ج ۳: ۱۰۶؛ کاتوزیان^{الف} ۱۳۸۶: ۲۱۷) و در سوی دیگر، برخی معتقدند موضوع ضمان غاصب تنها اموال بوده و حق هر چند ممکن است مغضوب واقع شود؛ اما فرض ضمان درباره آن ممکن نیست (نجفی ۱۹۸۱ ج ۳۷: ۳۲). برای روشن‌تر شدن بحث باید حقوق را به دو دسته مالی و غیرمالی تقسیم کرد. آرای حقوق‌دانان در خصوص تقسیم حق به مالی و غیرمالی فاقد معیار واحد است. برخی از ایشان حق مالی را عبارت از حقی می‌دانند که قابل تقویم و مبادله با پول باشد (حبیب و شاکری ۱۳۹۴: ۱۷؛ کاتوزیان^ب ۱۳۸۶: ۱۲). در سوی مقابل عده‌ای معتقدند معیار مالی یا غیرمالی بودن حق، متعلق آن است؛ بنابراین اگر متعلق حقی مانند حق انتفاع از عین معین، مال باشد آن حق را مالی و چنانچه متعلق حق مانند حق قسم یا سبق در مسجد و بازار، مالیت نداشته باشد آن را می‌توان غیرمالی دانست (باریکلو ۱۳۹۴: ۹۳). تفاوت این نظر در حقوقی همچون حق شفعه و حق بر مال مرهون آشکار می‌شود که موضوع حق مال بوده اما حق در عرف بازار فاقد مالیت است. ممکن است ایراد شود که حقوقی از جمله نوبت هم‌خوابگی یا تقدم می‌تواند در برابر پول قرار بگیرد و از این بابت می‌توانند مالی قلمداد شوند (جعفری لنگرودی ۱۳۸۸: ۱۰۰). این ایراد وارد نیست؛ چرا که در صورت فوق ذی‌حق، حق خویش را به دیگری منتقل نمی‌کند؛ بلکه در برابر مال آن حق را ساقط می‌نماید.

۴-۲. ضمان عهده

از ماده ۶۸۴ قانون مدنی می‌توان فهمید که عقد ضمان در این قانون موجب حکم وضعی انتقال دین است. به این ترتیب، وقوع عقد ضمان همواره متوقف بر وجود دین یا دست‌کم وجود سبب آن (ماده ۶۹۱ قانون مدنی) بوده و به همین دلیل نیز حقوق‌دانان عقد ضمان را ذیل عقود تبعی مورد بررسی قرار داده‌اند (کاتوزیان ۱۳۸۹ ج ۴: ۳). علی‌رغم آنچه مورد توجه مشهور فقها و قانون مدنی در تعریف و برشمردن آثار عقد ضمان قرار گرفته؛ تفاهم عرفی از مفهوم عقد ضمان در بین مردم، عدم انتقال دین و اضافه شدن فرد دیگری به عنوان متعهد پرداخت به شخص اول است. در این صورت عقد ضمان ابتدائاً موجب حکم تکلیفی التزام به تأدیه توسط ضامن بدون انتقال دین خواهد بود. به علاوه، در ماده ۶۹۷ قانون مدنی، ضمان آنچه بر عهده متبایعین است نیز امکان دارد. احساس نیاز به وجود ضمان عهده، نتیجه معامله با اشخاص غایب و بعضاً مجهول‌الهویت است. در ادامه سعی خواهد شد تا با مبانی فقهی موجود، از ظرفیت مباحث ضمان عهده استفاده کرده و آن را به سایر موارد ضمان از احکام تکلیفی توصلی تعمیم دهیم.

همان‌طور که پیش از این گفته شد؛ اغلب فقها جهت رد ضمان عهده در مورد اقاله یا فسخ معاملات به نبود موجبات ضمان استناد کرده و عدم جواز ضمان ما لم یجب را به مجموع فقها نسبت داده‌اند (علامه حلی ۱۴۲۵ ج ۱۴: ۳۱۴-۳۱۱). با وجود این، برخی از فقها وجود اجماع بر بطلان ضمان ما لم یجب را نپذیرفته و برای امکان انعقاد ضمان، وجود سبب دین را کافی دانسته‌اند (طباطبایی یزدی ۱۴۲۰ ج ۵: ۴۳۱). این رویکرد موجب شده است تا بسیاری از مواردی که پیش از این ذیل عنوان ضمان ما لم یجب قرار می‌گرفتند (از جمله نفقه آینده زوجه و ضمان از مال الجعالة)؛ مشمول عنوان عقد ضمان قلمداد شود. عده دیگری از فقها متناسب با نیاز جامعه از این فراتر رفته و برای تحقق ضمان، حتی وجود سبب را نیز لازم ندانسته‌اند. البته ایشان این نوع ضمان را غیر ضمان مصطلح به معنای انتقال ذمه می‌دانند (حکیم بی‌تاج ۱۳: ۳۴۶). روشن است که پذیرش ضمان عهده به عنوان یک عقد معین در قانون مدنی نافی وجود عقد ضمان به معنای انتقال ذمه نخواهد بود. به علاوه، موارد بسیاری در فقه و حقوق وجود دارد که می‌تواند مؤید صحت ضمان ما لم یجب در مواقع مقتضی باشد. از این بین می‌توان به اذن در ائتلاف (خوبی ۱۴۱۰ ج ۱: ۱۰۷)، ضمان جریره (باقری ۱۳۸۲:

۸۸) و عقد بیمه (نعمت‌اللهی، ۱۳۸۹: ۳۷) اشاره کرد.

از مجموع آنچه راجع به احکام وضعی و احکام تکلیفی گفته شد؛ می‌توان چنین برداشت کرد که ضمان از دین ابتدائاً موجب نقل ذمه و نتیجتاً ایجاد حکم وضعی خواهد بود؛ اما ضمان از تکالیف (مانند رد عین معین) موجب التزام متعهد به انجام عمل یا پرداخت دین - بدون آنکه ذمه ایشان مشغول گردد- می‌شود. چنانچه عهده را جایگاه احکام تکلیفی بدانیم، می‌توان از ضوابط حاکم بر ضمان عهده نتیجه گرفت که تمامی احکام تکلیفی نیابت پذیر قابل تضمین باشند. در این راستا، عهده ضامن ضمیمه عهده مضمون‌عنه شده و هر یک به دلیلی متعهد پرداخت مال خواهند بود. حالت مذکور در قوانین جاری بی‌سابقه نبوده و رایج‌ترین مصداق آن را می‌توان ظهر نویسی در چک دانست. شخص ظهر نویس با انتقال چک متعهد به پرداخت وجه آن می‌شود؛ اما از آن‌رو که مدیون وجه نبوده و تنها مکلف به پرداخت آن است می‌تواند به صادرکننده مراجعه نماید (عبدی پور ۱۳۹۱: ۱۰). آنچه گفته شد شبیه ضمان غاصب غیر ذوالید است که پیش‌ازین، احکام آن مورد بررسی قرار گرفت. امام خمینی نیز با تعبد شرعی دانستن مبنای نقل ذمه برای ضمان، مفهوم ضمان عرفی را طرح کرده‌اند. ایشان تعهد ضامن را به دو مرحله منقسم دانسته‌اند؛ به این ترتیب که ضامن در مرحله اول باید مال را از مدیون بگیرد و به مضمون‌له بپردازد و چنانچه قادر به این عمل نشود، متعهد است دین را با مال خود پرداخت نماید (امام خمینی ۱۳۷۸: ۲۲۴). بنا بر آنچه گفته شد می‌توان موضوع عقد ضمان را علاوه بر دین به تکالیف نیز تعمیم داد. در این صورت ضمان ناقل ذمه، ضمان عقدی و ضمان ناظر به احکام تکلیفی را می‌توان به مناسبت ظرف احکام تکلیفی، ضمان عهده نامید. ذکر این نکته لازم است که در ضمان عهده مبنای تعهد لزوماً تکلیف ابتدایی نبوده و ممکن است مضمون‌عنه مدیون باشد؛ اما ضامن بدون تقبل اصل دین، متعهد پرداخت آن می‌شود. ماده ۷۲۳ قانون مدنی در باب ضمان به این حالت اشاره کرده و روشن است که مدنظر قانون‌گذار در این ماده، شرطی است که به موجب آن، شخص بدون آنکه دین به ذمه‌اش منتقل شده باشد، ملتزم به پرداخت دین دیگری می‌گردد (مصطفوی و افشارنیا ۱۳۸۲: ۳۵). با پذیرش ضمان عهده به عنوان قرارداد با موضوعیت تکلیف باید به نتایج آن نیز پایبند بود. مهم‌ترین نتیجه تکلیفی دانستن اثر ضمان عهده، عدم تعلق تعهد به ترکه ضامن است (سیستانی ۱۴۱۴ ج ۲: ۳۱۰).

نتیجه گیری

تعهدات و اموال دو بازیگر برجسته حقوق مدنی قلمداد می‌شوند. شناخت ماهیت و آثار احکام تکلیفی و احکام وضعی می‌تواند در تمیز بهتر این دو قسم حقوقی راهگشا باشد. بررسی ماهیت احکام تکلیفی نشان می‌دهد که متعلق این نوع حکم ابتدائاً فعل مکلف بوده و در مرتبه دوم ممکن است موضوع فعل، مال یا انجام عملی باشد. با پذیرش این مطلب مصادیق بسیاری در قانون مدنی به‌عنوان حکم تکلیفی محرز می‌گردد که از این بین می‌توان به شرط فعل، حکم مربوط به غاصب حق، تعهد غاصب مقدم (غیر ذوالید)، انفاق اقارب، ماده ۹۵۹ قانون مدنی و موارد ضمان عهده اشاره نمود. اهمیت تمیز احکام تکلیفی از احکام وضعی در مرحله آثار آشکار می‌گردد؛ به این معنی که به‌طور کلی ترتب حکم تکلیفی فرع بر وجود شرایط عامه تکلیف بوده؛ اما جهت ترتب حکم وضعی تنها وجود اهلیت کافی است. از این اثر کلی آثار جزئی دیگری از جمله عدم تعلق حکم تکلیفی به ترکه و امکان رجوع متعهد دین به مدیون آن پس از پرداخت استنباط می‌شود. با بررسی آثار امام خمینی و نظرات سایر فقهای امامیه در باب احکام تکلیفی می‌توان به این نتیجه دست یافت که نظر به نیابت پذیر بودن واجبات توصلی، ضمان عهده که معطوف به حکم تکلیفی است، استثناء نبوده و می‌توان احکام آن را به سایر ضمانات عرفی تعمیم داد. به این ترتیب، ضمان عهده برخلاف ضمان قراردادی که نقل ذمه است؛ می‌تواند به‌عنوان ضم عهده به عهده قلمداد شود.

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 هیچگونه تعارض منافی وجود ندارد.

تعهد کپی رایت: طبق تعهد نویسندگان حق کپی رایت رعایت شده است.

منابع

- آخوند خراسانی، محمدکاظم. (بی تا) **کفایة الاصول**، قم: مؤسسه آل بیت علیهم السلام لاحیاء التراث.
- آل بویه، علیرضا. (تابستان ۱۳۹۵) «**طلق بودن عوضین در بیع با رویکردی بر نظر امام خمینی**»، پژوهشنامه متین، شماره ۷۱، صص ۱۸-۱.
- اصفهانی، محمدحسین. (۱۴۱۹ ق) **حاشیه کتاب المکاسب**، با تحقیق الشیخ عباس محمد آل سباع، قم: انتشارات علمیه.
- الشریف، محمد مهدی و نصرالله جعفری خسروآبادی. (۱۳۹۱) «**تصرفات (من علیه الخیار)**» در قانون مدنی و فقه امامیه (پژوهشی در مبانی مواد ۴۵۴ و ۴۵۵ قانون مدنی)»، **حقوق اسلامی**، شماره ۳۳، صص ۱۳۳-۱۰۷.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۸) **الرسائل العشرة**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ———. (۱۳۹۲) **تحریر الوسیله**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ———. (۱۴۲۰ ق) **حاشیه بر رساله ارث ملاهاشم خراسانی**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ———. (۱۳۸۵) **الاستصحاب**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ———. (۱۴۲۱ ق) **کتاب البیع**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امامی خوانساری، محمد. (۱۴۱۰ ق) **تسدید القواعد فی حاشیة الفرائد**، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- انصاری، مرتضی. (۱۴۱۹ ق) **المکاسب**، قم: مؤسسه هادی.
- ایمانیان، فریبرز، عبدالله شمس و محمد عیسی تفرشی. (۱۳۸۲) «**تفسیر حقوق مدنی در قانون مدنی**»، پژوهش های حقوق تطبیقی، شماره ۲۸، صص ۳۷-۱.
- باریکلو، علیرضا. (۱۳۹۴) **اموال و حقوق مالی**، تهران: انتشارات سمت.
- باقری، احمد. (۱۳۸۲) «**ضمان مالم بجب**»، مقالات و بررسی ها، شماره ۷۴، صص ۹۰-۷۷.
- تبریزی، میرزا موسی. (۱۳۶۹ ق) **أوثق الوسائل فی شرح الرسائل**، قم: کتبی نجفی.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر. (۱۳۸۲) **فرهنگ عناصر شناسی**، تهران: گنج دانش.

- ———. (۱۳۸۸) **حقوق اموال**، تهران: گنج دانش.
- حبیبیا، سعید و زهرا شاکری. (۱۳۹۴) **منافع عمومی و حقوق مالکیت ادبی و هنری**، تهران: دانشگاه تهران.
- حسینی، میر عبدالفتاح. (۱۴۱۷ ق) **العناوین الفقهیة**، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- حکیم، محسن. (بی تا) **مستمسک العروة الوثقی**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- حکیم، محمدتقی. (۱۹۷۹) **الاصول العامة للفقہ المقارن**، قم: مؤسسه آل بیت علیهم السلام لاحیاء التراث.
- خویی، ابوالقاسم. (۱۳۶۸) **مصباح الفقاهه**، قم: انتشارات داوری.
- ———. (۱۴۱۰ ق) **تکملة المنهاج الصالحین**، قم: مدینه العلم.
- رشتی، میرزا حبیب الله. (۱۳۸۹) **کتاب النصب**، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
- روحانی، محمدصادق. (۱۴۱۴ ق) **فقه الصادق**، قم: مؤسسه دار الکتاب.
- ———. (۱۴۱۸ ق) **منهاج الفقاهه: التعلیق علی مکاسب الشیخ الاعظم**، قم: انتشارات مکتب سپهر.
- سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۸۱) **تهذیب الاصول (تقریر ابحاث امام خمینی)**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- سند، محمد. (۱۴۲۸ ق) **فقه المصارف و النقود**، با تقریر مصطفی اسکندری، قم: محبین.
- سیستانی، علی. (۱۴۱۴ ق) **منهاج الصالحین**، قم: مکتب آیه الله العظمی السید السیستانی.
- سیمایی صراف، حسین و جواد معتمدی. (۱۳۹۴) «روش تعیین بهای شرط»، **آموزه‌های فقه مدنی**، شماره ۱۱، صص ۱۳۵-۱۱۷.
- شهید اول، محمد بن مکی عاملی. (۱۴۱۱ ق) **اللمعة الدمشقیة**، قم: دارالفکر.
- ———. (بی تا) **الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
- شهیدی، مهدی. (پاییز و زمستان ۱۳۶۹) «رابطه انسان با حقوق کلی مدنی و حق اجرای حقوق مدنی»، **تحقیقات حقوقی**، شماره ۲۰۸، صص ۱۵۰-۱۳۰.

- صدر، محمدباقر. (۱۳۷۹) «حواله»، مجله فقه اهل بیت، شماره ۲۱، صص ۱۶-۳.
- ———. (۱۴۰۶ ق) **دروس فی علم الاصول**، بیروت: دار الکتب اللبنانی.
- صفایی، حسین. (۱۳۸۲) **قواعد عمومی قرار دادها**، تهران: نشر میزان.
- صفایی، حسین و مرتضی قاسم زاده. (۱۳۹۴) **اشخاص و محجورین**، تهران: انتشارات سمت.
- طباطبایی یزدی، محمدکاظم. (۱۳۷۸) **حاشیه المکاسب**، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- ———. (۱۴۲۰ ق) **عروة الوثقی**، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ ق) **المبسوط فی فقه الإمامیه**، تهران: المكتبة المرצועیة لإحیاء الآثار الجعفریة.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ ق) **مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ———. (۱۴۲۵ ق) **تذکرة الفقهاء**، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحیاء التراث.
- عباسی، وحید و ابوالقاسم نقیبی. (زمستان ۱۳۹۷) «بررسی ماهیت حکم شرعی با رویکردی به دیدگاه امام خمینی»، پژوهشنامه متین، شماره ۸۱، ۷۵-۹۸.
- عبدی پور، ابراهیم. (۱۳۹۱) **مباحث تحلیلی از حقوق تجارت**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- عبدی پور، ابراهیم و علی ثقفی. (۱۳۸۷) «ارش شرط»، **حقوق اسلامی**، شماره ۱۹، صص ۶۳-۸۵.
- عبدی پور، ابراهیم و نصرالله جعفری خسروآبادی. (۱۳۹۲) «نقشه زوجه و اقارب، تقابل دو مفهوم دین و تعهد»، **حقوق اسلامی**، شماره ۳۹، صص ۳۵-۶۱.
- فاضل لنکرانی، محمد. (۱۳۸۱) **اصول فقه شیعه**، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع).
- ———. (۱۳۸۷) **تفصیل الشریعة- کتاب النصب، احیاء الموات، المشترکات و اللقطه**، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع).
- فروغی، علیرضا. (۱۳۹۱) «بررسی فقهی، حقوقی حق و حکم»، **آموزش های فقه مدنی**، شماره ۵، صص ۱۰۶-۷۹.
- قمی، ابوالقاسم بن محمد. (۱۴۱۳ ق) **جامع الشتات**، تهران: انتشارات کیهان.
- فتواتی، جلیل، حسین جاور و مهشید جعفری هرنندی. (۱۳۹۲) «بررسی دیدگاه محقق

- اصفهانى دربارهٔ ملکیت، حق و حکم»، **مطالعات اسلامى: فقه و اصول**، شماره ۹۲، ۵۳-۷۶.
- کاتوزیان، امیر ناصر. (۱۳۸۵) **قواعد عمومي قرار دادها**. تهران: سهامی انتشار.
- ———. (۱۳۸۹) **عقود معین**، تهران: سهامی انتشار.
- ———. (۱۳۹۱) **نظریه عمومي تعهدات**، تهران: نشر میزان.
- ———. (الف) (۱۳۸۶) **دوره مقدماتی حقوق مدنی؛ وقایع حقوقی**، تهران: سهامی انتشار.
- ———. (ب) (۱۳۸۶) **اموال و مالکیت**، تهران: نشر میزان.
- مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی. (۱۳۸۷) **فرهنگ فقه فارسی**، قم: مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی زیر نظر محمود هاشمی شاهرودی.
- مجاهد طباطبایی، محمد بن علی. (۱۴۱۶ ق) **مفاتیح الاصول**، قم: مؤسسه آل بیت علیهم السلام لاحیاء التراث.
- محقق داماد، سید مصطفی. (پاییز و زمستان ۱۳۶۹) «اعراض از ملک»، **تحقیقات حقوقی**، شماره ۸، صص ۳۱-۱۱.
- ———. (۱۳۸۵) «تحولات اجتهاد شیعی: سیر تاریخی، حوزه‌ها و شیوه‌ها»، **تحقیقات حقوقی**، شماره ۱۳۶، صص ۴۸-۲۵.
- ———. (۱۳۸۸) **نظریه عمومي شروط و التزامات در حقوق اسلامى**، تهران: مرکز نشر علوم انسانی.
- ———. (۱۴۰۶ ق) **قواعد فقه**، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- مروج جزایری، محمدجعفر. (۱۴۱۱ ق) **منتهی الدرایة فی توضیح الکفایه**، قم: مؤسسه دارالکتاب.
- مصطفوی، مصطفی و طیب افشارنیا. (۱۳۸۸) «بررسی ماهیت و مبانی تعدد مسئولیت در پرداخت یک دین»، **پژوهشنامه حقوق اسلامى**، شماره ۳۰، صص ۵۵-۳۱.
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۳ ق) **مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان**، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۸۵) **دایرة المعارف فقه مقارن**، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب.

- موسوی بجنوردی، میرزا حسن. (۱۴۱۹ ق) **القواعد الفقهييه**، قم: انتشارات هادی.
- موسوی بجنوردی، محمد و فائزه مقتدایی. (۱۳۹۲) «ذمه از دیدگاه فقه امامیه با رویکردی بر نظرات امام خمینی»، **پژوهشنامه متین**، شماره ۵۹، صص ۱-۳۱.
- نجفی خوانساری، موسی بن محمد. (۱۴۱۸ ق) **منية الطالب في شرح المكاسب** (تقریرات درس فقه محمدحسین غروی نائینی)، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- نجفی، محمدحسن. (۱۹۸۱) **جواهر الکلام**، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- نعمت‌اللهی، اسماعیل. (۱۳۸۸) «ضمانت اجرای شرط فعل حقوقی»، **حقوق اسلامی**، شماره ۲۳، صص ۷-۳۶.
- ———. (الف) (۱۳۸۹) «عنصر وضع و تکلیف در تعهد»، **حقوق اسلامی**، شماره ۲۵، صص ۷-۳۳.
- ———. (ب) (۱۳۸۹)، «ضمان به مثابه حکم تکلیفی»، **حقوق اسلامی**، شماره ۲۷، صص ۲۹-۵۵.
- ———. (الف) (۱۳۹۱) «اثر تعهد به تملیک در فقه امامیه و حقوق ایران»، **مطالعات اسلامی: فقه و اصول**، شماره ۸۹، ۲۰۰-۱۸۱.
- ———. (ب) (۱۳۹۱) «عهده و ذمه در فقه شیعه»، **مطالعات اسلامی: فقه و اصول**، شماره ۹۰، ۱۷۶-۱۵۵.
- ———. (۱۳۹۵) «بررسی حکم تکلیفی و وضعی دین در عقد ضمان»، **دین و قانون**، شماره ۱۲، صص ۱۰۹-۱۳۴.
- نقیبی، ابوالقاسم و مجید رضا شیخی نصرآبادی. (بهار ۱۳۹۳) «چهار دیدگاه مبنایی در ماهیت‌شناسی اعمال نیابتی از منظر امام خمینی»، **پژوهشنامه متین**، شماره ۶۲، صص ۱۷۱-۱۵۳.
- هاشمی شاهرودی، محمود. (۹۳/۱۰/۱۵) درس خارج فقه.

<https://www.eshia.ir/feqh/archive/text/shahroudi/osool/93/931015/>

- Abbasi, Vahid; Naghibi, Seyyed Abolqasem. (2019) "A Study of the Nature of Canonical Decree with Emphasis on Imam Khomeini's Viewpoint", *Matin*, Vol 20, No 81, pp: 75- 98. (In Persian)

- Abdipour, Ibrahim. (2012) *Analytic Issues of Commercial Law*, Qom: Hawza and University Institution. (In Persian)
- Abdipour, Ibrahim and Ali Saghafi. (2008) "Terms Damage", *Islamic Law*, Vol 19, pp: 63- 85. (In Persian)
- Abdipour, Ebrahim and Nasrollah Jafari Khosroabadi. (2013) "Subsistence of the Wife and Subsistence of Relatives, Conflict between Two Concepts of "Debt and Obligation", *Islamic Law*, Vol 39, pp: 35- 61. (In Persian)
- Ale-Buyeh, Ali. (2016) "Non-Restrictedness of the Exchanged Items in Transaction Based on Imam Khomeini's Viewpoints", *Matin*, Vol 18, No 71, pp: 1- 18. (In Persian)
- Allameh Helli, HasanbinYusof. (1992) *Mokhtalef al-Shia fi Ahkam al-Sharia*, Qom: Islamic Publishing Center. (In Arabic)
- ———. (2004) *Tazkara tal-Foqaha*, Qom: Ale Beit Institution. (In Arabic)
- AlSharif, Mohammad Mahdi and Nasrollah Jafari Khosroabadi. (2012) "Possession of the Object of Option in the Civil Code and Imami Jurisprudence (A study of the Bases of the Articles 454 and 455 in the Civil Code)", *Islamic Law*, Vol 9, Issue 33, pp: 107- 133. (In Persian)
- Ansari, Morteza. (1998) *al-Makasib*, Qom: Hadi. (In Arabic)
- Bagheri, Ahmad. (2003) "Dhaman ma lam Yajib", *Issues and Analysis*, No 74, pp:77- 90 . (In Persian)
- Bariklu, Alireza. (2015) *Properties and Property Law*, Tehran: Samt. (In Persian)
- Esfahani, Mohammad Hossein. (1998) *Hashia Ketab al-Makaseb*, Research by Abbas Mohammad Ale Saba, Qom: Dar Al-Mustafa's le Ehya al-Torath. (In Arabic)
- Fazel Lankarani, Mohammad. (2002) *Osul Fiqh Shia*, Qom: fiqh Center

Aeme Athar. (In Persian)

- ———. (2008) *Details of Al-Sharia - Kitab Al-Ghasb, Ahyaya Al-Mowat, Al-Muqayat and Al-Qatah*, Qom: Center for Jurisprudence of the Imams of Al-Athar (a.s.).
- Foroughi, Seyyed Alireza. (2018) "Study of the Concepts of Right and Decree", *Civil jurisprudence Studies*, Vol 1, No 1, pp: 79- 106. (In Persian)
- Hashemi Shahrudi, Mahmud. (2014) Khaej Fiqh Lesson, <https://www.eshia.ir/feqh/archive/text/shahroudi/osool/93/931015/>
- Hosseini, Mir Abd al- Fattah. (1996) *Anavin al- Fiqhiyah*, Qom: Nashr al- Islami Institute. (In Arabic)
- Imanian, Fariborz; Abdollah, Shams; Tafrashi, Mohammad Isa. (2003) "Interpretation of Civil Law in Civil Act", *Comparative Legal Researches*, No 28, pp: 1- 37. (In Persian)
- Imami Khansari, Mohammad. (1989) *Tasdid al-Qavaid fi Hashia al-Faraid*, Qom: Nashr al- Islami Institute (In Arabic)
- Islamic Fiqh Terminology Institute. (2008) *Fiqh Terminology*, Supervisor: Mahmud Hashemi Shahrudi, Qom: Islamic Fiqh Terminology Institute. (In Persian)
- Jafari Langroudi, Mohammad Jafar. (2003) *Elementology*, Tehran: Ganje Danesh. (In Persian)
- ———. (2009) *Property Law*, Tehran: Ganje Danesh. (In Persian)
- Katuzian, Amir Naser. (2012) *General Doctrine of Principles*, Tehran: Mizan. (In Persian)
- ———. (2013) *Named Contracts*, Tehran: Sahami Enteshar. (In Persian)
- ———. (2007_a) *Property and Ownership*, Tehran: Mizan. (In Persian)
- ———. (2007_b) *Civil Liability*, Tehran: Sahami Enteshar. (In Persian)

- ———. (2006) *General Rules of Contract*, Tehran: Sahami Enteshar. (In Persian)
- Khoi, Abulqasim. (1989) *Mesbah al- fiqaha*, Qom: Davari. (In Arabic)
- ———. (1989) *Takmila tol- Menhaj al- Salehin*, Qom: Madina tol- Elm. (In Arabic)
- Khomeini, Seyyed Ruhollah. (2006) *al- Isteshab*, Tehran: tanzim va nashr-e asar-e Imam Khomeini. (In Arabic)
- ———. (2000) *Kitab al- Bei*, Tehran: tanzim va nashr-e asar-e Imam Khomeini. (In Arabic)
- ———. (1999) *Hashia bar Resale Ers Molla Hashem Khorasani*, Tehran: tanzim va nashr-e asar-e Imam Khomeini. (In Persian)
- ———. (2013) *Tahrir al- Vasile*, Tehran: tanzim va nashr-e asar-e Imam Khomeini. (In Arabic)
- ———. (1999) *al- Rasael al- Oshre*, Tehran: tanzim va nashr-e asar-e Imam Khomeini. (In Arabic)
- Khorasani, Mohammad Kazem. (n.d) *Kifayah al- Osul*, Qom: Ale Beyt le Ehya al- Torath Institute. (In Arabic)
- Fazel Lankarani, Mohammad. (2008) *Tafsil al- Sharia*, Qom: Aeme Athar Fiqh Center. (In Arabic)
- Fazel Lankarani, Mohammad. (2002) *Principles of Shia jurisprudence*, Qom: Jurisprudence center of Imams Athar (AS).
- Habiba, Saied; Shakeri, Zahra. (2015) *Public Interest and Intellectual Ownership*, Tehran: Tehran University. (In Persian)
- Hakim, Mohsen. (n.d) *Mustamsik al- Orva tal- Vusqa*, Beirut: Dar al- ihya al- Thorath al- Arabi. (In Arabic)
- Hakim, Mohammad Taqi. (1979) *al_ osul al- Amme le- Fiqh al- Moqarin*, Qom: Ale Beit Institution. (In Arabic)

-
- Makarem Shirazi, Naser. (2006) *Fiqh Moqaren Encyclopedia*, Qom: Imam Alibinabi Taleb School. (In Arabic)
 - Mohaqiq Damad, Mostafa. (2009) *Public theory of Conditions and Obligations in Islamic Law*, Tehran: Center of Islamic Science. (In Persian)
 - ———. (1985) *Qavaed Fiqh*, Tehran: Center of Islamic Science. (In Persian)
 - ———. (1990) "Waive of Property", *Legal Research*, Vol 8, pp: 11- 38. (In Persian)
 - ———. (2006), "Shia Ijtihad Evolutions", *Legal Research*, Vol 136, pp: 25- 48. (In Persian)
 - Mojahed Tabatabai, Mohammad bin Ali. (1995) *Mafatih al- Osul*, Qom: Ale Beyt le Ehya al- Torath Institute. (In Arabic)
 - Moravvej Jazayeri, Mohammad Jaafar. (1990) *Montahi al- Derayat fi Towzih al- Kefayat*, Qom: Dar al- ketab Institute. (In Arabic)
 - Moosavi Bojnourdi, Seyyed Mohammad and Faezeh Moqtadaei. (2013) "Zimah in Imamiyah Jurisprudence With Special Reference to Imam Khomeini's Viewpoints", *Matin*, Vol 15, No 59, pp:1- 31. (In Persian)
 - Moosavi bojnourdi, Hassan. (1998) *al-qavaed al- fiqhi*, Qom: Hadi. (In Arabic)
 - Mostafavi, Mostafa; Afsharnia, Tayyeb. (2009) "Analyzing Plurality of Liability of the Contract of Guarantee", *Islamic Law*, No 30, pp 29- 52. (In Persian)
 - Najafi Khansari, Musa bin Mohammad. (1998) *Maniyah al-Talib fi Sharh al-Makasab* (the lectures on the jurisprudence course of Mohammad Hossein Gharavi Naini), Qom: Al-Nashar Islamic

Institute.

- Naghibi, Abolqasem, Sheikhi Nasrabadi, Majid Reza. (2014) "Four Fundamental Approaches to the Nature of Proxy Performance of Ritual in Imam Khomeini's View point", *Matin*, Vol 62, pp. 153- 171. (In Persian)
- Najafi, Mohammad Hossein. (1981) *Jawaher al- Kalam*, Beirut: Dar al- Ehya al- Torath al- Arabi. (In Arabic)
- Nematollahi, Esmail. (2010_a) "Convention and Obligation in Commitment", *Islamic Law*, Vol 25, pp. 7- 33. (In Persian)
- ———. (2010_b) "Guarantee as Mandatory Decree", *Islamic Law*, Vol 27, pp: 29- 55. (In Persian)
- ———. (2011_a) "The Impact of Obligation to Assignment of Ownership (Tamlīk) in Imāmī Jurisprudence and Iranian Law", *Fiqh and Osul*, Vol 89, pp: 181- 200. (In Persian)
- ———. (2011_b) "Dhimma and 'Uhda in Shī'a Jurisprudence", *Fiqh and Osul*, Vol 44, Issue 3, pp 155- 176. (In Persian)
- ———. (2009) "Sanction of Condition of Legal Performance", *Islamic Law*, Vol 23, PP: 7- 36. (In Persian)
- Nematollahi, Esmail. (2016) "Analizing Taklifi and Vazi Hokm in Obligation Contract", *Religion and Law*, Vol 12, pp: 109- 134. (In Persian)
- Qomi, Abolqasem bin Mohammad. (1992) *Jamee al- Shatat*, Tehran: Keyhan. (In Arabic)
- Rashti, Mirza Habib al-lah. (2010) *Ketab al- qasb*, Tehran: Shahid Motahari School. (In Arabic)
- Rohani, Mohammad Sadeq. (1997) *Minhaj al- Fiqah*, Qom: Sepehr Maktab. (In Arabic)

-
- ———. (1993) *Fiqh al-Sadiq*, Qom: Dar al-Ketab. (In Arabic)
 - Sadr, Mohammad Bagher. (2000) "Havale", *Fiqh Ahle Beyt*, Vol 21, pp: 3- 17. (In Persian)
 - ———. (1985) *Dorus fi Elm al- Osul*, Beirut: Dar al- kotob al- Lebanon. (In Arabic)
 - Safai, Seyyed Hossein; Qasimzadeh, Morteza. (2015) *Persons and Persons Under Legal Incapacity*, Tehran: Samt. (In Persian)
 - Safai, Seyyed Hossein. (2003) *General Principles of Contract*, Tehran: Mizan. (In Persian)
 - Sanad, Mohammad. (2007) *Fiqh al-Masarif val Noqud*, Qom: Mohebbin. (In Arabic)
 - Shahidi, Mehdi. (1990) "The Relation Between Human with General Civil Rights and the Right to Performance Civil Rights", *Legal Research*, Vol 208, pp: 131- 150. (In Persian)
 - Shahid Thani, Mohammad bin Maki Ameli. (1990) *Loma al-Dameshqiya*, Qom: Dar al-Fekr. (In Arabic)
 - ———. (n.d) *Islamic Studies in Imammiya Fiqh*, Qom: Islamic Publishing Institution. (In Arabic)
 - Simai Sarraf, Hossein; Moetamedi, Javad. (2015) "the Way to Considering Terms Cost", *Civil Jurisprudence Doctrines*, No 11, pp 117- 135. (In Persian)
 - Sistani, Ali. (1993) *Minhaj al-Salehin*, Qom: Ayyat ol-lah Sistani's Maktab. (In Arabic)
 - Sobhani Tabrizi, Jafar. (2002) *Tahzeeb al-Asul* (Speech of Imam Khomeini's researches), Tehran: Imam Khomeini Works Editing and Publishing Institute.
 - Qanavāti, Jalīl; Mahshīd Ja'farī Harandī, javar. (2013) "Study of

- Muḥaqqiq Isfahānī's Viewpoint on Ownership, Right, and Decree", *Fiqh and Usul*, Vol 45, No 92, pp: 53- 76. (In Persian)
- Tabatabai Yazdi, Mohammad Kazem. (1999) *Hashia al- Makaseb*, Qom: Esmailian. (In Arabic)
 - ———. (2000) *Orva tal- Vosqa*, Qom: Islamic Publishing Institution. (In Arabic)
 - Tabrizi, Musa bin Jafaar. (1990) *Osaq al- Vasail fi Sharh al- rasail*, Qom: Katbi Najafi. (In Arabic)
 - Tusi, Mohammad bin Hassan. (1967) *Mabsut fi Fiqh al- Imammiya*, Tehran: Maktabat al-Mortazavia. (In Arabic)

COPYRIGHTS



This is an open access article under the CC-BY 4.0 license.

گستره صدور حکم حکومتی: مقارنه میان آرای امام خمینی (س) و شهید صدر^۱

مجید قربانعلی دولابی^۲

مهلا ذوالفقاری کیان^۳

مقاله پژوهشی

چکیده: حکم حکومتی و اختیار صدور آن از دیرباز مورد توجه فقها و علمای شیعه در تألیفات ایشان بوده است. برخورداری ولی فقیه به عنوان فقیه جامع الشرایط از اختیار صدور حکم حکومتی، ارتباطی مستقیم با بحث ولایت فقیه دارد. بنابراین نظر به رویکرد فقها در بحث ولایت فقیه اختیار صدور این احکام نیز از سعه و ضیق برخوردار می‌شود. اهمیت بحث از سعه و ضیق شأن صدور این احکام، در پویایی و پاسخگو بودن نیازهای جامعه اسلامی به مقتضای زمان و مکان نمایان می‌گردد. اینکه این احکام تنها از شأن اجرایی احکام اولیه برخوردار باشند، یا از شأن صدور حداکثری بهره‌مند بوده که طبق مبنای امام خمینی در صورت مصلحت مقدم و حاکم بر احکام اولیه باشند، یا بنابر مبنای شهید صدر شأن صدور این احکام محدود به منطقه الفراغی باشد که تقدم بر احکام اولیه را در صورت مصلحت تجویز نمی‌کند؛ همچنین ضمانت اجرای این احکام به جهت مصون ماندن از لغو بودن صدور آنها و نیز ماهیت این احکام در شأن صدور حداکثری و اینکه چه مبنایی چنین گستره صدور را تجویز می‌نماید؛ مورد بحث و بررسی این مقاله است.

کلیدواژه‌ها: حکم حکومتی، منطقه الفراغ، مصلحت، زمان و مکان، صدر، امام خمینی.

1. DOI: 10.22034/MATIN.2023.222108.1647

DOR: 20.1001.1.24236462.1401.24.97.3.6

۲. استادیار و مدیر گروه فلسفه و عرفان دانشگاه مذاهب اسلامی، تهران، ایران.

E-mail: m.doolabi@mazaheb.ac.ir کد ارکید: 0000-0002-8556-0220

۳. کارشناسی ارشد فقه مقارن و حقوق عمومی اسلامی، دانشگاه مذاهب تهران، طلبه سطح چهار رشته فقه

خانواده حوزه علمیه جامعه الزهراء قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

E-mail: mzk6687@gmail.com کد ارکید: 0000-0003-1479-1248

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۲ تاریخ بازنگری: ۱۳۹۹/۶/۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۶/۴

پژوهشنامه تین / سال بیست و چهارم / شماره نود و هفت / زمستان ۱۴۰۱ / صص ۵۴-۳۱

مقدمه

گستره صدور حکم حکومتی، بحثی است که در کتب فقها بیشتر تحت عنوان مباحث ولایت فقیه مطرح شده است. در کتب فقها تا قبل از امام خمینی بررسی گستره صدور احکام حکومتی بیشتر تحت عنوان شأن اجرایی بودن این احکام و در مقابل شأن صدورشان مورد بررسی قرار می‌گرفت. شاید بتوان عدم تصدی حکومت به وسیله فقها را عامل این امر دانست. امام خمینی با طرح نظریه ولایت مطلقه فقیه افق جدیدی را به سوی فقه و قانون اسلامی گشود و آن قابلیت نظام سازی و تمدن سازی اسلام بود. این قابلیت در گرو اختیار صدور حکم حکومتی، آن هم با آن گستردگی و سعه‌ای بود که امام آن را به تصویر کشید. ابتدا باید بررسی کرد، اساساً اختیار صدور حکم حکومتی از مشروعیت عقلی و نقلی برخوردار است و بر اجرای آن ضمانت اجرایی وجود دارد. مرحله بعد نوبت به بررسی نظریات مختلف در رابطه با گستره صدور این احکام است و اینکه این نظریات چگونه در پویایی و پایایی قانون اسلام ایفای نقش می‌کنند؛ بنابراین در این مقاله با توجه به عدم طرح مستقل بحث گستره صدور حکم حکومتی در کتب فقها در مقام بررسی گستره صدور این احکام به صورت مستقل و نقش و ارتباط آن با پویایی و پاسخگویی قانون اسلام و فقه در تمام عرصه‌های فردی و اجتماعی هستیم. این بررسی با سؤالات و ابهاماتی روبرو است که در ادامه به بررسی و پاسخ آن پرداخته می‌شود:

- اما سؤالاتی که در این مقاله به دنبال پاسخ به آنها هستیم عبارتند از:
- مشروعیت صدور این احکام با استناد به ادله نقلی چگونه است؟
 - آیا دلیل عقلی بر مشروعیت صدور این احکام وجود دارد؟
 - ضمانت صدور احکام حکومتی چگونه است و آیا بر مخالف با این احکام مجازات یا تعزیر جایز است؟
 - گستره صدور این احکام چگونه است و آیا محدود به دایره مباحات است یا عموم احکام اعم از الزامی و غیر الزامی را شامل می‌شود؟
 - طبق نظر امام خمینی حکم حکومتی از چه ماهیتی برخوردار است؟
 - جهت بررسی پاسخ سؤالات یاد شده در این مقاله به عناوین ذیل می‌پردازیم:
 - بررسی جواز صدور حکم حکومتی از منظر قرآن و سنت و عقل؛

- بررسی ضمانت اجرای احکام حکومتی؛
- بررسی گستره صدور احکام حکومتی؛
- ماهیت حکم حکومتی از دیدگاه امام خمینی.

پیشینه تحقیق

در رابطه با پیشینه تحقیق با عنوان گستره صدور حکم حکومتی، کتابی که مستقلاً به این موضوع پرداخته باشد؛ یافت نمی‌شود؛ اما در بخش مقالات دو مقاله با عناوین «گستره حکم حکومتی» نوشته اسماعیل نعمت‌اللهی و «حقیقت و گستره حکم حکومتی و نقش آن در حل مسائل نوپیدای جامعه» نوشته محمد اسحاق شیرداغی به چشم می‌خورد. مقاله اسماعیل نعمت‌اللهی به حدود اختیارات ولی فقیه و حوزه‌های تأثیرپذیری حکم وی پرداخته است؛ ولی به بحث مبنایی گستره صدور حکم حاکم، پرداخته نشده است؛ اما در مقاله محمد اسحاق شیرداغی محور بحث، ماهیت حکم حکومتی و اینکه احکام حکومتی احکامی اولی یا ثانوی یا صرف اجرایی هستند، مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. در این مقاله نیز این نگاه مبنایی گستره صدور احکام حکومتی، به چشم نمی‌خورد. مقاله پیش‌رو سعی در بررسی گستره صدور حکم حکومتی، یعنی رتبه‌ای مقدم بر ماهیت این احکام و حوزه‌های تأثیرپذیری آن را دارد. بحثی که با روشن شدن آن سایر مباحث جنبه تفریعی دارند.

۱. بررسی جواز صدور حکم حکومتی از منظر قرآن و سنت و عقل

با توجه به اینکه ادله نقلی و عقلی اثبات ولایت فقیه در کتاب‌های فقها به تفصیل بررسی شده است؛ ما در این مقاله ضمن ارجاع خوانندگان محترم به کتاب‌هایی با موضوع ولایت فقیه^۱، به بررسی اجمالی نتایج حاصل آمده از این ادله نقلی و عقلی اشاره می‌کنیم. توضیح اینکه آیات و روایات ذکر شده در موضوع ولایت فقیه ثابت می‌کنند که ولایت

۱. برای مطالعات بیشتر رجوع کنید به: (امام خمینی ۱۴۲۳؛ حسینی تهرانی ۱۴۱۲؛ منتظری ۱۴۰۹؛ سیفی مازندرانی ۱۴۲۸).

فقیهان به نص رسول اکرم و در آیات و روایات ثابت آمده است.^۱ و این ولایت با تمام شئون خود که از جمله آن صدور حکم حکومتی است، برای فقیه جامع الشرایط ثابت است؛ و فرقی در اثبات این ولایت در امر حکومت به صورت عام یا در امر قضاوت به صورت خاص نیست؛ زیرا نصب قاضی نیز باید از طرف حکومت اسلامی باشد و بدون تعیین و تعیین، کسی اجازه قضاوت ندارد؛ بنابراین رسول اکرم و امام علیه السلام به نصب عام، فقهای جامع الشرایط را برای همیشه نصب فرموده‌اند و نیاز به نصب جدید نیست (موسوی خلخالی ۱۴۲۲: ۲۶۹-۲۶۸).

باید متذکر بود فقهای مخالف (انصاری الف ۱۴۱۵: ۴۸؛ پ ۱۴۱۵: ۵۵۷-۵۵۴؛ خوبی ۱۴۲۲ ج ۱: ۲۲۶-۲۲۴) در این مسئله که دلالت روایات بر ولایت مطلقه فقیه را تا نمی‌دانند؛ منکر این امر نیستند. بلکه به عقیده ایشان، دلایل ذکر شده در اثبات نصب عام و ولایت مطلقه فقیه، تمام نبوده و تصدی امور عامه به ویژه درباره اجرای احکام انتظامی اسلام در عصر غیبت، از وظایف فقیه جامع الشرایط و مبسوط الید و امری ضروری است.

توضیح بیشتر اینکه تصدی امور حسبیه مانند نظم و حفظ مصالح عمومی، از ضروریاتی است که کوتاهی درباره آن، از نظر شارع مقدس جایز نبوده و قدر متیقن، وظیفه فقهای شایسته است. البته طبق برداشت امام خمینی و صاحب جواهر و سایر فقیهان، این تصدی، منصبی واگذار شده از جانب شرع به ایشان است؛ بنابراین طبق هردو دیدگاه، عملاً فقها عهده‌دار اداره امور مملکتی هستند و تفاوت تنها در مبناست. بدین شرح که از نظر گروه اول مانند شیخ انصاری و محقق خوبی، ولایت فقیه صرفاً یک وظیفه تکلیفی است، اما گروه دوم که اکثریت فقهای امامیه هستند، مانند امام آن را منصبی واگذار شده از جانب امامان معصوم^(ع) می‌دانند (دائرة المعارف فقه اسلامی ۱۳۷۸: ۱۷۷).

مناسب است در این جایگاه به کلام صاحب عواید اشاره‌ای شود. ایشان این گونه

۱. آیات ۵۹، ۶۰ و ۶۵ سوره نساء، ۶۲ و ۶۳ سوره نور، ۶ و ۳۶ احزاب و...؛ روایات ۱. توفیق شریف امام زمان (عج) (حراملی ۱۴۰۹ ج ۱۸: ۱۰۱، ح ۹)؛ ۲. مقبوله عمر بن حنظله (حراملی ۱۴۰۹ ج ۱۸: ۹۹، ح ۱)؛ ۳. روایت ابی خدیجه (حراملی ۱۴۰۹ ج ۱۸: ۵۰۰، ح ۶)؛ ۴. حدیث وراثت علما از انبیا (کلینی ۱۴۰۷: ۳۴، ح ۱)؛ ۵. حدیث امین بودن فقها (کلینی ۱۴۰۷: ۴۶ ح ۵)؛ ۶. حدیث حفاظت علما از اسلام (کلینی ۱۴۰۷: ۳۸ ح ۳)؛ ۷. حدیث خلافت علما از جانب رسول خدا (حراملی ۱۴۰۹ ج ۲۷: ۹۲ ح ۵۳) و ...

می گوید:

دلیل بر ولایت فقیه، بعد از ظاهر اجماعی که بسیاری از اصحاب بر آن نص آورده‌اند و مشخص می‌شود که امر ولایت فقیه از مسلمات تصریح شده توسط اخبار است؛ همانا از بدیهیاتی است که هر عالم و عامی می‌فهمد و بدان حکم می‌دهد، اینکه زمانی که پیامبر هنگام مسافرت یا وفاتشان می‌فرمودند: فلانی وارث من است، مثل من است، خلیفه من است و... چطور این گونه نباشد باوجود اینکه اکثر نصوص وارده در حق اوصیاء معصومین که به آن‌ها در اثبات ولایت و امامت همه آنچه پیامبر بر آن‌ها ولایت داشته‌اند، متضمن بیشتر از این نیستند. مخصوصاً اینکه در حق ایشان وارد آمده که فقها برترین بعد از ائمه می‌باشند؛ و برترین مردم بعد از پیامبران هستند. برای توضیح بیشتر اگر حاکم یا سلطانی در ناحیه‌ای باشد و اراده مسافرت به ناحیه دیگر را داشته باشد و در مورد فردی بعد از آنکه فضائش را می‌گوید، بگوید: فلانی خلیفه من است، به منزله من است، امین من است، حاکم از جانب من است، مرجع همه حوادث برای شما است و... آيا شکی باقی می‌ماند که همه کارهایی که به عهده سلطان و حاکم است برای وی نیز است مگر آنچه استثناء کند؟ و ضعف اخبار ضرری نمی‌زند، بعد از آنکه اصحاب به این اخبار عمل کرده‌اند و اکثر این روایات را در کتب خود آورده‌اند (نراقی ۱۴۱۷: ۱۸۸).

بنابراین با توجه به ادله‌ای که در اثبات ولایت مطلقه فقیه اشاره شد، ثابت می‌شود که هر آنچه معصوم در زمان حضورش بر آن ولایت دارد، فقیه نیز در زمان غیبت معصوم بر آن ولایت دارد؛ اما ولایت فقیه شامل ولایت تصرف به معنای اصطلاحی اش (تصرف در نفوس و اموال شخصی) نیست (رحمان ستایش ۱۴۲۵: ۴۱۰) مگر آنکه از طریق عناوین ثانوی، یا ولایت زعامت و رعایت مصالح عمومی الزامی باشد؛ زیرا تصرف در اموال دیگران برخلاف عنوان اولی، به مجوزی فراتر از عناوین اولیه نیاز دارد که اختیار تشخیص آن برای شخص فقیه است (موسوی خلیفائی ۱۴۲۲: ۴۱۸).

توضیح اینکه ولایت در نکاح برای پدر، برادر و وصی آن است. رسول اکرم و ائمه

بزرگوار به استناد ولایت بر نفوس، این ولایت را دارا هستند؛ اما ولی فقیه در این مورد ولایتی ندارد. مگر جایی که دختر ولی نداشته باشد. در اینجا ولی فقیه به استناد قاعده الحاکم ولی من لا ولی له (حاکم ولی کسی است که ولی ای ندارد) که عنوانی ثانوی است، ولایت دارد (رحمان ستایش ۱۴۲۵: ۴۱۲).

البته به عقیده افرادی فقیه در اموال قاصرین ولایت تصرف دارد؛ و این تصرف به عنوان ولایت است نه به عنوان ثانوی. این ولایت مقید به مراعات عدم ضرر و عدم فوت مصلحت است (حسینی حائری ۱۳۹۹: ۱۸۷).

نتیجه اینکه ولایت تصرف حاکم در دو جایگاه متصور است: ۱. تصرف در اموری که اگر حاکم بر آن قیام نکند وظیفه مردم قیام بدان امور به وجوب کفائی است. ۲. تصرف در اموری که مشروعیت تصرف در آنها برای غیر معصوم مورد شک است؛ مانند اجرای حدود، به ازدواج درآوردن دختر صغیره، ولایت معامله بر مال غائب و ... بلاشک ولی فقیه در مورد اول ولایت تصرف دارد (رحمان ستایش ۱۴۲۵: ۶۵۵)؛ اما مورد دوم نیازمند اذن امام است و چون در برخی موارد اذن امام در این مورد ضبط نشده است لذا به قدر متیقن از تصرفات در این موارد آن هم به استناد عناوین ثانوی و رعایت مصالح اکتفا می شود.

۲. بررسی ضمانت اجرای احکام حکومتی

ضمانت اجرای احکام حکومتی، تحت دو عنوان قابل بررسی است: ۱. وجوب اطاعت بر همگان؛ ۲. حرمت مخالفت و جواز تعزیر در صورت مخالفت.

۲-۱. وجوب اطاعت

با توجه به جایگاه ویژه احکام حکومتی در نظام فقهی و با توجه به سه دیدگاه^۱ موجود در این زمینه، احکام حکومتی مقدم بر احکام شرعی اولیه و ثانویه بوده و الزام آور بودن آن

۱. نظریه منطقه الفراغ یا محدودیت در چارچوب احکام فرعی (ر.ک به: صدر ۱۴۱۷: ۶۸۹-۶۸۵)؛ نظریه ولایت مطلقه فقیه (ر.ک به: امام خمینی ۱۳۸۹ ج ۲۰: ۱۶۵؛ ج ۲: ۱۷۰) و نظریه ولایت حسب (ر.ک به: انصاری ۱۴۱۵ ج ۳: ۵۵۸-۵۵۷).

متیقن است.

وقتی پذیرفتیم اصل «حکومت، که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - است، یکی از احکام اولیه اسلام است؛ و مقدم بر تمام احکام فرعیه، حتی نماز و روزه و حج است» (امام خمینی ۱۳۸۹ ج ۲۰: ۴۵۲) و برای حفظ آن مثلاً «حکومت می‌تواند از حج، که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست موقتاً جلوگیری کند... و بالاتر از آن هم مسائلی است (امام خمینی ۱۳۸۹ ج ۲۰: ۴۵۲) بنابراین چرا اطاعت از حکم حکومتی واجب نباشد؟ دلایل شرعی‌ای که بر جایز بودن صدور حکم حکومتی مورد استناد قرار می‌گیرد، مانند آیه شریفه: «أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» تصریح بر وجوب تبعیت از حکم حکومتی دارند. همچنین به منظور عبث نبودن جعل اختیاری در حکم حکومتی، وجوب تبعیت به ملازمه عقلی جواز صدور امر با وجوب اطاعت از آمر، ثابت است.

به هر صورت، آنچه در این بحث مورد توجه است، عمومیت وجوب اطاعت از حکم حاکم شرع بر همه چه مقلدان سایر مراجع و چه حتی مراجع تقلید واضح است. برخی این ویژگی حکم حکومتی یعنی تقدم آن بر فتوای سایر مراجع را به تعارض یا تراحم تعبیر نموده‌اند. به تعبیر دقیق‌تر علاوه بر تفاوت حکم با فتوی، به دلیل متصور نبودن هم‌اورد برای حکم حاکم و سایر مجتهدین و عمومیت وجوب تبعیت از حکم حاکم بر همگان اعم از مقلد سایر مجتهدین و خود مجتهدین، در حوزه مسائل اجتماعی و حقوق عمومی تنها مجتهد حاکم حق تصمیم‌گیری و صدور رأی را دارد. لذا به همین جهت، فقها تصریح به نفوذ حکم حاکم بر همه مجتهدان و مقلدان نموده‌اند. به‌عنوان مثال، بحث احتکار و انحصار حرمت آن بر موارد منصوصه که از موارد اختلافی است. بر فرض حرمت احتکار،

۱. به‌طور کلی وجه تفاوت فتوا و حکم در این است که فتوا از مقوله اخبار و حکم از مقوله انشاست: «والظاهر أن المراد بالأولی الاخبار عن الله تعالی بحکم شرعی متعلق بکلی، کالقول بنجاسة ملاقی البول أو الخمر، وأما قول هذا القدر نجس لذلك فهو لیس فتوی فی الحقیقة وإن کان ربما يتوسع بإطلاقها علیه، وأما الحكم فهو إنشاء إنفاذ من الحاکم لا منه تعالی لحکم شرعی أو وضعی أو موضوعهما فی شیء مخصوص» (نجفی ۱۳۶۵ ج ۴۰: ۱۰۰). اما تفصیل تفاوت فتوا و حکم: ۱. تفاوت ذاتی فتوا و حکم (سبحانی ۱۳۸۴: ۱۰۷-۱۰۸)؛ ۲. تفاوت در تشخیص موضوعات (مکارم شیرازی ۱۴۲۷: ۴۶-۴۴)؛ ۳. تفاوت در حیثه نفوذ (موسوی خلیفانی ۱۴۲۲: ۳۴۷-۳۴۶).

تنها در مواردی که تصریح بر آن‌ها شده مورد پذیرش یک مجتهد باشد؛ اما مرجعی که حاکم است، بر اساس فتوای خود قائل به عمومیت یا به خاطر مصالحی، منع احتکار در غیر موارد منصوصه کرده باشد. در این رابطه، آنچه مورد تأکید واقع شده است، عبارت است از این که حتی بنا بر فرض کراهت احتکار اجبار محتمل بر فروش توسط امام یا حاکم قائم مقام وی اشکالی ندارد و دلیل آن اقتضای مصلحت عمومی و سیاسی در بسیاری از زمان‌ها و مکان‌هاست (نجفی ۱۳۶۵ ج ۲۲: ۴۸۵).^۱ جای تعجب است که گفته شده در صورتی که حاکم مجتهد نباشد، مؤمنین عادل می‌توانند محتمل را مجبور به فروش نمایند و این اختیار در اجبار، از نیاز بدیهی به احکام حکومتی در مدیریت و اداره جامعه و اختصاص نداشتن جواز صدور آن احکام به حاکم معصوم بر خواسته است (نجفی ۱۳۶۵ ج ۲۲: ۴۸۵). لذا این مبنا نیز از طرف فقیهان اشکال کننده در ادله ولایت فقیه، به منظور جلوگیری از اخلال نظام عمومی مورد پذیرش قرار گرفته است.^۲

۲-۲. حرمت مخالفت و جواز تعزیر

مستوجب عقوبت بودن و تخلف از احکام حکومتی همچون تخلف از هر حکم شرعی، نتیجه قطعی مطالب پیش گفته است؛ حتی کبیره بودن این معصیت، غیر قابل تردید است.^۳ زیرا از جمله ملاک‌های شناخت کبیره بودن گناه؛ وجود نص معتبر بر عقاب خاص است که چنین نصی برای مخالفت با احکام حکومتی وجود دارد. در سوره نور^۴ به وعده عذابی

۱. «فلا یشكل ذلك بناء على الكراهة، لمنافاة قاعدة عدم جبر المسلم على ما لا یجب علیه لاحتمال اختصاص ذلك بالخروج عن القاعدة بالأدلة المزبورة المؤیدة، باقتضاء المصلحة العامة، والسیاسة ذلك فی كثير من الأزمنة والأمكنة، ولو تعذر الإجبار قام الحاکم مقامه، بل ظاهر بعض قیامه مقامه مع عدم تعذر الإجبار خصوصاً الامام وإن كان قد یناقش بأنه خلاف المأثور خصوصاً مع فرض وجوب ما امتنع عنه بناء على الكراهة».

۲. «وكیف كان فقد قيل لا خلاف بین الأصحاب فی أن الامام ومن يقوم مقامه ولو عدول المسلمین یجبر المحتكر على البیع بل عن جماعة الإجماع علیه على القولین، ولعله لما سمعته من الأخبار السابقة».

۳. «و المقصود من جمیع ذلك دفع ما یتوهم: من أن وجوب طاعة الامام مختص بالاوامر الشرعية، وأنه لا دلیل على وجوب اطاعته فی أوامره العرفية، أو سلطنته على الأموال و الأنفس و بالجمله فالاستفاد من الادلة الأربعة بعد التبیع و التأمل أن للامام سلطنة مطلقة على الرعية من قبل الله تعالى و أن تصرفهم نافذ على الرعية ماض مطلقاً» (انصاری ب ۱۴۱۵ ج ۳: ۵۴۸).

۴. «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ

اشاره شده که در اثبات این معنا کافی است. علاوه بر اینکه طبق ادله عقلی و نقلی بر شدیدتر بودن چنین معصیتی نسبت به دیگر معاصی حتی کبیره، دلالت واضحی دارد. شاید این موضوع به دلیل تقدم احکام حکومتی بر احکام اولیه و ارتباط با حق عمومی در مقایسه با سایر معاصی مانند کم فروشی، قسم دروغ، خیانت در امانت و ... باشد.

همچنین ضمانت اجرای این دسته از احکام فقط عذاب اخروی نیست، البته که انگیزه درونی و اعتقاد به حفظ نظام جامعه از سوی دین داران، هم قابل لحاظ است ولی باز هم حاکم با جواز تعزیر برای معاصی (صافی گلپایگانی ۱۳۶۳: ۱۳۹-۱۲۹)، اختیار در قرار دادن مجازات‌های دنیوی در تخلف از فرمان‌های حکومتی دارد.

۳. بررسی قلمرو جواز صدور حکم حکومتی

بعد از اینکه حق حاکم جامعه اسلامی در قانون‌گذاری به منظور حفظ نظم عمومی ثابت شد، باید پاسخ داد که حاکم در کدام زمینه‌ها می‌تواند از اختیار و قدرت خود استفاده نماید؟ آیا قلمروی اختیار و قدرت حاکم مختص به موارد خالی از حکم شرعی الزامی است یا در صورت وجود حکم شرعی الزامی نیز، امکان صدور حکم حکومتی وجود دارد؟

۳-۱. محدود بودن جواز صدور حکم حکومتی به دایره احکام فرعی

برخی اعتقاد دارند دایره اختیارات حاکم اسلامی فقط در رعایت احکام فرعی است و فقط در همین محدوده می‌تواند احکام حکومتی صادر نماید؛ مانند نظریه پردازی صدر در موضوع نظام اقتصادی اسلام؛ ایشان نیازهای بشر را به مجموعه نیازهای ثابت و متغیر تقسیم نموده و لذا از نظر ایشان، احکام اسلام هم به عنوان برنامه کامل و جاودان زندگی بشر، بایستی متنوع باشد؛ بنابراین صدر، احکام اسلامی را به احکام پاسخگو به نیازهای ثابت و تغییرناپذیر زندگی انسان و احکام ولایی که در پاسخ به جنبه‌های متحول و متغیر زندگی

يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِيَبْعَثَ سَائِرَهُمْ فَأَذِنَ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفِرَ لَهُمْ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ».

اجتماعی، تقسیم می‌کند.

نکات زیر، خلاصه مطالبی است که صدر در توضیح و تبیین دیدگاه خود بیان داشته‌اند:

۱. قوانین اسلام در مورد فعالیت‌های اقتصادی، قوانین گذرا و موقت وضع نیست؛ بلکه قوانین ثابت و جاودانه اسلام در این زمینه، برای تمام ادوار و اعصار، است و این از عقاید مارکسیسم است که قوانین اقتصادی را با تغییر دوره‌های تاریخی، تغییرپذیر می‌داند.

۲. قوانین اسلام در بعد اقتصاد به یک عنصر حقوقی شناور و متحرکی نیازمند است تا بتواند با شمول و استیعاب خود در بستر دوره‌های مختلف تاریخی، مقتضیات مختلف را پاسخگو باشد. برای شناخت این عنصر شناور، می‌بایست ابعاد متغیر حیات اقتصادی انسان تعیین گردد.

۳. در زندگی اقتصادی انسان دو نوع رابطه وجود دارد: ۱. رابطه با طبیعت و سرمایه‌های آنکه در راه‌های بهره‌مندی از طبیعت و شیوه‌های سیطره برآن، خلاصه می‌شود. ۲. رابطه با هموعان که در حقوق و امتیازات تجلی دارد.

۴. این روابط در زمینه اقتصادی متفاوت می‌گردد زیرا در نوع اول از رابطه (رابطه انسان و طبیعت) به علت تغییر در مقدار و میزان سیطره انسان بر طبیعت، قوانین نیز متغیر می‌گردد. به علت اینکه در غیر این صورت عدالت اجتماعی مورد تهدید واقع می‌گردد. به عنوان نمونه قانون «من أحیا أرضاً فیهی له» در عصر ماشینی شدن ابزار احیای زمین و کشاورزی، تأمین‌کننده عدالت نیست. زیرا ابزار ماشینی تنها برای افرادی قابلیت مالک شدن را فراهم می‌کند که بر آباد کردن قسمت‌های بیشتری، قادر باشند و به همین جهت است که سرمایه و ثروت طبیعی، عادلانه توزیع نمی‌گردد؛ لذا این قسمت از روابط، نیازمند عنصر شناوری است تا این نقیصه را برطرف کند.

اما در نوع دوم از رابطه (روابط انسان‌ها با هم) تحول و تغییری راه ندارد، پس قوانین ثابتی می‌طلبد (برخلاف دیدگاه مارکسیسم که روابط انسان‌ها با یکدیگر را تحت تأثیر رابطه انسان با طبیعت متغیر می‌داند). به عنوان مثال، ثروتی که مردم جامعه و ملت‌ها از طبیعت به دست می‌آورند؛ توزیع عادلانه ثروت در جامعه را با مشکل

- مواجه می‌سازد. بنابراین توزیع عادلانه ثروت، نیاز ثابتی است که در تأمین و رفع آن، فرق میان ادوار و عصرهای مختلف، تأثیرگذار نیست. لذا رفع چنین نیازی، نیازمند عمومیت قوانین موضوع است تا در تمام زمان‌ها، جریان داشته باشد.
۵. عنصر شناور و متحرکی که نقیصه قوانین در بخش نخست از روابط را برطرف نموده و اجرای عدالت را ضمانت می‌کند؛ منطقه الفراغ به ضمیمه ولایت حاکم اسلامی نامیده شده است. منظور از منطقه الفراغ منطقه خالی از قوانین الزامی‌ای است که ولی امر و حاکم اسلامی در آن از آزادی عمل و اختیار وضع قوانین به مقتضای زمان و در جهت اهداف کلی اسلام (به‌عنوان مثال عدالت اجتماعی) بهره‌مند است.
۶. اموری که حرمت یا وجوب آن مانند ربا گرفتن یا دادن نفقه زوجه، ثابت است؛ حاکم اسلامی در این امور نمی‌تواند به گرفتن ربا حکم کند یا جواز عدم انفاق صادر کند؛ زیرا اطاعت از او در جایی واجب است که با احکام کلی الهی در تعارض نباشد.
۷. نکته آخر این که منطقه الفراغ دلیل بر نقص در شریعت و یا اهمال از جانب شارع نسبت به برخی مسائل نیست، بلکه برعکس به علت عمومیت و شمولیت شریعت برای همه نیازهای انسانی در همه زمان‌ها و مکان‌هاست. چون مقصود از منطقه الفراغ این است که شارع با اینکه در هر موردی، حکم اصیل و اولی جعل نموده؛ ولی به حاکم اسلامی هم اختیار و قدرت را داده تا بتواند بر اساس مصلحت و ملاکات شرعی برای آن مسئله حکم ثانوی صادر نماید. تا بر حسب ظروف و شرایط و مصالح اسلام و مسلمین، برای آن حادثه، حکم ثانوی قرار دهد (صدر ۱۴۱۷: ۶۸۹-۶۸۵).

۲-۳. تحلیل و نقد

علاوه بر اینکه نظریه صدر در مورد ثابت بودن رابطه انسان‌ها با یکدیگر و متغیر بودن رابطه انسان با طبیعت، به دلیل عدم عمومیت آن، مورد اشکال است؛ اشکالات دیگری در مورد این نظر قابل طرح است. این اشکالات عبارتند از:

۱. اینکه ایشان قائل به ثبوت روابط انسان‌ها با یکدیگرند؛ آیا بدین معناست که در حیطة روابط انسانی احکام غیر الزامی نیست؟ یا در این حیطة احکام مستحب و مکروه وجود ندارد؟ و یا اینکه در این حوزه نیز عنصر شناور و متحرک منطقة الفراغ به ضمیمه ولایت حاکم اسلامی، نمی‌تواند وارد عمل شود؟

۲. آیا این عنصر شناور و متحرک تنها به حوزه مباحات اختصاص دارد؟ و آیا ولی امر در حیطة الزامیات، در صورت تراحم با اهم نمی‌تواند وارد عمل شده و حکم الزامی را با تبدیل حرمت به وجوب یا بالعکس و یا تبدیل به غیر الزامی تغییر دهد؟ مثلاً در حوزه روابط انسان‌ها با هم از حکم حرمت و اولیه تصرف در ملک دیگران برای برقراری نظم در جامعه و ساختن جاده‌های ضروری (البته در صورت رضایت نداشتن صاحب ملک به قیمت پیشنهادی و کارشناسی شده) صرف نظر نموده و به جاده‌سازی حکم نماید؟

نهایتاً چه فرقی میان احکام الزامی و احکام غیر الزامی وجود دارد؟ آیا هر دو از احکام ثابت خداوند تا روز قیامت و غیرقابل تغییر نیستند؟ به‌عنوان نمونه اگر حرمت ربا از احکام الزامی باشد، غیرقابل تغییر و ثابت است، حکم جواز مالک شدن زمین از طریق احیا هم علی‌رغم غیر الزامی بودن، حکم ثابت و غیرقابل تغییری است. در نتیجه، ولی امر همان‌گونه که در صورت تراحم با حکم اهم و عارض شدن عنوان ثانوی، امکان دست برداشتن از حکم الزامی را دارد، می‌تواند در احکام غیر الزامی هم در صورت تراحم با اهم، چنین کاری انجام دهد. همان‌گونه که رسول خدا در قضیه سمره، حکم حرمت تصرف در مال را کنار نهاده و به حکم جواز تصرف عمل نمودند. علاوه بر این موارد، صدر در پایان این بحث، مواردی را که به‌عنوان نمونه برای اعمال ولایت حاکم و ولی امر مسلمین آورده، از همین قبیل است. این موارد از یک نگاه، جزو مواردی است که در آن، از یک حکم غیر الزامی رفع ید شده؛ اما از نگاه دیگر در برخی از این موارد، رسول خدا صلی الله علیه و آله حرمت را به جواز تبدیل کرده‌اند؛ مثلاً در اولین مثال، حضرت رسول صلوات الله علیه و آله، حرمت تصرف در فضل ماء وکلا، دیگران را به جواز آن تبدیل نمودند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷: ۲۲۴).

۳-۳. ولایت حسب

نکته قابل توجه در فرق میان ولایت مطلقه و ولایت حسب، برخورداری فقیه منصوب از ولایت عامه در ولایت مطلقه بر خلاف ولایت حسب است که نسبی و محدودتر است؛ لذا در صورت نخست می‌تواند برخلاف احکام اولیه، حکمی صادر نماید، مثلاً مجبور نمودن محترکین به فروختن اموال احتکار شده و یا قیمت‌گذاری کالاها به قیمت مناسب و یا مجبور نمودن به فروختن ملک در جهت گسترش راه و ... که همگی آن‌ها برخلاف احکام اولیه، تسلط مردم بر اموالشان است. شایان توجه است که این موارد در حیظه مصالح عمومی جایز است و به صورت دلخواه و مطلق نیست؛ زیرا دلیل بر نصب ولایت فقیه هم محدود به مصلحت مسلمانان است.

لیکن در ولایت حسب، اختیار فقیه در مسائل عمومی، محدودتر بوده و احکام صادر شده باید مبتنی بر احکام اولیه باشد به‌عنوان مثال، اموری که در تراجم با امور دیگران نیست و مربوط به مصالح عمومی است، مانند صرف بیت‌المال در توسعه فرهنگ یا اقتصاد کشور، توسعه و اصلاح راه‌ها و جاده‌ها، افتتاح مدارس، ارتباط تجاری و سیاسی با کشورهای دیگر و ... اینها مسائلی است که مخالفتی با احکام اولیه و تسلط افراد بر اموالشان، ندارد (انصاری ۱۴۱۵ ج ۳: ۵۵۸-۵۵۷).

البته چنانچه لازم باشد و عناوین ثانویه متحقق شود، تصرف در مانند این امور بر اساس ولایت حسب، به میزان ضرورت و لزوم، جایز بلکه ضروری و واجب خواهد بود؛ مانند احتکار در مواد غذایی اصلی مانند برنج و گندم و امثال آنچه مستلزم ضرر و یا حرج غالب مردم است؛ این امر برای فقیه، اختیار و امکان اجبار محترک به فروش به قیمت عادلانه را فراهم می‌سازد؛ زیرا در محدوده حفظ نظم و ضرورات اجتماعی، عناوین ثانویه مجوز تصرفات ضروری است و اجرای آن تصرفات از طریق ولایت حسب نیز مانعی ندارد.

بلکه اصل تشکیل حکومت اسلامی - در صورت امکان - از مصادیق مهم بلکه اهم ولایت حسب به شمار می‌آید؛ زیرا حفظ عزت و آبروی اسلام و مسلمین و حفظ فرهنگ و عقیده اسلامی، یک امر ضروری‌ای است که نسبت به حفظ دارایی یتیم صغیر یا دیوانه و یا امر دفن و کفن میت بی‌وارث، از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ لذا همه فقها نسبت به ولایت فقیه در این مسئله، اتفاق نظر دارند. به همین دلیل، تعطیل نمودن حکومت اسلامی و

اهمال و کوتاهی درباره آن، به امید ظهور حکومت جهانی و عدالت مطلق امام زمان، جز در فرض خارج بودن از توان، هرگز جایز نیست. درعین حال احتمال اشتباه و خطا مانع از رهبری فقها نیست. همچنانکه این احتمال در ولات نصب شده از طرف رسول اکرم و یا امیرالمؤمنین در عصر حکومت ایشان، وجود داشت؛ زیرا برای زعامت و رهبری، عدالت و تقوا کافی بوده و عصمت شرط نیست؛ و به دلیل ضرورت تشکیل حکومت اسلامی، ائمه اطهار هیچ گاه از دعوای امامت و رهبری صرف نظر ننموده و همواره با خلفای غاصب بر سر حکومت و زمامداری، درگیر و مدعی بودند. هرچند بیشتر ائمه به دلیل مصالح اهم و عمومی و نبود یاران کافی، علیه خلفا قیام ننمودند. البته در این بین، امام حسین با یاران اندک خود قیام کردند و با شهادت خود، نجات بخش اسلام شدند (موسوی خلخالی ۱۴۲۲: ۵۱۸).

بنابراین گستره و محدوده صدور حکم حکومتی ولی فقیه، این گونه تبیین می شود: ولی فقیه با در نظر گرفتن مصلحت جامعه اسلامی و تعیین موضوعات خارجی حکم صادر می کند. در اینجا تعیین حکم با تغییر دادن احکام ثابت در اسلام نیست؛ بلکه ولی فقیه در سایه احکام ثابت با مشخص کردن موضوع، حکم را مشخص می نماید.

به همین جهت است که حکم موارد پر کردن منطقه فراغ برای ولی امر به علت اختلاف زمان، مکان و ظروف از سوی شارع ترک شده است مانند واجب کردن زکات بر غیر مواردی که در شرع ذکر شده است. قرار دادن عناصر متحرک در چارچوب عناصر ثابت مستنبط از احکام و سنت، مکانیسم پر کردن این منطقه خالی از احکام است. رهنمون بودن عناصر ثابت به عناصر متحرک، امری است که قابل استفاده بودن عناصر متحرک در چارچوب عناصر ثابت را امکان پذیر می کند؛ مانند اینکه هدف منصوص برای یک حکم ثابت: قرار دادن فیء برای خدا، رسول خدا، ذی القربی، یتیمان، مساکین و ابن سبیل که در آیه بیان شده: «كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (حشر: ۷): تا دولتی بین ثروتمندان شما نباشد. این آیه توازن و انتشار اموال را در صورتی که تأمین کننده نیازهای شرعی بوده و در افراد مشخص متمرکز نباشد، از اهداف شریعت می داند. بر این اساس ولی امر، از امکان جعل هر حکمی از احکام که محقق این هدف باشد، برخوردار است (حسینی حائری ۱۴۲۴:

۴-۳. تحلیل و نقد

دلیل حسبه از مستندات است که می‌توان به آن در جواز تصدی مسند حکومت و قضاوت برای فقیه، استدلال نمود. از نظر لغت‌شناسی، حسبه به فتح حاء، اسم مصدر و به معنای کفایت است؛ و به کسر حاء، به معنای تدبیر است. به هر حال امور حسبه مانند تولی امر فرد غایب و صغیر و محجور و کسی که وارث یا وصی ندارد و نیز امر به معروف و نهی از منکر و اجرای حدود و قصاص و دیات و درنهایت، هر آنچه نیاز به تصدی و تکفل امر دارد و شارع به ترک یا تعطیل آن رضایت ندارد. لازم به ذکر است که قطع به عدم رضایت شارع در ترک یا تعطیل به جهت اهمیت این امور، وجود دارد.

در عین حال، امر ولایت و رهبری و حکومت بر مردم از مهم‌ترین مصادیق امور حسبه است؛ و همان‌گونه که در ترک این مهم، به عدم رضایت شارع قطع داریم؛ در تصدی آن به وسیله افراد ناشایست نیز به عدم رضایت شارع قطع داریم؛ بنابراین همان‌گونه که شارع رضایت به ترک تأسیس و تشکیل حکومت اسلامی ندارد؛ همین‌طور به اقامه و برپا داشتن حکومت به وسیله غیر فقیه عادل جامع‌الشرایط، رضایت ندارد.

این قطع با شناخت مذاق شارع و استنباط از خطاب‌های وارده در احکام حکومتی، به دست می‌آید. لذا ملاک در قطع به عدم رضایت شارع به ترک امور حسبه و تعطیل آن‌ها در برپا نمودن حکومت و اعطای ولایت به فقیه جامع‌الشرایط و آگاه به امور، به فحوای قطعی وجود دارد. البته با دلیل حسبه، ولایت فقیه به مقدار ضرورتی که حفظ نظام بر آن متوقف است؛ ثابت است و ولایت مطلقه را نمی‌شود ثابت نمود (سیفی مازندرانی ۱۴۲۸: ۷۰). البته در صورتی که منظور از ولایت مطلقه را، مطلق اموری بدانیم که حفظ نظام بر آن امور متوقف است و دخل و تصرف فقیه منوط به وجود مصلحت ملزمه باشد؛ ولایت حسبه با ولایت مطلقه عملاً تفاوتی نخواهد داشت و یکی است.

۵-۳. ولایت مطلقه

به نظر می‌رسد محدودیت و قید و اختصاص زدن حق صدور احکام حکومتی به حوزه مباحات، نافی فلسفه جعل اختیار صدور احکام حکومتی است. در حق صدور احکام حکومتی، پاس‌خگو بودن حاکم به شرایط خاص زمان و مکان خود، علت جعل است و

نیز با حفظ اصول، باعث عقب نماندن از قافله تمدن و پیشرفت در دنیای پیچیده‌ای است که در آن زندگی می‌کنیم. بی‌تردید انجام چنین وظیفه سنگین و مهمی، با حدود اختیارات اندکی که بیان شد، ممکن نیست و اصلاً امتیاز خاصی برای حاکم شرع نیست. بلکه فقط برای رفع مشکل در مواردی است که مصلحت جامعه بر تغییر برخی احکام الزامی است. همچنان که در زمان رسول گرامی اسلام و پس از ایشان، احکام حکومتی این گونه بوده است. تجربه کنونی حکومت دینی و اسلامی در ایران نیز بیانگر مواردی است که اداره امور جامعه، نیازمند تصمیمات و مقرراتی خارج از محدوده احکام فرعی است؛ لذا منشأ تاریخی صدور برخی احکام حکومتی از سوی امام و همچنین تأسیس مجمع تشخیص مصلحت نظام به دلیل اختلاف بین شورای نگهبان و مجلس شورای اسلامی نیز همین است (مهرپور ۱۳۷۱: ۱۰).

به‌عنوان نمونه، تصویب قانون کار را می‌توان یکی از موارد اختلاف بین مقتضیات زمان و دیدگاه فقهی مورد نظر بیان کرد که با تغییر شرایط اجتماعی و اقتصادی در جهان با هدف برقراری عدالت اجتماعی و حمایت از حقوق کارگران در مقابل کارفرمایان و سرمایه‌داران، شروط الزامی در واحدهای تولیدی و خدماتی بایستی قرار داده شود که با احکام «الاجاره» و احکام فقهی در زمینه «اجاره اشخاص» در منافات است؛ لذا مشکلاتی برای جعل قوانین به وجود آمد (مهرپور ۱۳۷۱: ۳۵-۲۲) تا در نهایت، امام خمینی در پاسخ به نامه دبیر شورای نگهبان گفت: «دولت می‌تواند در تمام مواردی که مردم استفاده از امکانات و خدمات دولتی می‌کنند با شروط اسلامی، و حتی بدون شرط، قیمت مورد استفاده را از آنان بگیرد. و این جاری است در جمیع مواردی که تحت سلطه حکومت است» (امام خمینی ۱۳۸۹ ج ۲۰: ۴۳۵).

این سخن امام هرگز به معنای کنار گذاشتن احکام پذیرفته شده اسلامی دولت در پایبندی و عمل بر طبق شروط الزامی، نیست. فرمایش ایشان به اینکه دولت می‌تواند هر شرطی را بر دوش کارفرما بگذارد، به معنای مطلق هر شرطی نیست، بلکه منظور شرط پذیرفته شده در چارچوب احکام اسلام است.

امام خمینی در پاسخ به این مطلب این گونه می‌نویسد:

اگر اختیارات حکومت در چهارچوب احکام فرعی الهیه است، باید عرض

حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفضّنه به نبی اسلام - صلی الله علیه و آله و سلم - یک پدیده بی معنا و محتوا باشد و اشاره می‌کنم به پیامدهای آن، که هیچ کس نمی‌تواند ملتزم به آنها باشد... از اختیارات دولت است، بنا بر تفسیر شما خارج است؛ و صدها امثال اینها باید عرض کنم حکومت، که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - است، یکی از احکام اولیه اسلام است؛ و مقدم بر تمام احکام فرعیه، حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند. حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند؛ و مسجدی که ضرار باشد، در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یکجانبه لغو کند. و می‌تواند هر امری را، چه عبادی و یا غیر عبادی است که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج، که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست موقتاً جلوگیری کند. آنچه گفته شده است تا کنون، و یا گفته می‌شود، ناشی از عدم شناخت ولایت مطلقه الهی است. آنچه گفته شده است که شایع است، مزارعه و مضاربه و امثال آنها را با آن اختیارات از بین خواهد رفت، صریحاً عرض می‌کنم که فرضاً چنین باشد، این از اختیارات حکومت است. و بالاتر از آن هم مسائلی است (امام خمینی ۱۳۸۹ ج ۲۰: ۴۵۲-۴۵۱).

۴. ماهیت حکم حکومتی از دیدگاه امام خمینی

برای روشن شدن ماهیت حکم حکومتی لازم است جایگاه دو عنصر زمان و مکان و مصلحت در احکام مورد بررسی قرار گیرد. چراکه این دو عنصر نقشی محوری در صدور حکم حکومتی دارند. امام خمینی اهمیت عنصر زمان و مکان در اجتهاد و مسائل حکومتی را این گونه بیان می‌کند: «یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پر آشوب کنونی نقش زمان و

مکان در اجتهاد و نوع تصمیم‌گیریها است» (امام خمینی ۱۳۸۹ ج ۲۱: ۲۱۷).

یک فرد اگر اعلم در علوم معهود حوزه‌ها هم باشد ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد و یا نتواند افراد صالح و مفید را از افراد ناصالح تشخیص دهد و به طور کلی در زمینه اجتماعی و سیاسی فاقد بینش صحیح و قدرت تصمیم‌گیری باشد، این فرد در مسائل اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست و نمی‌تواند زمام جامعه را به دست گیرد (امام خمینی ۱۳۸۹ ج ۲۱: ۱۷۸-۱۷۷).

تأثیر و نقش عنصر زمان و مکان در اجتهاد و مسائل حکومتی را می‌توان در تأثیر آن در تغییر ملاکات، مصادیق، شیوه اجرای احکام و پیدایش موضوعات جدید و فهم متون؛ خلاصه کرد.

در رابطه با عنصر مصلحت در احکام حکومتی، با توجه به اینکه عنصر مصلحت، نقش مهمی در احکام حکومتی دارد، به گونه‌ای که وجود مصلحت، ضابطه و ملاک در احکام حکومتی اعلام شده است، از این رو، باید تشخیص مصداق‌های مصلحت با دقت تمام صورت گیرد.

در متون فقهی، مصادیق متعددی یافت می‌شود که درباره متولی تشخیص مصلحت در این حوزه ارائه نظر کرده‌اند. غالب آن‌ها تولی و عهده‌داری تشخیص را با ذکر مصادیقی از آن، بر عهده حاکم گذاشته‌اند.^۱

در نتیجه، این حق والی صالح (ولی فقیه) است که زمام امور را به دست گیرد و بر اساس تشخیص خود عمل کند، البته این حقیقت مانع از آن نیست که ولی فقیه از مشورت دیگران سود نبرده و یا نتواند این کارشناسی را به هیئت مورد اعتمادش واگذار کند.

بنابراین تشخیص مصلحتی که وظیفه حاکم است می‌تواند با جمعی از کارشناسان زیر نظر والی تبیین گردد؛ همان‌طور که امام خمینی در مقطعی، مجلس شورای اسلامی را در

۱. به‌عنوان نمونه، شیخ مفید در مبحث بیع به یکی از اختیارات حاکم اشاره می‌کند و می‌نویسد: «و للسلطان ان یکره المحترک علی اخراج غلته و بیعها فی اسواق المسلمین... و له ان یسعرها علی ما یراه فی المصلحة»: حاکم می‌تواند محترک را به بیرون آوردن غله خود و فروش آن در بازار مسلمین وادار نماید... و می‌تواند جنس او را آن‌گونه که مصلحت می‌داند نرخ‌گذاری کند (شیخ مفید ۱۴۱۰: ۶۱۶).

تشخیص مصلحت و حتی ضرورت مجاز دانست. ایشان در پاسخ به پرسش رئیس مجلس وقت که مساعدت ایشان را خواسته بود، نوشته است:

آنچه در حفظ نظام جمهوری اسلامی دخالت دارد که فعل یا ترک آن موجب اختلال نظام می شود و آنچه ضرورت دارد که ترک آن یا فعل آن مستلزم فساد است و آنچه فعل یا ترک آن مستلزم حرج است پس از تشخیص موضوع به وسیله اکثریت وکلای مجلس شورای اسلامی، با تصریح به موقت بودن آن ما دام که موضوع محقق است، و پس از رفع موضوع خود به خود لغو می شود، مجازند در تصویب و اجرای آن؛ و باید تصریح شود که هر یک از متصدیان اجرا از حدود مقرر تجاوز نمود مجرم شناخته می شود و تعقیب قانونی و تعزیر شرعی می شود (امام خمینی ۱۳۸۹ ج ۱۵: ۲۹۷).

اما در مقطعی دیگر در چاره اندیشی برای اصطکاک که بین شورای نگهبان با مجلس صورت گرفته بود و رفت و برگشت قوانین میان مجلس و شورای نگهبان به دلیل توجه مجلس به مصالح و پایبندی شورا به مقتضیات فقه سنتی پیش می آمد، امام هسته اولیه مجمع تشخیص مصلحت نظام را پی ریزی کرد.

ایشان در این رابطه می گوید: «برای غایت احتیاط، در صورتی که بین مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان شرعاً و قانوناً توافق حاصل نشد، مجمعی مرکب از فقهای محترم شورای نگهبان ... و وزیر مربوط، برای تشخیص مصلحت نظام اسلامی تشکیل گردد» (امام خمینی ۱۳۸۹ ج ۲۰: ۴۶۴).

نتیجه گیری

نتایجی که در این مقاله به آن دست یافتیم، عبارتند از:

۱. صدور احکام حکومتی به استناد ادله نقلی و عقلی جایز است.
۲. این احکام از ضمانت اجرای وجوب اطاعت و جواز مجازات و تعزیر مخالف آن‌ها برخوردار است.
۳. گستره صدور این احکام بر اساس نظریه منطقه الفراغ محدود به دایره مباحات

- است. این در حالی است که طبق نظریه ولایت مطلقه گستره صدور این احکام عموم احکام الزامی و غیر الزامی را شامل می‌شود.
۴. طبق نظریه ولایت حسبیه، احکام حکومتی شأن اجرایی دارند و در موارد مصلحت به فقیه اجازه صدور احکام حکومتی در دایره عام احکام الزامی و غیر الزامی داده می‌شود. این در حالی است که نظریه ولایت مطلقه از ابتدا چنین اجازه و اختیاری را برای فقیه قائل است.
۵. ماهیت حکم حکومتی از دیدگاه امام خمینی متشکل از عنصر زمان و مکان و مصلحت در فقه است.
۶. اختیار صدور حکم حکومتی توسط فقیه بر اساس مقتضیات زمان و مکان و مصلحت، نشان‌گر پاسخگویی و پویایی اسلام در تمام زمان‌ها و مکان‌هاست.

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 هیچگونه تعارض منافی وجود ندارد.
- تعهد کپی‌رایت: طبق تعهد نویسندگان حق کپی‌رایت رعایت شده‌است.

منابع

- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۹) **صحیفه امام**. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ پنجم.
- _____ (۱۴۲۳ق) **ولایت فقیه**، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی، چاپ دوازدهم.
- انصاری، شیخ مرتضی. (الف ۱۴۱۵ق) **القضاء و الشهادات**، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول.
- _____ (ب ۱۴۱۵ق) **مکاسب المحرمه و الیبع و الخیارات**، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- حرعاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق) **تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة**، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام، چاپ اول.
- حسینی تهرانی، سید محمد حسین. (۱۴۱۲ق) **ولایت فقیه در حکومت اسلام**، مشهد: انتشارات علامه طباطبائی، چاپ دوم.
- حسینی حائری، سید کاظم. (۱۳۹۹ق) **أساس الحكومة الإسلامية**، بیروت: مطبعة النیل.
- _____ (۱۴۲۴ق) **ولاية الأمر في عصر الغيبة**، قم: مجمع اندیشه اسلامی.
- خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۲۲ق) **مبانی تکلمة المنهاج**، قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام خویی، چاپ اول.
- دائرة المعارف فقه اسلامی. (پاییز و زمستان ۱۳۷۸) «مصاحبه و گفتگو با سیدعباس خاتم یزدی، سید حسن شمس خراسانی، لطف‌الله صافی، حسین مظاهری، محمد هادی معرفت» (پرسش و پاسخ)، **مجله فقه اهل بیت**، شماره ۲۰ و ۱۹، صص ۱۸۱-۹۸.
- رحمان ستایش، محمد کاظم. (۱۴۲۵ق) **رسائل فی ولاية الفقیه**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- سبحانی، جعفر. (پاییز ۱۳۸۴) «نقش زمان و مکان در استنباط»، **مجله فقه اهل بیت علیهم السلام**، شماره ۴۳.
- سیفی مازندرانی، علی اکبر. (۱۴۲۸ق) **دلیل تحریر الوسیلة: ولاية الفقیه**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم.

- شیخ مفید. (۱۴۱۰ق) **المقنعه**، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، الطبعة الثانية.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۷ق) **دائرة المعارف فقه مقارن**، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابیطالب، چاپ اول.
- صافی گلپایگانی، لطف الله. (۱۳۶۳) **التعزیرات**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- صدر، سید محمد باقر. (۱۴۱۷ق) **اقتصادنا**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، شعبه خراسان.
- کلینی، محمد بن یعقوب ابوجعفر. (۱۴۰۷ق) **الكافی**، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
- منتظری، حسین علی. (۱۴۰۹ق) **دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامیه**، قم: نشر تفکر، چاپ دوم.
- موسوی خلخالی، سید محمد مهدی. (۱۴۲۲ق) **حاکمیت در اسلام یا ولایت فقیه**، ترجمه جعفر الهادی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
- مهرپور، حسین. (بهار و تابستان ۱۳۷۱) «مجمع تشخیص مصلحت نظام و جایگاه قانونی آن»، **مجله تحقیقات حقوقی**، دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۱۰، صص ۵۵-۱۱.
- نجفی، محمد حسن. (۱۳۶۵) **جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام**، تهران: دارالکتب الإسلامیه، چاپ دوم، ۴۳جلدی.
- نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی. (۱۴۱۷ق) **عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، چاپ اول.

- Ansari, Morteza. (1995) *Al-Qadaa wa Al-Shahadat*, Qom: Bagheri. (In Arabic)
- ———. (1995) *Kitab al-Makasib al-Muharmah wa al-Bi a wa al-Khiyarat*, Qom-Iran: World Congress of Commemoration of Sheikh Azam Ansari. (In Arabic)
- Encyclopedia of Islamic jurisprudence. (Autumn and Winter 2000)
 “Interview and discussion with Seyyed Abbas Khatam Yazdi, Seyyed Hassan Shams Khorasani, Lotfollah Safi, Hossein Mazaheri, Mohammad Hadi

- Marfat”, (Q&A), Ahl al-Bayt Fiqh Magazine, No. 20 and 19, pp. 181-98.
- Hosseini Haeri, Seyyed Kazem. (2003) *Wilayat al-Amr in the Age of Al-Ghaibah*, Qom-Iran: Islamic Thought Forum. (In Arabic)
 - Hosseini Haeri, Seyyed Kazem. (2019) *Basis of the Islamic Government*, Beirut-Lebanon: Al-Nil Press. (In Arabic)
 - Horr Ameli, , Mohammad bin Hassan. (1989) *Detailing the means of Shi a to study matters of the Shari ah*, Qom- Iran: Al-Al-Bayt institute, first edition(In Arabic).
 - Hosseini Tehrani, Seyyed Mohammad Hossein. (1992) *Velayat Faqih in Islamic Government*, Mashhad. (In Persian)
 - Khoei, Seyyed Abulqasem Mousavi. (2001) *Basics of Taklama al-Manhaj*, Qom- Iran: Institute of Revival of Imam Khoei's Works (RA), first edition. (In Arabic)
 - Khomeini, Seyyed Ruhollah. (2010) *Collection of Imam Works (22 Volumes)*, Tehran: The Institute for the Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini. (In Persian)
 - _____. (2002) *Velayat Faqih*, Tehran- Iran: Imam Khomeini Publishing and Editing Institute, 12th edition. (In Persian)
 - Koleini, Abu Ja'afar, Mohammad bin Yaqub. (1987) *Al-Kafi*, Tehran- Iran: Dar Al-Kitab al-Islamiya, 4th edition. (In Arabic)
 - Mehrpour, Hossein. (2011) article “Assembly for Expediency of the System and its Legal Status”, *Journal of Legal Research Shahid Beheshti University*, number 10.
 - Makarem Shirazi, Nasser. (2006) *Encyclopedia of Jurisprudence*, Qom-Iran: Imam Ali Ibn Abi Talib School Publications, first edition. (In Persian)
 - Montazeri, Hossein Ali. (1989) *Studies in Wilayat al-Faqih and Fiqh al-Daulah al-Islamiyya*, Qom: Nisfar, second edition. (In Arabic)
 - Mousavi Khalkhali, Seyyed Mohammad Mahdi. (2001) *Sovereignty in Islam or Wilayat al-Faqih*, translated by Jafar Al-Hadi, Qom: Islamic

Publication Office affiliated with the Qom Seminary Society of Teachers, first edition. (In Persian)

- Najafi, Mohammad Hassan. (1986) *Javaher Al-Kalam*, Tehran: Dar al-Kutb al-Islamiya, second edition. (In Arabic)
- Naraghi, Molly Ahmad bin Mohammad Mahdi. (1997) *Awaed al-Ayyam fi Biyaan al-Ahkam rules and ammunition of Halal and Haram issues*, Qom-Iran: Publications of the Qom Seminary Propaganda Office, first edition. (In Persian)
- Rahman Sataish, Mohammad Kazem. (2004) *Rasà il fi Wilayat al-Faqih*, Qom-Iran: Publications of Qom Seminary Propaganda Office. (In Arabic)
 - Sadr, Seyyed Mohammad Baqir. (2004) *Eqzdana*, Qom-Iran: Office of Islamic Propaganda-Khorasan Branch. (In Arabic)
 - Saifi Mazandarani, Ali Akbar. (2007) *The Reason for Tahrir al-Wasila*, Faqih Province, Tehran- Iran: Institute for Editing and Publishing the Works of Imam Khomeini (RA), second edition. (In Arabic)
- Safi Golpayegani, Lotfollah. (1984) *Tazirat*, Qom: Islamic Propaganda Office. (In Arabic)
- Sheikh Mofid. (1990) *Al-Maqna*, Qom-Iran: Al-Nashar al-Islami Institute, second edition. (In Arabic)
- Sobhani, Jafar. (2005) "The role of time and place in inference", *Fiqh magazine of Ahlul Bayt*, peace be upon them, number 43.

COPYRIGHTS



This is an open access article under the CC-BY 4.0 license.

اندیشه‌های قرآنی انعکاس یافته در شعر امام خمینی (ره) با رویکرد بینامتنیت ضمنی^۱

سیدحسین موسوی^۲

شمس الحاجیه اردلانی^۳

سیدجعفر حمیدی^۴

مقاله پژوهشی

چکیده: بینامتنیت روش هم‌گرایی متون بر مبنای تأثیر بر یکدیگر و شکل‌گیری معنای متن به وسیله متون دیگر است. به عبارت دیگر، بینامتنیت، روش تأثیرپذیری از متون قبل و تأثیرگذاری بر متون بعد است. ژنت بینامتنیت را در مفهوم محدود، حضور هم‌زمان متنی در متن دیگر به کار برده و تعریف وی از بینامتنیت در سه سطح است: سطح خیلی آشکار یا همان نقل قول، سطح کمتر آشکار و پنهان شده ارتباط دو متن و سطحی با کمترین وضوح که ضمنی است و در آن اشاره پنهانی متنی به متن دیگر مورد نظر است و شامل کنایات، استعارات و تلمیحات می‌باشد؛ به گونه‌ای که درک کامل متن، بدون فهم اشارات آن امکان‌پذیر نباشد. پژوهش حاضر، پژوهشی کیفی با روش توصیفی-تحلیلی و بر اساس منابع کتابخانه‌ای با هدف تبیین بینامتنی ضمنی قرآن در اشعار امام خمینی است؛ لذا به واکاوی آن دسته از اشعار امام خمینی که بر اساس سطح بندی بینامتنی ژنت رابطه بینامتنی ضمنی با کلام الهی دارند پرداخته شده است. نیز یافته‌های این پژوهش بیان‌کننده ارتباط وسیع شعر امام خمینی با آیات قرآن کریم است.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، امام خمینی، بینامتنیت، ژراث ژنت، تلمیح، بینامتنیت ضمنی.

1. DOI: 10.22034/MATIN.2021.288619.1888

DOR: 20.1001.1.24236462.1401.24.97.7.0

۲. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد بوشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، بوشهر، ایران.
E-mail: amirmahda@gmail.com.

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد بوشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، بوشهر، ایران (نویسنده مسئول).
E-mail: ardalani_sh@yahoo.com

۴. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد بوشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، بوشهر، ایران.
E-mail: Dr.j.hamidi1315@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۱۵

پژوهشنامه متین / سال بیست و چهار / شماره نود و هفت / زمستان ۱۴۰۱ / صص ۵۵-۸۳

مقدمه

در گستره عالم خلقت، موضوعات و مباحث بسیاری وجود دارند که از جهت ساختاری و درونی، به هم رابطه و پیوستگی معنا و مفهومی دارند. این پیوستگی و درهم تنیدگی حاصل افکار و اندیشه‌های انسانی و چه بسا فراتر، صورتی از معنای ذاتی و الهی الهام شده از عالم معنا و حقیقت است که بر علوم مرسوم بر جوامع سایه دارد.

از سوی دیگر، پرداختن به نظریه‌ها به ویژه نظریه‌های تثبیت شده و ترویج یافته در جهان از اهمیت بسزایی برخوردار است. از جمله نظریه‌های مطرح در جهان، بینامتنیت^۱ است که در زمینه ارتباط متن‌ها نگرش نوینی ارائه داده، به تعامل میان متنی پرداخته و شکل‌گیری معنای متن به وسیله متون دیگر را مورد توجه قرار می‌دهد. همواره در اعصار و ازمنه، متن‌ها در یک ارتباط نامحسوس با هم ایجاد می‌شدند و با تأثیر بر یکدیگر به کار می‌رفتند، لیکن توجه هیچ کس به طور جدی به این موضوع معطوف نشده بود تا این که «ژولیا کریستوا»، بانوی فیلسوف، روانکاو و رمان‌نویس بلغاری، یکی از مهم‌ترین نظریات ادبی - فلسفی قرن بیستم را طرح کرد. بعدها صاحب‌نظرانی چون «ژرار ژنت»^۲ - نظریه پرداز ادبی و نشانه‌شناس فرانسوی - این نظریه را متحول و با شکلی جدید معرفی کردند. بر اساس این نظریه، متن‌های حاضر برگرفته از متن‌های پیشین هستند و البته فراروی متن‌های پسین قرار دارند و در کل می‌توان گفت هر متن میدان‌گاه متن‌های دیگر است.

از امام خمینی مجموعه‌ای از غزلیات، رباعیات، قصاید، مسمطها و دوبیتی‌های عرفانی به جا مانده که در دیوان شعر ایشان به چاپ رسیده است. هر چند در مقدمه دیوان نیز بر اساس گفته ایشان اذعان گردیده که وی هرگز سر شعر و شاعری نداشته و خود را به این پیشه سرگرم نساخته، لیکن ایشان شرح درد مهجوری را در قالب الفاظ و کلمات موزون بیان نموده است. حال آن‌چه شاخصه شعر امام است بهره‌گیری ایشان به شیوه‌های گوناگون از مضامین عالی قرآنی و الفاظ الهی است که از لحاظ معنوی موجب غنای شعری ایشان گردیده است. در دیوان وی تجلی واژگانی، اقتباسی، تلمیحی، تحلیلی، تمثیلی و تأویلی

1. Intertextuality.
2. Gerard Genette.

از الفاظ الهی آشکار است. در این مقاله کوشش شده است بینامتنی ضمنی با نگاه به زیر بخش تلمیحی این شاخص از تقسیم بندی «ژراژ ژنت»، از قرآن در کلام امام خمینی واکاوی شود.

پیشینه تحقیق

پژوهش‌هایی با موضوع بینامتنی در آثار ادب پارسی و از جمله دیوان امام خمینی انجام شده، که پژوهش‌های زیر اشاراتی نزدیک به این موضوع دارند:

- مهدی سلطانی رنانی (۱۳۸۸)، مقاله‌ای با عنوان «تجلیات معارف قرآنی در دیوان اشعار امام خمینی» به رشته تحریر درآورده است. وی دریافته است که امام خمینی عارفی است که در سلوک خود به مقصد اعلی و غایت قصوی رسیده و برهان و عرفان و قرآن را یک‌جا دریافته است.

- ابوالفضل حبیبی (۱۳۸۷)، مقاله‌ای با عنوان «بررسی دیوان اشعار امام خمینی^(ع) و تحلیل تلمیحات آن» نگاشته است. در این نوشتار برخی از اشعار امام خمینی با تکیه بر تلمیح به آیات و احادیث استخراج و نقد و واکاوی شده است.

وجه افتراق این مقاله با دو پژوهش قید شده در این است که پژوهش‌های مزبور به تجلی معارف قرآنی و تحلیل تلمیحات در شعر امام خمینی پرداخته اند، لیکن نگارنده با معیار یک نظریه بین المللی هم‌حضور و بینامتنیت اشعار امام خمینی با آیات قرآن را مورد واکاوی و بررسی قرار داده است. بر این مصداق هر نوع نگاه و نگرش تازه به آثار بزرگان ادبی و دینی و جهان شمول نمودن آن آثار می‌تواند معرف فرهنگ پر بار اسلامی - ایرانی در منظر جهانی باشد.

روش تحقیق

فضای این پژوهش نظری است و از روش توصیفی - تحلیلی برخوردار است که با رویکرد بینامتنیت ضمنی، اشعار امام خمینی را با ابزار کتابخانه‌ای و اسنادی مورد بررسی قرار داده است. در تهیه مطالب و در راستای تدوین و تکمیل این مقاله، کتاب‌ها و درگاه‌های اینترنتی و البته پژوهش‌های مرتبط و مشابه مدنظر قرار گرفته‌اند.

در ارائه نمونه‌های شعری امام خمینی، سعی شده است تمام ابیاتی که در موضوع بینامتنیت ضمنی قرآنی قرار گرفته‌اند، از دیوان امام خمینی استخراج و به عنوان نمونه در مقاله قید گردد.

بینامتنیت و رویکرد تحولی آن

یکی از نظریه‌هایی که در قرن بیستم باعث دگرگونی و تأمل در متون گردید نظریه «بینامتنیت» است. «در قرن بیستم یولیا کریستوا، بانوی مهاجری از بلغارستان در سرزمین فرانسه، با کوله باری از دستاوردهای اروپای شرقی و بهره‌گیری از فضای فکری و فرهنگی اروپای غربی به این مهم دست یافت [و نظریه بینامتنیت را طرح و رنگ و روی جهان‌شمولی به آن بخشید]» (نامور مطلق ۱۳۹۴: ۱۲). هر چند نظریه بینامتنیت به نام خانم کریستوا ثبت شد و اشتهار یافت لیکن این نظریه تنها حاصل افکار و اندیشه‌های او نبود و این نظریه بر اساس پیش نظریه‌ها و تفکرات برخی دیگر جامعیت یافت. «گذشته از میخائیل باختین به عنوان شاخص‌ترین چهره پیشابینامتنیت، می‌توان از فرمالیست‌های روسی، مکتب پراگ، مکتب کپنهاک و بسیاری از گرایش‌ها و جریان‌های نظری به ویژه در حوزه مطالعات ادبی و هنری به عنوان ریشه‌ها و پیش‌متن‌های بینامتنیت یاد کرد» (نامور مطلق ۱۳۹۴: ۱۳-۱۲).

با وجود این، اصطلاح بینامتنیت را نخستین بار خانم کریستوا مطرح کرد. بنا به نظر آلن «اصطلاح بینامتنیت نخست بار در زبان فرانسه و در آثار اولیه ژولیا کریستوا از اواسط تا اواخر دهه شصت [میلادی] مطرح شد» (آلن ۱۳۹۷: ۳۰). این نظریه به رابطه متون می‌پردازد و تأثیر متون را مورد بررسی قرار می‌دهد. بر این اصل «بینامتنیت روشی است برای تفسیر متون بر مبنای تأثیر متون بر یکدیگر» (جمشیدیان ۱۳۹۳: ۲۸).

پس از ارائه گسترده نظریه بینامتنیت، صاحب نظران بسیاری پا به عرصه گذاشتند و هر کدام این نظریه را دچار تغییر و دگرگونی نمودند. از جمله این اندیشمندان «ژرار ژنت» نویسنده و نشانه‌شناس شهیر فرانسوی بود که این نظریه را با رویکردی جدید و فراتر ارائه داد. او «ترامنتیت» را با پنج شاخه مطرح نمود که بینامتنیت یکی از آن پنج شاخه است. وی در خصوص سه موضوع زیر مجموعه ترامنتیت کتاب‌هایی را قلم زد لیکن در خصوص دو موضوع آن که از جمله یکی بینامتنیت است کتابی به رشته تحریر در نیاورد. «متأسفانه ژنت بر خلاف پیش‌متنیت، مقاله و نوشتاری را به بینامتنیت اختصاص نداده و از

این جهت محققان را دچار مشکل کرده است. او به اشاره‌ای در مورد بینامتنیت در کتاب الواح بازنوشتی بسنده کرده است» (نامور مطلق ۱۳۹۵: ۳۳).

حال، هر چند ژنت در خصوص بینامتنیت کتاب مستقلی نوشته است و این شاخه را در نوشته‌های پراکنده باید جستجو کرد لیکن از دید او بینامتنیت جایگاه خاص خود را دارد. «نخستین نوع فرامتنیت^۱ از دیدگاه ژنت، بینامتنیت است. او بینامتنیت را در مفهومی محدود، یعنی حضور همزمان متنی در متن دیگر به کار برده است» (کرمی و دیگران ۱۳۹۲: ۳۹). نامور مطلق در مقاله «ترامتنیت مطالعه روابط یک متن با دیگر متن‌ها»، بینامتنیت از دید ژنت را سه گونه: الف) بینامتنیت صریح و اعلام شده؛ ب) بینامتنیت غیر صریح و پنهان شده؛ ج) بینامتنیت ضمنی که کنایات، اشارات و تلمیحات از مهم‌ترین اشکال آن است، بیان کرده‌اند (ر.ک. به: نامور مطلق ۱۳۸۶: ۸۹-۸۸).

در این پژوهش علاوه بر بینامتنیت که در قبل به آن پرداخته شد، دو عنصر دیگر: الف) شعر امام خمینی و ب) قرآن نیز مورد توجه ویژه هستند.

شعر، برون‌ریز اندیشه‌های درونی سراینده آن و حامل و معرف اندیشه و درک شاعر از جهان هستی است. در ادبیات پارسی می‌توان گفت که بیشتر شاعران در اشعار خود نگاه‌هایی به قرآن کریم که کلام فصل الخطابی الهی است داشته‌اند. «در این که در طول تاریخ زبان و ادبیات فارسی همه شاعران تحت تأثیر قرآن مجید بوده‌اند هیچ حرفی نیست، فقط توجه آن‌ها به قرآن شدت و ضعف دارد» (آذر ۱۳۹۴ ج ۱: پنج).

در این میان یکی از انسان‌هایی که نه به عنوان شاعر، بلکه یک عارف نگاه ویژه به قرآن مجید در اشعار خود داشته است، امام خمینی است. وی به خوبی عناصر و داستان‌های قرآنی را با رویکردهای متفاوت مورد التفات قرار داده و شعر خود را مزین و متبرک به الفاظ و داستان‌های قرآنی نموده است.

از آنجا که رویکرد این مقاله بر بینامتنیت ضمنی است و تلمیح از مؤلفه‌های مهم به

۱. اصطلاح فرامتنیت را که برگردان واژه بیگانه Transtextuality است پیام یزدانجو، مترجم کتاب بینامتنیت نوشته گراهام آلن به کار برده است که این واژه توسط دیگران به ترامتنیت ترجمه شده است. وی واژه Metatextuality را که دیگران به معنی فرامتنیت نام برده‌اند «ورامتنیت» نام نهاده است.

شمار می‌رود؛ لذا مبنای پژوهش، بینامتنیت ضمنی با تکیه بر تلمیح است.

بحث

همان‌گونه که قبلاً بیان شد، بینامتنیت طرح شده خانم کریستوا، را ژراژ ژنت توسعه داد و دگرگونی‌هایی در آن ایجاد نمود. ژنت بینامتنیت را سه‌گونه می‌داند: ۱. بینامتنیت صریح و اعلام شده؛ ۲. بینامتنیت غیر صریح و پنهان شده و ۳. بینامتنیت ضمنی شامل: کنایات، اشارات و تلمیحات.

در تلمیح فهم کامل یک متن، دانش خاص خواننده و آگاهی او از موضوعات درون متن نیاز است که بدون درک آن‌ها، متن معنا نخواهد داشت. «[به واقع تلمیح] در اصطلاح بدیع از جمله آرایه‌های درونی است که به موجب آن در خلال سخن به آیه‌ای شریف و حدیثی معروف یا داستان و واقعه یا مثل و شعری مشهور چنان اشاره شود که کلام با الفاظی اندک بر معانی بسیار دلالت کند» (داد ۱۳۹۵: ۱۶۳).

تلمیح حداقل اشاره و انتقال بیشترین معنا به خواننده است «[و] در اصطلاح ادب آن است که گوینده در کلام خود به داستانی یا مثلی یا آیه و حدیثی اشاره کند. این صنعت را تلمیح نیز گفته‌اند، یعنی آوردن مثلی نمکین و ملیح در کلام» (بهزادی اندوهجودی ۱۳۷۳: ۹۱).

بینامتنیت ضمنی قرآن در شعر امام خمینی

در مبحث کلی بینامتنیت سه وجه مورد التفات قرار می‌گیرد: الف) متن حاضر؛ ب) متن پیشین یا غائب و ج) روابط بینامتنی. متن حاضر همان متن حال است، متن پیشین یا غائب، متنی است که به آن اشاره مستقیم یا غیرمستقیم می‌شود و روابط بینامتنی توصیف و تشریح هم‌حضور و بینامتنیت دو متن قبل است.

در این مقاله، متن حاضر: دیوان امام خمینی است که رابطه بینامتنی آن با قرآن مورد توجه قرار می‌گیرد. متن پیشین: قرآن کریم، کتاب مقدس مسلمانان است که امام خمینی اشعار خود را اغلب با تأسی از این متن سروده است و روابط بینامتنی: تعامل و هم‌حضور دو متن حاضر و پیشین را مورد تحلیل و تفسیر قرار داده است.

ابراهیم^(ع) و مواجهه آن حضرت با مشرکان

متن حاضر:

۱. آتشی را که زعشش به دل و جانم زد جانم از خویش گذر کرد و خلیل آسا شد
(امام خمینی ۱۳۹۳: ۸۸)
۲. ساقی از جام جهان تاب به جان عاشق آنچه با جان خلیل آتش نمرود نمود
(امام خمینی ۱۳۹۳: ۱۱۴)
۳. در آتش عشق تو خلیلانه خزیدیم در مسلخ عشاق تو فرزانه و فردیدم
(امام خمینی ۱۳۹۳: ۱۶۳)
۴. زد خلیل عالم چون شمس و قمر را به کنار جلوۀ دوست نباشد چو من و آفل من
(امام خمینی ۱۳۹۳: ۱۷۴)
۵. ای دور نمای پُـر آزر نادیده افول حق ز منظر
(امام خمینی ۱۳۹۳: ۲۹۰)
۶. ای نار فراق بر تو گلشن شد برد و سلام از تو آذر
(امام خمینی ۱۳۹۳: ۲۹۰)
۷. با عشق رخت خلیل را ناری نیست جویای تو با فرشته اش کاری نیست
(امام خمینی ۱۳۹۳: ۳۱۳)

متن پیشین:

- «فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ» (انعام: ۷۶).
پس چون شب بر او پرده افکند، ستاره‌ای دید؛ گفت: «این پروردگار من است.» و
آنگاه چون غروب کرد، گفت: «غروب کنندگان را دوست ندارم.»
- «قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَ سَلَامًا عَلٰى اِبْرَاهِيْمَ» (انبیاء: ۶۹)
- گفتیم: «ای آتش، برای ابراهیم سرد و بی آسیب باش.»

روابط بینامتنی: این ابیات رابطه هم‌حضور و بینامتنیت به آیات ۷۴ تا ۸۳ سوره انعام دارند. بر اساس آیات قرآنی، ابراهیم در مواجهه با بت پرستان (ستاره، ماه و خورشید پرستان) ابتدا با بهره‌گیری از روش همراهی و موافقت، با آنان زبان به ستایش ستارگان، ماه و خورشید

گشوده است، سپس هنگام افول ستارگان بیان داشت که من غروب کنندگان را دوست ندارم (انعام: ۷۶)، هنگام غروب ماه ابراز داشت که یقیناً اگر پروردگارم مرا هدایت نکند بدون شک از گروه گمراهان خواهم بود (انعام: ۷۷)، و هنگام غروب خورشید لب را گشود و گفت: ای قوم من! بی تردید من از آنچه شریک خدا قرار می‌دهید بیزارم (انعام: ۷۸).

ابراهیم^(ع) پس از ارشاد قوم خود که فرجامی موفق نداشت، سرانجام با پشتوانه و پیام حق به ستیز با ایشان پرداخت، اما آنان برتافتند و او را پس از محاکمه درون آتش انداختند. اگرچه به لطف پروردگار، آتش بر ابراهیم سرد (انبیاء: ۶۹) و حضرت، سالم از آتش رهایی یافت. بر اساس روایات، پادشاه زمان وی نمرود بن کنعان بود که در حق ابراهیم این جفا را روا داشت. در خصوص محاجه ابراهیم خلیل و نمرود در آیه ۲۵۸ سوره بقره نیز صحبت به میان آمده است. در ابیات امام خمینی از عناصری چون: آتش، عشق، دل، جان، خلیل، ساقی، جام جهان تاب، نمرود، شمس، قمر، جلوه دوست، پور آزر، حق، برد و سلام یاد شده که این عناصر ارکان داستان ابراهیم خلیل و مشرکین را در بر می‌گیرند. همچنین در بیت چهارم از واژه آفل استفاده شده که گویای اندیشه‌ی والای ابراهیم است که دوستی با افول کنندگان را بر نمی‌تابد (لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ) (انعام: ۷۶).

بیت هفتم رابطه غیر صریح و پنهانی دارد با موضوع مراوده جبرائیل هنگام پرتاب شدن ایشان به سوی آتش. «گفته شده وقتی منجیق پرتاب شد، جبرئیل، ابراهیم^(ع) را در هوا ملاقات کرد و گفت: ای ابراهیم! آیا خواسته‌ای نداری؟ ابراهیم^(ع) گفت: خدایی جز خدای یگانه نیست و محمد پیامبر خدای متعال است و من او را پشت و پناه خود قرار می‌دهم و به او تکیه می‌کنم و کار خود را به او واگذار می‌کنم» (جزایری ۱۳۹۶: ۱۹۹). این به معنای آن است که تکیه ابراهیم^(ع) فقط به پروردگار بکتا است و حتی حاضر نیست برای نجات خود به فرشته مقرب خدا نیز متوسل شود.

اعتراض فرشتگان به خلقت انسان

متن حاضر:

۱. گر تو آدم زاده هستی، علم الاسما چه شد قاب قوسینت کجارقته است، آوآدنی چه شد

(امام خمینی ۱۳۹۳: ۹۴)

۲. قدسیان را نرسد تا که به ما فخر کنند قصه عَلمَ الاسماء به زبان است هنوز
(امام خمینی ۱۳۹۳: ۱۲۷)

۳. زاده اسماء را با جنت المأوی چه کاری در چم فردوس می ماندم اگر شیطان نبودی
(امام خمینی ۱۳۹۳: ۱۸۰)

متن پیشین:

- «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۳۱).

- و [خدا] همه [معانی] نام‌ها را به آدم آموخت؛ سپس آنها را بر فرشتگان عرضه نمود و فرمود: «اگر راست می‌گویید، از اسامی اینها به من خبر دهید.»

- «قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (بقره: ۳۲).

- گفتند: «منزهی تو! ما را جز آنچه [خود] به ما آموخته‌ای، هیچ دانشی نیست؛ تویی دانای حکیم.»

روابط بینامتنی: علاوه بر آیات بالا، این ابیات رابطه بینامتنی و هم‌حضور با آیه ۳۳ بقره، آیات ۹ و ۱۵ نجم و آیه ۱ اسراء دارند. روایت اعتراض فرشتگان و ابلیس در خصوص خلقت و توجه خداوند به انسان در اشعار امام با استناد بر قرآن کریم بیان شده است. بر اساس هر دو متن، خداوند اسرار و رموز آفرینش را به آدم آموزش داد تا با این کار راه اعتراض را بر فرشتگان مسدود و برتری آدم را محسوس نماید. سپس انسان، فرشتگان را به مبارزه بطلبد تا حکمت و حقیقت وجودی اراده خداوندی را در خلقت آدم بر فرشتگان آشکار نماید. بنا به گفته قرائتی: «ابلیس و ملائکه هرکدام به نوعی خود را برتر از آدم می‌دیدند. ابلیس به واسطه خلقت و فرشتگان به واسطه عبادت؛ اما ابلیس در برابر فرمان سجده خداوند ایستادگی کرد ولی فرشتگان چون حقیقت را فهمیدند، پوزش خواستند و به جهل خود اقرار کردند» (قرآنی ۱۳۹۷ ج ۱: ۹۳).

در مصرع دوم بیت اول امام، بینامتنی غیر صریح در خصوص موضوع معراج پیامبر^(ص) نیز دیده می‌شود که آیه اول سوره اسراء بارزترین توضیح را در این خصوص ارائه کرده است.

بار امانت الهی**متن حاضر:**

۱. عارفان رخ تو جمله ظلومند و جهول این ظلومی و جهولی، سر و سودای من است

(امام خمینی ۱۳۹۳: ۵۹)

۲. آنکه بشکست همه قید، ظلوم است و جهول و آنکه از خویش و همه کون و مکان غافل بود

(امام خمینی ۱۳۹۳: ۱۰۴)

۳. کِشَم بار امانت با دلی زار امانت دار اسرارم تو باشی

(امام خمینی ۱۳۹۳: ۱۸۱)

۴. پیر صاحب‌دل ماگفت از این رمز، خموش! هر دو عالم نکشد بار امانت بر دوش

(امام خمینی ۱۳۹۳: ۲۸۱)

متن پیشین:

- «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲).

- ما امانت [الهی و بار تکلیف] را بر آسمانها و زمین و کوهها عرضه کردیم، پس، از برداشتن آن سر باز زدند و از آن هراسناک شدند، و [لی] انسان آن را برداشت؛ راستی او ستمگری نادان بود.

روابط بینامتنی: ساختار ابیات امام خمینی فشرده شده آیه ۷۲ احزاب و گویای آن است که خداوند به انسان مأموریتی امر کرده که پیش از آن بر آسمانها، زمین و کوهها عرضه داشته و لیکن آن‌ها از تحمل بار این مأموریت درماندند و اظهار عجز نمودند. به نظر می‌رسد خداوند وجود انسان را جهت حمل امانت شایسته می‌دانسته و به همین دلیل این امانت را که معرف صفات خداوندی بوده به وی واگذار کرده است. بنا به گفته نجم رازی «چون انسان مجموعه دو عالم روحانی و جسمانی بود او را به کرامت حمل امانت مکرم گردانیدند» (نجم رازی ۱۳۷۵: ۵۸).

موضوع امانت، موضوعی بس رازآلود، گسترده و بیان‌گر صلابت انسان است که دست‌مایه شعری دیگر شاعران نیز گردیده است.

۱. آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه کار به نام من دیوانه زدند

(حافظ ۱۳۹۰: ۱۲۴)

۲. من آن ظلوم جهولم که اولم گفتمی چه خواهی از ضعفا ای کریم و از جهال

۳. مرا تحمل باری چگونه دست دهد که آسمان و زمین برتافتند و جبال

(سعدی ۱۳۷۳: ۸۲۱)

خضر راهبر صالحان در سختی‌ها

متن حاضر:

۱. چه شد که امشب از اینجا گذارگاه تو شد مگر که آه من خسته خضر راه تو شد

(امام خمینی ۱۳۹۳: ۹۲)

۲. دستگیری کنم ای خضر! که در این ظلمات پی سرچشمه آب حیوان آمده‌ام

(امام خمینی ۱۳۹۳: ۱۳۹)

متن پیشین:

- «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (کهف: ۶۵).

- تا بنده‌ای از بندگان ما را یافتند که از جانب خود به او رحمتی عطا کرده و از نزد خود بدو دانشی آموخته بودیم.

همچنین آیات ۶۶ تا ۸۲ سوره کهف.

روابط بینامتنی: در قرآن به وضوح نامی از خضر به میان نیامده است؛ اما از آیه ۶۵ تا ۸۲

سوره کهف در خصوص شخصی دانا که با موسی^(ع) همراه شد و برخی رموز را برای وی آشکار کرد، سخن گفته شده است. «خضر نام یکی از پیغمبران یا اولیاست. این نام در قرآن نیامده است و تنها چیزی که هست وصف او به عبودیت و حصول علم لدنی است (کهف: ۶۵). خضر در بیابان هاست و گمشدگان را نجات می‌دهد، پیادگان و عقب افتادگان کاروان‌ها را سوار می‌کند و به مقصد می‌رساند. به تشنگان و ماندگان آب می‌رساند» (حبیبی ۱۳۸۷: ۴۰).

خلقت انسان

متن حاضر:

۱. جز عشق تو هیچ نیست اندر دل ما عشق تو سرشته گشته اندر گل ما
(امام خمینی ۱۳۹۳: ۴۴)
۲. لایق طوف حریم تو نبودیم اگر از چه رو پس ز محبت بسرشتی گل ما؟
(امام خمینی ۱۳۹۳: ۴۵)
۳. حاش لله که جز این ره، ره دیگر پویم عشق روی تو سرشته به گل و آب من است
(امام خمینی ۱۳۹۳: ۵۷)
۴. مهر کوی تو درآمیخته در خلقت ما عشق روی تو سرشته است به آب و گل من
(امام خمینی ۱۳۹۳: ۱۷۴)
۵. با این تن خاکی ملکوتی نشوی ای دوست، تراب و رب الارباب کجا؟!
(امام خمینی ۱۳۹۳: ۱۹۱)
۶. طوفان فراینده ای اندر دل ما است یارب ز چه خاکی بسرشتی گل من
(امام خمینی ۱۳۹۳: ۲۳۴)

متن پیشین:

«وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ» (حجر: ۲۶).

- و در حقیقت، انسان را از گلی خشک، از گلی سیاه و بدبو، آفریدیم
همچنین در آیات ۲۸ و ۳۳ حجر، ۱۴ الرحمن، ۵۹ آل عمران، ۳۷ کهف، ۵ حج، ۲۰ روم، ۱۱ فاطر،
۶۷ غافر، ۲ انعام، ۱۲ مؤمنون، ۷ سجده، ۱۱ صافات و ۷۱ ص به این موضوع اشاره شده است.
قرآن کریم بارها به خلق انسان از گل اشاره نموده و هر بار با واژه های طین، تراب و
صلصال خلقت انسان را طرح می کند.

روابط بینامتنی: در ابیات امام خمینی داستان خلقت انسان و موضوعات میان خالق و مخلوق طرح شده است. در متن پیشین نیز هنگام خلقت، خداوند به فرشتگان مقرب خود فرمود به زمین فرود آمده، از هر گوشه از زمین خاک بگیرند و به حضور ربوبی برند تا از آن خاک، مخلوقی ساخته و خداوند اسرار و رموز الهی خود را بر ایشان بنمایاند تا

مأموریت‌هایی را به وی محول نماید. داستان خلقت انسان و مأموریت به فرشتگان مقرب برای رفتن به زمین و برگرفتن خاک برای خلق انسان، از موضوعات پر رمز و رازی است که مورد التفات شاعران و نویسندگان قرار گرفته است.

۱. دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند گل آدم بسرشتند و به پیمانہ زدند

(حافظ ۱۳۹۰: ۱۲۴)

«عزرائیل بیامد و به قهر یک قبضه خاک از روی زمین برگرفت. در روایت می‌آید که از جمله روی زمین به مقدار چهل ارش خاک برداشته بود. بیاورد آن خاک را میان مکه و طائف فرو کرد. عشق‌حالی دو اسبه می‌آمد» (نجم رازی ۱۳۷۵: ۶۶).

داود(ع)؛ فضیلت یافته از جانب حق

متن حاضر:

۱. بلبل از جلوه گل نغمه داود نمود نغمه‌اش درد دل غمزده بهبود نمود

(امام خمینی، ۱۳۹۳: ۱۱۴)

۲. داود وار، نغمه زنان ساغری بیار غافل ز درد جاه و نشیب فراز کن

(امام خمینی ۱۳۹۳: ۱۷۱)

متن پیشین:

- «و لَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِمَّا فَضَّلْنَا يَا جِبَالُ أُوْبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَ أَلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ» (سبأ: ۱۰).

- و به راستی داوود را از جانب خویش مزیتی عطا کردیم. [و گفتیم: ای کوهها، با او [در تسبیح خدا] همصدا شوید، و ای پرندگان [هماهنگی کنید]. و آهن را برای او نرم گردانیدیم.

روابط بینامتنی: در آیات امام خمینی موضوع خوش صدایی داوود^(ع) که مبنای بهبودی و فراموشی مصائب است مطرح شده است. خداوند در آیه ۱۰ سوره سبأ، تسبیح‌گویی داوود و همراه شدن کوه‌ها و پرندگان با او را فضیلتی از جانب خود به داوود می‌داند. حضرت داوود یکی از پیامبران خداست که کتاب وی زبور است که این موضوع به صراحت در آیات ۱۶۳ نساء و ۵۵ اسراء به آن اشاره شده است.

روز الست (میثاق الهی)**متن حاضر:**

۱. عشق جانان، ریشه دارد در دل از روز الست عشق را انجام نبود، چون ورا آغاز نیست

(امام خمینی ۱۳۹۳: ۶۵)

۲. این پریشان حالی از جام بلی نوشیده ام این بلی تا وصل دلبر، بی بلا دمساز نیست

(امام خمینی ۱۳۹۳: ۶۵)

۳. دل درویش به دست آر که از سر الست پرده برداشته آگاه ز تقدیرم کرد

(امام خمینی ۱۳۹۳: ۸۳)

۴. هشیاری من بگیر و مستم بنما سرمست زیاده الستم بنما

(امام خمینی ۱۳۹۳: ۱۹۲)

متن پیشین:

- «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ سَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف: ۱۷۲).

- و هنگامی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریه آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیستیم؟ گفتند: «چرا، گواهی دادیم» تا مبادا روز قیامت بگویند ما از این [امر] غافل بودیم.

روابط بینامتنی: اقرار انسان در روز نخست و اعتراف او به ربوبیت خداوند و عبودیت

مد نظر امام خمینی است. هم چنان که به استناد متن پیشین (اعراف: ۱۷۲) خداوند روز الست، حجت را بر بشر تمام کرد تا در روز پسین بهانه‌ای برای تقصیرهای خود نداشته باشد؛ بنابراین بر پایه این نظر، مفاد آیه چنین است: ما در موطنی از همه بنی آدم بر ربوبیت خدا و عبودیت آنان پیمان گرفتیم و همه با زبان فطرت «بلی» گفتند و اقرار کردند. با غبار رویی از فطرت می توان این نشئه و صحنه میثاق گیری و پیمان سپاری را به یاد آورد. به هر روی، خدای سبحان در موطن یاد شده از همگان پیمان گرفته و برای ضرورت آن پیمان گیری چنین دلیل آورده است: تا در قیامت احتجاج نکند و نگوید ما غافل بودیم؛ یا در محیط بد تربیت شدیم (جوادی آملی ۱۳۹۲ ج ۳۱: ۲۸).

در ابیات امام خمینی تجلی عشق و سرمستی نوشیدن شراب ازلی از باده الست هویداست. از همان زمان که خداوند آدم را آفرید عشق را که یکی از زیباترین تجلیات حق است و آغاز و پایانی ندارد، در وجود انسان به ودیعه نهاد تا با این حس، انسان در اعتراف به ربوبیت خداوند با تمام وجود بلی بگوید. مقصود این ابیات دیرینگی و خلود عشق است و این که عشق ریشه در آغاز آفرینش دارد.

سلیمان و قدرت بی بدیل او

متن حاضر:

۱. گر سلیمان بر غم مور ضعیفی رحمت آرد در بر صاحب‌دلان، والای و سرافراز گردد

(امام خمینی ۱۳۹۳: ۷۶)

۲. بساط چون تو سلیمان و کلبه درویش نعوذ بالله گویی زاشتباه تو شد

(امام خمینی ۱۳۹۳: ۹۲)

۳. بلقیس وار گر در عشقش نمی زدیم ما را به بارگاه سلیمان گذر نبود

(امام خمینی، ۱۳۹۳: ۱۰۷)

۴. نارندم آر بخوادم کاین شب سحر شود باشد اگر به تخت سلیمانم جلوس

(امام خمینی ۱۳۹۳: ۱۲۸)

۵. سخن زتخت سلیمان و جام جم نزنید که تاج خسرو کی را من گدا دارم

(امام خمینی ۱۳۹۳: ۱۴۸)

۶. طوطی صفتی و لاف عرفان بزنی ای مور دم از تخت سلیمان بزنی

(امام خمینی ۱۳۹۳: ۲۴۷)

متن پیشین:

- «و حُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودَهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ» (نمل: ۱۷)
- و برای سلیمان سپاهیان از جن و انس و پرندگان جمع آوری شدند و [برای رژه] دسته دسته گردیدند.

و همچنین آیات ۱۸ تا ۴۴ سوره نمل که آیات ۱۸ و ۱۹ به داستان مواجهه سلیمان با مور

و پس از آن تا آیه ۴۴ به داستان سلیمان و بلقیس اشاره دارد.

روابط بینامتنی: آیات با توجه به متن پیشین در خصوص جلال و جبروت بی بدیل اعطا شده به سلیمان از سوی خداوند هم چون فرمانبرداری انس و جن و پرندگان و باد از او سروده شده است. هم چنین در آیات، اشاره پنهان به ناچیزی جلال و جبروت سلیمان در برابر قدرت الهی شده که مواجهه مور و سلیمان بیانگر آن است. بیت سوم طرح ماجرای میان بلقیس ملکه سرزمین سبا و سلیمان است.

شق القمر؛ معجزه‌ای دیگر

متن حاضر:

- آنکه از جلوه رخسار چو ماهت پیش است بی گمان معجزه شق قمر باید کرد

(امام خمینی ۱۳۹۳: ۷۹)

متن پیشین:

- «اَقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَ اَنْشَقَّ الْقَمَرُ» (قمر: ۱).

- قیامت نزدیک شد و ماه از هم شکافت.

روابط بینامتنی: علاوه بر قرآن که معجزه جاوید پیامبر اسلام (ص) بوده، بنا به مصلحت، معجزات دیگر نیز از سوی پیامبر اسلام برای اثبات حقانیت رسالت وی ارائه گردیده است. یکی از این معجزات حادثه دو نیم شدن ماه و سپس بازگشت به حالت اولیه در برابر چشمان مشرکان به درخواست پیامبر از خداوند است. این معجزه که به «شق القمر» معروف گردیده، هر چند از جانب پیامبر به مشرکین ارائه شده لیکن موجب تغییر در دل سیاه مشرکین نشده و این واقعه را بر اساس روایات، نوعی سحر قلمداد کرده‌اند.

در این بیت، امام نگاهی تمثیل وار به معجزه شق القمر و وجود و جلوه روی نگار دارد که برای دیدن آن جلوه، باید دست به کاری سترگ همچون شق القمر بزند و یا به تعبیری دیگر قصد مقایسه تمثیل وار دو موضوع جلوه معشوق و معجزه شق القمر دارد. شاید هم چهره محبوب به ماه تشبیه شده و ترکیب شق قمر در معنای غیر واقعی خود به کار گرفته شده است.

شیطان و سر برنافتن از سجده به آدم

متن حاضر:

- شیطان عالم شدی اگر بدین نور ناگفتی آدم است خاک و من آذر

(امام خمینی ۱۳۹۳: ۲۵۴)

متن پیشین:

- «وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا»

(اسراء: ۶۱).

- و هنگامی را که به فرشتگان گفتیم: «برای آدم سجده کنید» پس [همه] جز ابلیس

سجده کردند. گفت: «آیا برای کسی که از گل آفریدی سجده کنم؟»

- «قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (ص: ۷۶).

- گفت: «من از او بهترم؛ مرا از آتش آفریده‌ای و او را از گل آفریده‌ای.»

همچنین آیه ۱۲ سوره اعراف.

روابط بینامتنی: بیت امام اشاره پنهانی به سجده نکردن شیطان به ساحت آدم دارد. هنگامی که خداوند از روح خود در کالبد خاکی انسان دمید تا جان گیرد، به همه فرشتگان امر کرد تا بر ساحت آدم سجده کنند. بر اساس آیات صریح قرآن همه فرشتگان سجده کردند جز شیطان که از جنس جن بود و از آتش که به صراحت در آیات ۱۲ اعراف، ۶۱ اسراء و ۷۶ سوره ص بیان شده است. شیطان به خداوند عرض کرد که من از انسان بهترم و دلیل برتری خود را ساخته شدن خود از آتش و انسان را از خاک بیان داشت. شیطان به فرمان خداوند از آسمان‌ها و صفوف ملائکه خارج شده و رانده شده درگاه الهی گردید. بر اساس آیه ۷۸ سوره ص خداوند به شیطان فرمود: مسلماً لعنت من بر تو تا روز قیامت خواهد بود.

عیسی و دم الهی آن حضرت

متن حاضر:

- دلبر مشکل گشا از بام چرخ چارمین بادم عیسی برای حل مشکل آمده

(امام خمینی ۱۳۹۳: ۱۷۸)

متن پیشین:

- «و رَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَ الْأَبْرَصَ وَ أُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أُبَيِّنُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَ مَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (آل عمران: ۴۹).

- [او را به عنوان] پیامبری به سوی بنی اسرائیل [می فرستد، که او به آنان می گوید: [در حقیقت، من از جانب پروردگارتان برایتان معجزه‌ای آورده‌ام: من از گل برای شما [چیزی] به شکل پرنده می سازم، آنگاه در آن می دمم، پس به اذن خدا پرنده‌ای می شود؛ و به اذن خدا نابینای مادرزاد و پیس را بهبود می بخشم؛ و مردگان را زنده می گردانم؛ و شما را از آنچه می خورید و در خانه‌هایتان ذخیره می کنید، خبر می دهم؛ مسلماً در این [معجزات]، برای شما -اگر مؤمن باشید- عبرت است.]

روابط بینامتنی: این بیت امام خمینی بینامتنیت دارد با دم مسیحایی عیسی بن مریم در متن پیشین که به اذن خداوند مردگان را زنده می کرد. بر این اساس یکی از معجزه‌های حضرت عیسی^(ع)، علاوه بر معجزه‌های دیگر که در متن پیشین ذکر گردیده است زنده کردن مردگان بود که این امر به دست ایشان و اذن پروردگار صورت می گرفته است.

معراج پیامبر**متن حاضر:**

۱. گرتو آدم زاده هستی، عَلَّمِ الْأَسْمَاءَ چه شد قاب قوسینت کجارفته است، او آدنی چه شد

(امام خمینی ۱۳۹۳: ۹۴)

۲. رسد جانم به فوق قاب قوسین که خورشید شب تارم تو باشی

(امام خمینی ۱۳۹۳: ۱۸۱)

متن پیشین:

- «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (اسراء: ۱).

- منزّه است آن [خدایی] که بنده‌اش را شبانگاهی از مسجد الحرام به سوی مسجد الأقصى - که پیرامون آن را برکت داده‌ایم - سیر داد، تا از نشانه‌های خود به او بنمایانیم، که او همان شنوای بیناست.

- «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ» (نجم: ۹).

- تا [فاصله‌اش] به قدر [طول] دو [انتهای] کمان یا نزدیکتر شد.

روابط بینامتنی: در شعر امام خمینی بینامتنیت ضمنی و رابطه هم حضوری روایت شب معراج پیامبر با قرآن آشکار است. بنا به روایت قرآن، خداوند بنده خالص خود را در شبی مبارک از مسجد الحرام به مسجد الاقصی برده و از آنجا برای نمایاندن اسرار آفرینش به آسمان‌ها برد. در این سفر جبرائیل همراه و راهنمای پیامبر در هفت آسمان بود و به معرفی اشخاص، مکان‌ها و اتفاقات می‌پرداخت. پیامبر به اذن خداوند به قدر قاب قوسین (فاصله دو کمان) به خداوند نزدیک شد و به گفتگو نشست؛ اما جبرائیل، فرشته مقرب الهی، این رخصت را نیافت و پیامبر تنها روانه به هم کناری حق گردید.

موسوی و تجلی وحی

متن حاضر:

۱. عیب از ما است اگر دوست ز ما مستور است دیده بگشای که ببینی همه عالم طور است

(امام خمینی ۱۳۹۳: ۵۲)

۲. موسی اگر ندید به شاخ شجر رخس بی شک درخت معرفتش را ثمر نبود

(امام خمینی ۱۳۹۳: ۱۰۷)

۳. غمزه ات در جان عاشق بر فرزند آتشی آنچنان کز جلوه‌ای با موسی عمران نمود

(امام خمینی ۱۳۹۳: ۱۱۵)

۴. گر طور ندیدم و نخواهم دیدن در طور دل از تو جای پائی خواهم

(امام خمینی ۱۳۹۳: ۱۶۱)

۵. ایمنی نیست در این وادی ایمن ما را من در این وادی ایمن، شجری می جویم

(امام خمینی ۱۳۹۳: ۱۶۹)

۶. جلوه کن در جبل قلب من ای یار عزیز تا چو موسی بشود زنده دل غافل من
(امام خمینی ۱۳۹۳: ۱۷۴)
۷. طور سینا را بگو ایام صعق آخر رسید موسی حق در پی فرعون باطل آمده
(امام خمینی ۱۳۹۳: ۱۷۸)
۸. موسی نشده کلیم کی خواهی شد در طور رهش مقیم کی خواهی شد
(امام خمینی ۱۳۹۳: ۲۰۸)
۹. تا جلوه او جبال را دک نکند تا صعق تو را زخویش مُتدک نکند
(امام خمینی ۱۳۹۳: ۲۱۰)
۱۰. طور و شجر است و جلوه روی نگار یاران! این است حاصل درویشان
(امام خمینی ۱۳۹۳: ۲۲۹)
۱۱. دک کن جبل خودی خود چون موسی تا جلوه کند جمال او بی ارنی
(امام خمینی ۱۳۹۳: ۲۴۶)
۱۲. ای موسی صعق دیده در عشق از جلوه طـور لـامـکـانی
(امام خمینی ۱۳۹۳: ۲۸۹)
۱۳. ای اصل شجر ظهوری از تو در پرتو سـر سـرمدانی
(امام خمینی ۱۳۹۳: ۲۸۹)

متن پیشین:

- «فَلَمَّا أَنَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (قصص: ۳۰)
- پس چون به آن [آتش] رسید، از جانب راستِ وادی، در آن جایگاه مبارک، از آن درخت ندا آمد که: «ای موسی، منم، من، خداوند، پروردگار جهانیان.»
- «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَ لَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» (اعراف: ۱۴۳).
- و چون موسی به میعاد ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت، عرض کرد: «پروردگارا،

خود را به من بنمای تا بر تو بنگرم.» فرمود: «هرگز مرا نخواهی دید، لیکن به کوه بنگر؛ پس اگر بر جای خود قرار گرفت به زودی مرا خواهی دید.» پس چون پروردگارش به کوه جلوه نمود، آن را ریز ریز ساخت، و موسی بیهوش بر زمین افتاد، و چون به خود آمد، گفت: «تو منزهی! به درگاهت توبه کردم و من نخستین مؤمنانم.»

همچنین آیه ۲۹ سوره قصص.

روابط بینامتنی: این ابیات رابطه بینامتنیت با آیات ۲۹ و ۳۰ قصص و همچنین ۱۴۳ اعراف دارند. در این ابیات عناصری همچون: طور یا طور سینا، شجر، آتش، جلوه، وادی ایمن، جبل، فرعون، کلیم، دک، صعق و ارنی به کار گرفته شده که در همه آن‌ها می‌توان ریشه قرآنی را یافت. همچنین متن حاضر همگی فشرده شده داستان موسی و موضوعات وادی ایمن، طبق روایت قرآن است و به گفتگوی میان موسی و خداوند می‌پردازد که در آیه ۱۶۴ سوره نساء به آن اشاره شده است. نیز به استناد آیه ۳۰ سوره قصص وحی بر موسی با واسطه درخت به وی نمودار شد. ابیات متن حاضر نگاهی به اعراف هم دارد که «دیدن خداوند تقاضای جاهلانۀ بنی اسرائیل بود که از موسی می‌خواستند که خدا را با چشم سر به آنان بنمایاند ... و آن کافران غافل بودند که هرگز چشم سر توان دیدن خداوند را ندارد ... بلکه باید خدا را با چشم دل دید و به او ایمان آورد» (قرآنی ۱۳۹۷ ج ۳: ۱۶۷).

موسی و عصای آن حضرت

متن حاضر:

- موسی به کف دارد عصا، دربانیش را منتظر آماده بهر اقتدا، عیسی به چرخ چارمین

(امام‌خمینی ۱۳۹۳: ۲۶۱)

متن پیشین:

- «وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ» (قصص: ۳۱).

- و [فرمود:] «عصای خود را بیفکن.» پس چون دید آن مثل ماری می‌جنبد، پشت کرد و برنگشت. «ای موسی، پیش آی و مترس که تو در امانی.»

- «فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ» (شعراء: ۳۲)

- پس عصای خود بیفکند و بناگاه آن اژدری نمایان شد.

روابط بینامتنی: ایات امام فسرده شده روایت قرآن در آیه‌های مزبور و هم‌چنین آیه‌های ۴۵، ۴۶، ۶۳ شعراء و ۶۰ بقره است. به استناد آیات قرآن، عصای آن حضرت به اذن و اراده خداوند به شکل‌های گوناگون درآمده است. یک وقت به زمین می‌زند و سائل دروغین ساحران را می‌بلعد (شعراء: ۴۵)، گاه دیگر به دریا می‌زند دریا شکافته می‌شود (شعراء: ۶۳) و وقتی دیگر بر سنگ مخصوص می‌زند و از آن سنگ دوازده چشمه برای قوم خود به جوش می‌آورد (بقره: ۶۰).

نوح و ساخت کشتی

متن حاضر:

۱. گر نوح زغرق سوی ساحل ره یافت این غرق شدن همی بود ساحل ما

(امام‌خمینی ۱۳۹۳: ۴۴)

۲. غم‌مخورای غرق دریای مصیبت، غم‌مخور در نجات نوح کشتیان بساحل آمده

(امام‌خمینی ۱۳۹۳: ۱۷۸)

۳. عاشقم عاشق که درد عشق را جزاونداند غرق بحر عشقم و چون نوح پشتیان نبودی

(امام‌خمینی ۱۳۹۳: ۱۸۰)

۴. حبّش سفینه نوح آمد در مثل، لیکن اگر مهرش نبودی نوح را می‌بود با طوفان قرین

(امام‌خمینی ۱۳۹۳: ۲۶۰)

۵. از سرشکم گر به پا خیزد ز نو طوفان نوح ای خدایا! ناخدا اندر میانه رهبر است

(امام‌خمینی ۱۳۹۳: ۲۹۸)

متن پیشین:

- وَ هِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَ نَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَ كَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ اِذْكَبْ مَعَنَا وَ لَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ (هود: ۴۲).

- و آن [کشتی] ایشان را در میان موجی کوه‌آسا می‌برد، و نوح پسرش را که در کناری بود بانگ درداد: «ای پسرک من، با ما سوار شو و با کافران مباش.»

روابط بینامتنی: نوح از پیامبران الهی بود که ۹۵۰ سال نبوت کرد و از جانب پروردگار

مأمور ارشاد قومش شد. نوح به امر خداوند قوم خویش را به یکتاپرستی دعوت کرد و لیکن آنان نپذیرفتند و لجاجت به خرج دادند. سرانجام پروردگار، نوح را به ساخت کشتی امر کرد (هود: ۳۷) تا صالحین را نجات و مشرکان را در ورطه بی‌پناهی به هلاکت کشاند. خداوند برای آن که نسل بشر و حیوانات به فنا نرود دستور داد تا از هر جفتی از حیوانات (نر و ماده) یک زوج و همچنین خاندان وی مگر آن‌ها که قبلاً وعده هلاکشان داده شده بود (همسر و یکی از فرزندان وی) و البته مؤمنان در آن کشتی حمل شود (هود: ۴۰).

سرانجام وعده الهی محقق شد و عذاب به صورت آب و طوفان مشرکان را درگرفت و از بین برد. در پایان خداوند به زمین دستور داد که آبت را فرو ببر و به آسمان نیز که خودداری کن و در نهایت کشتی بر دامنه کوه جودی پهلو گرفت (هود: ۴۴). «داستان حضرت نوح به طور تفصیل در سوره‌های اعراف، هود، مؤمنون، شعراء، قمر و نوح آمده و مفصل‌ترین آن در سوره هود از آیه ۲۵ تا ۴۹ است» (قرآنی ۱۳۹۷ ج ۱۰: ۲۲۸).

در آیات امام خمینی نوح نمادی از حامی، پشتیبان و دستگیری است که سالکان طریق حق را از غرق شدن در دریای مصیبت و گرفتاری در طوفان حوادث نجات می‌دهد و آن‌ها را به ساحل آرامش می‌رساند.

هبوط انسان و خروج از بهشت

متن حاضر:

۱. خواست شیطان بد کندها من ولی احسان نمود از بهشتم برد بیرون بسته جانان نمود

(امام خمینی ۱۳۹۳: ۱۱۵)

۲. خواست از فردوس بیرونم کند خوارم کند عشق پیدا گشت و از ملک و ملک پیران نمود

(امام خمینی ۱۳۹۳: ۱۱۵)

متن پیشین:

- «وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ» (بقره: ۳۵).

- و گفتیم: «ای آدم، خود و همسرت در این باغ سکونت گیر [ید]؛ و از هر کجای آن خواهید فراوان بخورید؛ ولی [لی] به این درخت نزدیک نشوید، که از ستمکاران خواهید بود».

روابط بینامتنی: ابیات امام خمینی بینامتنیت و هم حضوری دارند با موضوع هبوط انسان و خروج او از بهشت به دلیل استفاده از میوه ممنوعه که از خوردن آن منع شده بود. بر اساس آیات: ۳۵ تا ۳۸ بقره، ۱۹ تا ۲۴ اعراف و ۱۱۷ و ۱۲۰ طه انسان با وسوسه شیطان از میوه ممنوعه خورد و برهنه از بهشت اخراج شد (اعراف: ۲۷ و طه: ۱۲۱). امام خمینی با نگاهی عارفانه بدی شیطان را خوبی ناخواسته دانسته و هبوط انسان به زمین را به صلاح وی بیان داشته است؛ چرا که انسان پس از مہجوریت بیشتر خواستار قرب الهی گشت.

یوسف و زلیخا

متن حاضر:

۱. معجز عشق ندانی تو زلیخا داند که برش یوسف محبوب چنان زیبا شد

(امام خمینی ۱۳۹۳: ۸۹)

۲. یوسفی باید که در دام زلیخا دل نبازد ورنه خورشید و کواکب در برش مفتون نداند

(امام خمینی ۱۳۹۳: ۹۸)

۳. دلدار من چو یوسف گمگشته بازگشت کنعان مرا ز روی دل ملتهب رسید

(امام خمینی ۱۳۹۳: ۱۱۹)

۴. یوسفم گر نزنند بر سر بالینم سر همچو یعقوب دل آشفته بویش باشم

(امام خمینی ۱۳۹۳: ۱۵۳)

۵. جام می ده که در آغوش بتی جا دارم که از آن جایزه بر یوسف کنعان بدهم

(امام خمینی ۱۳۹۳: ۱۶۲)

۶. یوسف از چاه بیرون آی تا شاهی نمایی گرچه از این چاه بیرون آمدن آسان نبودی

(امام خمینی ۱۳۹۳: ۱۸۰)

۷. ناز پروردی که در بازار حُسن و دلبری قیمت یک طاق ابرویش ز یوسف برتر است

(امام خمینی ۱۳۹۳: ۲۹۸)

متن پیشین:

- «إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي

ساجدین» (یوسف: ۴).

- [یاد کن] زمانی را که یوسف به پدرش گفت: «ای پدر، من [در خواب] یازده ستاره را با خورشید و ماه دیدم. دیدم [آنها] برای من سجده می‌کنند.» همچنین آیات ۵ تا ۱۰۱ سوره یوسف.

روابط بینامتنی: داستان یوسف یکی از داستان‌های پر رمز و راز قرآن است که در آن حکمت‌های فراوان وجود دارد. خداوند در قرآن یک سوره کامل به نام یوسف قرار داده و در خصوص سرگذشت وی از کودکی تا عز و جاه سخن به میان آورده است. «نام حضرت یوسف ۲۷ مرتبه در قرآن آمده که ۲۵ مرتبه آن در همین سوره است» (قرآنی ۱۳۹۷ ج ۴: ۱۴۳). معجزه عشق، زیبایی، دامی که به اراده خداوند برای یوسف خنثی می‌شود، صبر جمیل یعقوب و از چاه به جا رسیدن، برخی از عناصری از داستان یوسف هستند که دستمایه شعری امام خمینی شده‌اند.

بر اساس بیت اول و دوم آن زن (زلیخا) که یوسف در خانه او زندگی می‌کرد از یوسف تمنای کامجویی کرد. درها را بست و گفت: بیا به سوی آنچه برای تو مهیاست. و در اینجا بود که یوسف پناه به خداوند برد (یوسف: ۲۳) و اگر یوسف برهان پروردگار را نمی‌دید چه بسا قصد وی می‌کرد (یوسف: ۲۴).

بیت چهارم بینامتنیت و هم‌حضور پنهان با آیات ۹۳، ۹۴ و ۹۶ سوره یوسف دارد. یوسف پیراهن خود را به برادران داد تا نزد پدر ببرند و بر صورت پدر بیندازند (یوسف: ۹۳) و آن گاه که کاروان از سرزمین مصر جدا شد یعقوب بوی پیراهن یوسف را احساس کرد (یوسف: ۹۴) و البته به هنگامی که پیراهن بر صورت او افکنده شد ناگهان بینا شد (یوسف: ۹۶).

بیت ششم بینامتنیت با آیات ۱۰ و ۱۵ سوره یوسف دارد که برادران در اقدام شوم خود قصد می‌کنند یوسف را نکشند، بلکه در نهان گاه چاهی بیفکنند تا توسط کاروانیان یافت و به مکانی دور برده شود. در این بیت امام خمینی علاوه بر بینامتنیت، یک نوع تمثیل تلمیحی نیز ملاحظه می‌گردد.

نتیجه‌گیری

- بررسی کلام منظوم امام خمینی نشان از آن دارد که وی بیشتر اشعار خود را به تأسی از آیات و قصص قرآن سروده که این از شاخصه‌های معنوی شعری و شخصیتی وی

محسوب می‌گردد. همچنین وی با استفاده از آیات و قصص قرآن سعی نموده است اهداف والای عرفانی خود را با رویکرد دینی و قرآنی نمایان کند.

- تلمیح یکی از زیر شاخه‌های بینامتنیت ضمنی است که امام خمینی به خوبی توانسته است فهم بهتر موضوعات و داستان‌های گرانمایه قرآنی را با این رویکرد به شیفتگان طریق حق منتقل کند.

- امام شاعر نبوده و خود نیز بر آن اعتراف و اذعان داشته است، لیکن در حد توان به خوبی توانسته شرح مهجوری و دلدادگی خود را در قالب‌های متفاوت شعری از جمله غزل بیان نماید.

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 هیچگونه تعارض منافی وجود ندارد.

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

منابع

- آذر، امیر اسماعیل. (۱۳۹۴) **قرآن در شعر پارسی**، تهران: انتشارات سخن.
- آلن، گراهام. (۱۳۹۷) **بینامتنیت**، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز، چاپ ششم.
- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۹۳) **دیوان امام**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ شصتم.
- بهزادی اندوهجردی، حسین. (۱۳۷۳) **سپری در بدیع**، تهران: نشر صدوق.
- جزایری، سید نعمت‌الله. (۱۳۹۶) **قصه‌های قرآن و انبیاء**، قم: انتشارات کتاب جمکران، چاپ پنجم.
- جمشیدیان، همایون. (۱۳۹۳) «تحلیل غزلی از مولوی بر مبنای رویکرد بینامتنی به قرآن»، فصلنامه پژوهش‌های ادبی - قرآنی، سال دوم، صص ۲۷-۴۷.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۲) **تسنیم**، تفسیر قرآن کریم، قم: مرکز نشر اسراء.

- حافظ شیرازی، شمس الدین محمد. (۱۳۹۰) **دیوان حافظ**، به تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: انتشارات زوار، چاپ دهم.
- حبیبی، ابوالفضل. (۱۳۸۷) «بررسی دیوان اشعار امام خمینی^(ره) و تحلیل تلمیحات آن»، **ماهنامه کتاب ماه ادبیات**، شماره ۱۴، پیاپی ۱۲۸، صص ۳۷-۴۷.
- داد، سیما. (۱۳۹۵) **فرهنگ اصطلاحات ادبی**، تهران: انتشارات مروارید، چاپ هفتم.
- سعدی شیرازی، مصلح بن عبدالله. (۱۳۷۳) **کلیات سعدی**، به تصحیح محمدعلی فروغی، تهران: انتشارات نگاه.
- سلطانی رنانی، مهدی. (۱۳۸۸) «تجلیات معارف قرآنی در دیوان اشعار امام خمینی»، **مجموعه مقالات همایش اندیشه‌های قرآنی امام خمینی^(ره)**، صص ۳۴۹-۳۶۵.
- قرائتی، محسن. (۱۳۹۷) **تفسیر نور**، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چاپ سیزدهم.
- کرمی، موسی؛ حسینعلی قبادی؛ ناصر نیکوبخت و غلامحسین غلامحسین زاده. (۱۳۹۲) «تحلیل بینامتنی داستان مار و مرد سیمین دانشور»، **فصلنامه تخصصی مطالعات داستانی**، سال اول، شماره ۳، صص ۳۷-۴۸.
- نامور مطلق، بهمن. (۱۳۹۴) **درآمدی بر بینامتنیت (نظریه‌ها و کاربردها)**، تهران: انتشارات سخن، چاپ دوم.
- _____. (۱۳۹۵) **بینامتنیت (از ساختار گرای تا پسا مدرنیسم)**، تهران: انتشارات سخن.
- _____. (۱۳۸۶) «ترامتنیت مطالعه روابط یک متن با دیگر متن‌ها»، **پژوهشنامه علوم انسانی**، شماره ۵۶، صص ۸۳-۹۸.
- نجم الدین رازی. (۱۳۷۵) **مرصاد العباد**، به تصحیح محمد امین ریاحی، تهران: انتشارات علمی، چاپ نهم.
- Allen, Graham. (2018) *Intertextuality, translated by Payam Yzdanjoo*, Tehran: Nashr-e markaz publication, sixth edition. (In Persian)
- Azar, Amiresmaeil. (2015) *Quran in Persian Poetry*, volume 1, Tehran: Sokhan publication. (In Persian)
- Behzadi-e Andoohjerdi, Hossein. (1995) *A journey in Innovation*,

Tehran: Saduq publication. (In Persian)

- Dad, Sima. (2017) *Dictionary of literary terms*, Tehran: Morvarid publication, seventh edition. (In Persian)
- Habibi, abolfazl. (2008) "Examining the Diwan of Imam Khomeini's poems and Analyzing its Allusion, *Ketab-e Mah-e Adabiat monthly*, Issue 14, volume 128, pages 37-47. (In Persian)
- Hafez, Shamsuddin Mohammad. (2011) *Diwan-e Hafez*, edited by Qazvini, Mohammad and Ghani, Qasem. Tehran: Zavar publishment, tenth edition. (In Persian)
- Jamshydian, Homayoun. (2014) "An Analysis of Movali's Sonnet with a Quranic Intertextual Perspective", *Quarterly scientific Journal of Quranic literary researches*, volume 2, pages 27-47. (In Persian)
- Javadi-e Amoli, Abdollah. (2014) *Tasnim, exegesis of holy Quran*, volume 31, Qom: Nashr-e Asra publication. (In Persian)
- Jazayeri, Seyyed nematollah. (2017) *Tales of Quran and prophets*, Qom: Jamkaran publication, fifth edition. (In Persian)
- Karami, Mousa; Hossein Ali Qobadi; Naser Nikubakht; and Gholamhossein Gholamhosseinzadeh. (2013) "Intertextual Analysis of Daneshvar's Mar-o Mard, *Quarterly Journal of Fiction Studies*, volume 1, issue 3, pages 37-48. (In Persian)
- Khomeini, Seyyed Ruhollah. (2014) *Diwan-e Emam*, Tehran: Imam Khomeini publication, sixtieth edition. (In Persian)
- Najm al-Din Razi. (1997) *Mersad al- Ebad edited by Ryahi*, Mohammad Amin, Tehran: Elmi publication, ninth edition. (In Persian)
- Namvar-e Motlaq, Bahman. (2007) "Transtextuality, Study of Relations Between One Texts", *Quarterly Journal of Human Science*, issue 56, pages 83-98. (In Persian)
- _____. (2015) *An Introduction to Intertextuality (theories and usages)*,

- Tehran: Sokhan publication, second edition. (In Persian)
- _____. (2016) *Intertextuality (rom structuralism to post-modernism)*, Tehran: Sokhan publication. (In Persian)
 - Qaraati, Mohsen. (2019) *Tafsir-e Noor*, Tehran: Center of Cultural lessons from Quran, thirteenth edition. (In Persian)
 - Saadi, Mosleh binAbdullah. (1995) *Kulliat-e Saadi*, edited by Foroughi, Mohammad Ali. Tehran: Nashr-e Negah publication. (In Persian)
 - Soltani-e Renani, Mahdi. (2009) "Manifestations of Quranic Knowledge in Imam Khomeini's poetry diwan", *Proceedings of Imam Khomeini's Thoughts Conference*, volume 1, pages 349-365. (In Persian)

COPYRIGHTS



This is an open access article under the CC-BY 4.0 license.

قاعده «الذاتی لایعلل» از دیدگاه امام خمینی (ره)^۱

فاطمه موسوی بجنوردی^۲

مقاله پژوهشی

چکیده: یکی از قواعد مهم فلسفی، قاعده «الذاتی لایعلل» است که خود برآمده از سه قاعده فلسفی است. این مقاله می‌کوشد با نگاهی به مفهوم لغوی و اصطلاحی واژه ذاتی، تحلیل دقیق امام خمینی را درباره این قاعده بررسی کند. به خصوص آنکه در نظر امام خمینی «ذاتی بی‌نیاز از علت» که محور این قاعده است، ذاتی باب برهان است که در مقابل عرضی جای دارد. در حقیقت، امام بر این باور است که «ذاتی بی‌نیاز از علت»، حقیقتی است که انفکاک آن از ذات ممکن نیست؛ اعم از اینکه داخل در ذات باشد (ذاتی باب ایساغوجی) یا خارج ملازم آن. ایشان در ادامه به علت بی‌نیازی ذاتی از علت یا به عبارتی، علت عدم معللیت ذاتی در باب برهان می‌پردازد که توجه به دقت نظر ایشان در این باب در جای خود راهگشای بسیاری مسائل فلسفی، کلامی و... است. امام خمینی بر این نکته اشاره نموده‌اند که با توجه به اینکه حمل ذاتیات و لوازم ذات بر ذات ضروری است و نیز با توجه به اینکه هر محمولی که به صورت ضروری بر موضوع خود حمل شود، از علت بی‌نیاز است، ذاتیات و لوازم ذات به هیچ علتی نیاز نداشته و ازاین رو، سؤال از علت آن بی‌معنی خواهد بود.

کلید واژه‌ها: ذاتی، عرضی، ایساغوجی، امام خمینی، برهان.

1. DOI: 10.22034/MATIN.2021.290054.1892

DOR: 20.1001.1.24236462.1401.24.97.6.9

۲. دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم، قم، ایران.

E-mail: a.ehsani0268@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۲۳

پژوهشنامه متین / سال بیست و چهار / شماره نود و هفت / زمستان ۱۴۰۱ / صص ۱۰۱-۸۵

مقدمه

یکی از مباحث مهم مطرح در فلسفه، مسئله فهم قواعد فلسفی است. روشن است که فهم قواعد فلسفی بدون توجه به معانی اصطلاحی عبارات و کلمات و واکاوی خاستگاه آن میسر نیست. قاعده فلسفی «الذاتی لایعلل» در زمره قواعدی است که افزون بر مباحث فلسفی، در دانش کلام، اصول فقه و... نیز کاربرد دارد. گستره نفوذ این قاعده، لزوم بررسی دقیق آن را برای فهم بهتر روشن می‌سازد.

برای نیل به این مقصد و فهم درست قاعده مزبور، نخست باید به معنای اصطلاحی واژه «ذاتی» پرداخت. این مهم نیز بدون توجه به معنای لغوی واژه امکان‌پذیر نیست. نکته مهم در این زمینه آن است که اصطلاح «ذاتی» در فلسفه معانی متعددی دارد؛ ذاتی و واژه مقابل آن در باب ایساغوجی مقوم ماهیت و در باب برهان به معنای اخذ محمول در حد موضوع، یا بیان موضوع در حد محمول است؛ به بیان بهتر، ذاتی باب برهان به معنی محمولی است که از موضوع خود منفک نمی‌شود.

در این میان، توجه به نسبت میان ذاتی و عرضی در دو باب مذکور، ضرورت التفات به تفاوت عرض و عرضی را نیز نمایان می‌سازد، چرا که عدم التفات به این معنی موجب خلط مفاهیم و نسبت‌های مطرح در آن می‌گردد.

طرح معانی مختلف اصطلاحی واژه ذاتی و عرضی، راه را برای درک مفهوم قاعده الذاتی لایعلل هموار می‌سازد. نکته قابل توجه درباره قاعده یاد شده این است که این قاعده، از سه قاعده فلسفی برآمده است و در حقیقت، عامل استحکام قاعده، سه قضیه حملیه است که موضوع همه آن‌ها کلمه «ذاتی» است. امام خمینی در برخی آثار خود به این قاعده توجه کرده که «ذاتی» مطرح در قاعده «الذاتی لایعلل»، ذاتی باب برهان است.

این مقاله در طی مباحث خود ضمن تحلیل معنای لغوی و اصطلاحی واژه ذاتی، به دقت نظر امام خمینی در باب قاعده الذاتی لایعلل می‌پردازد و در این باره دلیل عدم معلیت ذاتی و معلیت عرضی را از دیدگاه ایشان واکاوی می‌کند.

۱. معنای لغوی ذاتی

ذاتی، لفظ مشترکی است که در معانی متعدد و مختلف، اصطلاح یافته است. از این رو،

پیش از بررسی مفاهیم اصطلاحی آن در دانش فلسفه، به معنای لغوی آن می‌پردازیم تا با تکیه بر معنای لغوی آن، مفاهیم اصطلاحی آن را در قالب اقسام آن دریابیم. کلمه «ذات»، بنا به قول اهل لغت عرب، از «ذو» ریشه گرفته است که لام الفعل آن حرف «یاء» محذوف است. این واژه با «واو»، «الف» و «یاء» اعراب می‌پذیرد و معنای آن «صاحب» است و تنها در اضافه به اسمای اجناس به کار گرفته می‌شود؛ مثال‌های مدنظر اهل لغت، کلماتی چون ذومال، ذوعلم و... است. همین کلمه اگر بر وصفیت دلالت کند، با «تاء» نوشته می‌شود؛ «ذات جمال» و «ذات حسن»، مثال‌هایی برای دلالت بر وصفیت است؛ دلیل آن نیز این است که کلمه «ذا» اسم است (فیومی بی‌تا: ۲۱۲).

البته صاحب التحقیق در تحلیل معنایی کلمه «ذو»، آن را در لفظ و معنا، نزدیک به کلمه «ذا» از اسمای اشاره می‌داند و به نظر ایشان بعید نیست که این واژه نیز از زمره موصولات و از مشتقات اسماء اشاره باشد (مصطفوی ۱۳۶۸ ج ۳: ۳۲۱)؛ اما صاحب مصباح المنیر بر این باور است که گاهی واژه «ذات»، به صورت اسمی مستقل برای تعبیر از اجسام وضع می‌شود؛ بر همین اساس، ایشان «ذات الشیء» را به معنای حقیقت و ماهیت شیء معنا می‌کند (فیومی بی‌تا: ۲۱۲). در مقابل صاحب تهذیب اللغة، واژه «ذات» را مؤنث «ذو» دانسته است. وی معتقد است که وقتی عرب واژه «ذات صباح» را به کار می‌گیرد، «وقتی» را که به «صبح» یا «یوم» اضافه شده، اراده کرده است؛ لیکن وی نیز «ذات الشیء» را «حقیقت و خاصه» معنی کرده که «سریرت پنهان در شیء» را مدنظر دارد (مصطفوی ۱۳۶۸ ج ۳: ۳۲۰).

براین اساس، می‌توان گفت نظر بیشتر اهل لغت، همان حقیقت و ماهیت شیء است و روشن است که معنای مصطلح آن در دانش فلسفه نیز از همین معنای لغوی سرچشمه گرفته است؛ چنانکه قشیری آن را «ماهیت شیء که موجود بدان قوام یافته» تفسیر کرده است: «الذات: فماهية الشیء القائم بنفسه الموجود» (قشیری ۱۳۸۹: ۵۰).

جرجانی نیز در التعریفات، آن را به چیزی که شیء را از غیر خود متمایز ساخته و به خود مخصوص می‌گرداند، تعریف کرده است (جرجانی ۱۳۷۰: ۴۷). به این ترتیب، روشن می‌شود که معنای اصطلاح ذاتی، چنانکه جرجانی و برخی دیگر از اهل لغت گفته‌اند، آن چیزی است که شیء به واسطه آن خود را از غیر متمایز و به خود مخصوص ساخته است. با

این توصیف می‌توان به معنای اصطلاحی واژه نظر افکند، در ادامه با توجه به تقسیمات آن، به معنای اصطلاحی واژه ذاتی می‌پردازیم.

۲. اقسام ذاتی و عرضی

اکنون و با توجه به آنچه گذشت، به بررسی اقسام ذاتی و عرضی در فلسفه می‌پردازیم و هر یک از اقسام آن را بررسی می‌کنیم.

۲-۱. ذاتی و عرضی باب ایساغوجی

در گام نخست به معنای ذاتی مطرح در باب «ایساغوجی» می‌پردازیم، براین اساس، اصطلاح منطقی «ذاتی»، مقوم ماهیت است، چنانکه ابن سینا می‌نویسد: «الذاتی، هو الذی یقوم ماهیة ما یقال علیه» (ابن سینا ۱۳۷۹: ۱۱) که اصطلاح «عرضی» که مقابل آن است، چیزی خارج از ماهیت شیء است.

به دیگر سخن، ذاتی در این اصطلاح، یا عین ذات موضوع یا جزئی از ذات موضوع است؛ به گونه‌ای که ماهیت موضوع به واسطه آن قوام می‌یابد؛ از این رو، هر محمولی که جزء یا عین ماهیت موضوع باشد ذاتی و آنچه چنین نسبتی نداشته باشد، عرضی خوانده می‌شود. «جنس، فصل و نوع» در این اصطلاح مصادیق ذاتی و «عرضی خاص و عرضی عام» مصادیق عرضی خواهند بود (علامه حلی ۱۳۷۱: ۲۲).

نظر امام خمینی در توضیح این دو اصطلاح این گونه تقریر شده است: «در باب ایساغوجی که از آن به «کلیات خمس» تعبیر می‌شود، ذاتی عبارت است از آنچه خارج از ذات نیست و آن در «جنس و فصل» منحصر است؛ و عرضی عبارت است از آنچه خارج از ذات است، حال لازم ماهیت بوده [و از آن جدا نشود] مانند زوجیت برای عدد چهار یا [آنکه لازم ماهیت نیست] مانند سیاهی و سفیدی برای جسم سیاه و جسم سفید»^۱ (تقوی

۱. «فی باب «الإیساغوجی» المعبر عنه ب «الکلیات الخمس»، و هو أنّ الذاتی: عبارة عمّا لیس بخارج عن الذات، و هو منحصر فی الجنس و الفصل، و العرضی: عبارة عمّا هو خارج عن الذات، سواء كان لازماً للماهیة کالزوجیة للأربعة، أم لا کالسواد و البیاض للجسم الأسود و الأبيض».

اشتهاردی ۱۴۲۷ ج ۱: ۲۳۱-۲۳۰).

عرضی در یک دسته‌بندی «به عرضی لازم» و «عرضی مفارق» تقسیم می‌شود و به این معنا اگر همواره همراه ماهیت باشد «عرضی لازم» و در صورت انفکاک از ماهیت «عرضی مفارق» است.

عرضی لازم ماهیت نیز به صورت «لازم بین» و «لازم غیر بین» تقسیم می‌شود؛ در لازم بین - برخلاف لازم غیر بین - تنها تصور لازم و ملزوم برای حکم به لزوم میان آن‌ها کافی است (سبزواری ۱۳۶۹ ج ۱: ۱۷۴).

عرضی لازم نیز در این اصطلاح، گاهی «لازم ماهیت» است و گاهی «لازم وجود» صاحب التحصیل در تبیین مفهوم عرض لازم می‌نویسد: عرضی، گاهی لازمه حقیقت یک شیء است و گاهی لازمه وجود آن؛ اما آنجا که لازمه حقیقت شیء است مانند «ضاحک» در انسان؛ یعنی کسی که قوه ضحک دارد و مانند «زویای مثلث، مساوی با دو، زاویه قائمه است» و این دو عرضی ماهیت انسان و مثلث اند...؛ اما لازمه وجود، مانند «سیاهی [مرد] حبشی» و «مولود بودن انسان»^۱ (بهمنیار ۱۳۷۵: ۱۳).

۲-۲. ذاتی و عرضی در باب برهان

اهل منطق، اصطلاح ذاتی را در باب «برهان» نیز به کار گرفته‌اند؛ به این معنی «ذاتی بودن محمول برای موضوع» یکی از شروط لازم برهان است^۲ (بهمنیار ۱۳۷۵: ۲۰۹). به این ترتیب، ذاتی در این اصطلاح، به معنای آن است که یا محمول در حد موضوع اخذ شود یا موضوع در حد محمول بیان شود (بهمنیار ۱۳۷۵: ۲۰۹).

به عبارت بهتر، ذاتی باب برهان معنی هر محمولی است که از موضوع خود جدا نمی‌شود. در این باره، در تنقیح الاصول آمده است: «ذاتی باب برهان آن است که از حاق شیء انتزاع

۱. «فالعرضی قد یکون لازماً لحقیقة الشیء و قد یکون لازماً لوجوده؛ فاما اللازم لحقیقة الشیء فمثل الضاحک فی الانسان، یعنی إن له قوه الضحک، و کون الزویا من المثلث مساویة لقائمتین، و هذه عرضیات لازمة لماهية الانسان و المثلث؛...؛ اما اللازم فی الوجود فکسواد الحبشی و کون الانسان مولوداً».

۲. «المقدمات البرهانیة يجب ان تكون ذاتية» نیز در شرح عیون الحکمه آمده است: «اتفقوا: علی أن محمولات المقدمات البرهانیة، يجب أن تكون ذاتية» (فخر رازی ۱۳۷۳ ج ۱: ۲۱۶).

شده و لازمه آن است و از آن جدا نمی‌شود؛ حال فرقی نمی‌کند که از اجزای ماهیت یا از لوازم ذاتی جداناپذیر باشد و عرضی آن است که انفکاک جدایی آن از ماهیت ممکن است؛ مانند سیاهی و سفیدی^۱ (تقوی اشتهاردی ۱۴۲۷ ج ۱: ۲۳۱؛ همچنین ر.ک به: اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۷۰؛ فاضل لنکرانی ۱۴۲۰ ج ۱: ۳۸۷؛ سبحانی ۱۴۱۸: ۹۸).

۳. نسبت ذاتی و عرضی در باب برهان و باب ایساغوجی

با توجه به آنچه گذشت، ذاتی باب برهان، در نسبت از ذاتی باب ایساغوجی اعم است و ذاتی و عرضی لازم باب ایساغوجی را شامل می‌شود؛ در مقابل، عرضی باب برهان، در نسبت با عرضی باب ایساغوجی اخص است و تنها به عرض مفارق اختصاص دارد؛ به عبارت دیگر، ذاتی باب برهان اجزا و لوازم ماهیت را نیز دربر می‌گیرد و در مقابل عرض باب برهان، به دلیل اختصاص به مفارقات، از عرض باب ایساغوجی خاص‌تر است.^۲ این مسئله در کتاب تنقیح الأصول به این صورت تبیین یافته است:

ذاتی در اصطلاح نخست [باب ایساغوجی] اخص از ذاتی در اصطلاح دوم [باب برهان] است؛ چراکه ذاتی در اصطلاح دوم، بر لوازم ماهیت که خارج از آن هستند، صادق است؛ مانند «زوجیت» برای عدد چهار و «امکان» در ماهیت ممکن؛ اما عرضی به عکس آن است؛ به این معنی عرضی در اصطلاح دوم [باب برهان]، از اصطلاح نخست [باب ایساغوجی] اخص است؛ زیرا عرضی در اصطلاح نخست بر لوازم ماهیت نیز (بر خلاف عرضی در اصطلاح دوم) صادق است، چراکه خارج از ماهیت است^۳ (تقوی اشتهاردی

۱. «و ثانيهما: في باب البرهان، و الذاتى فيه: عبارة عما هو المنتزِع عن حاقِّ الشىء و لازم للذات لا ينفك عنها، سواء كان من أجزاء الماهية، أم من لوازمها الذاتية الغير المنفكة عنها. و العرضى: عبارة عما يمكن انفكاكه عن الماهية كالسواد و البياض».

۲. «إنَّ الذاتى ... هو ما اصطَلح عليه فى باب البرهان و هو أعمّ من الذاتى فى باب ایساغوجى لشموله أجزاء الماهية و لوازمها و فى مقابله العرضى فى ذلك الباب و هو أخصّ من عرضى باب ایساغوجى لاختصاصه بالمفارقات» (امام خمینی ۱۳۷۹: ۶۸).

۳. «و الذاتى فى الاصطلاح الأول أخصّ منه فى الاصطلاح الثانى؛ لصدق الثانى على لوازم الماهية الخارجة عنها، كالزوجية للأربعة، و الإمكان فى الماهية الممكنة، بخلاف الأول، و العرضى على عكس ذلك، فإنه فى

۱۴۲۷ ج ۱: ۲۳۱؛ همچنین ر. ک به: اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۷۰).

۴. تفاوت عرض و عرضی

در این مقام با توجه به اشتراکات لفظی میان «عرضی» و «عرض» و البته خلط مفهومی میان آن‌ها، لازم است بر این نکته اشاره نموده و به تفاوت میان این دو نیز پردازیم. با یادآوری این نکته که «عرض» در مقابل ذاتی است و «عرض» در مقابل جوهر قرار دارد. اکنون برای وضوح بیشتر بحث به تعریف جوهر و عرض می‌پردازیم.

۴-۱. تعریف جوهر و عرض

جوهر چیزی است که اگر بخواهد در خارج موجود شود، بی آنکه تحت موضوعی باشد، موجود می‌شود؛ درحالی که عرض آن است که در خارج، تحت یک موضوع موجود می‌شود (ابن سینا ۱۳۷۶: ۵۷).

رسم جوهر و حقیقت آن این است که اگر در خارج موجود شود، موضوعی که در او موجود شود، برای او نیست...؛ تعریف عرض این است که کون آن فی نفسه، عین کون آن در موضوعش می‌باشد و حصول عرض در موضوع، عرضی که عارض بر این عرض باشد نیست تا این عرض موضوع آن عرض که حصول عرض در موضوع است، باشد، بلکه کون فی نفسه عرض، عین کون آن در غیر است و گرچه عرض فی نفسه کون دارد، ولی کون فی نفسه آن عین کون فی الغیر است؛ اما اینکه عرض کون فی نفسه دارد؛ چون ماهیتش در عقل مستقل است، چنان که در یکی از مباحث سابقه گذشت؛ و اما اینکه کون فی نفسه آن، عین کون فی الغیر است و کون آن، کون رابطی است، به این خاطر است که برای آن فی نفسه، در خارج استقلالی نیست (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۱: ۳۵۸، ۳۶۲).

الاصطلاح الثانی أخص منه فی الاصطلاح الأول؛ لصدق العرضی فی الاصطلاح الأول علی لوازم الماهیة؛ لخروجها عن الماهیة، دونه فی الاصطلاح الثانی».

۲-۴. نسبت میان «جوهر و عرض» و «ذاتی و عرضی»

باید به این نکته التفات داشت که اساساً «جوهر و عرض» به کیفیت تحقق ماهیت در خارج توجه دارند؛ به خلاف «ذاتی و عرضی» که به کیفیت حمل محمول بر موضوع تکیه دارند؛ بنابراین موضوع تقسیم جوهر و عرض «ماهیت» و موضوع تقسیم ذاتی و عرضی «محمول» است. تفاوت اصلی دو اصطلاح در آن است که اصطلاح «جوهر و عرض» مفهومی «حقیقی» است و یک جوهر در هر شرایطی، جوهر است؛ اما اصطلاح «ذاتی و عرضی» مفهومی «نسبی» است و با توجه به نسبت محمول با موضوع به همین دلیل هم یک شیء می‌تواند، نسبت به یک موضوع ذاتی و نسبت به موضوع دیگر عرضی باشد.

بنابراین جوهر و عرض هر یک، به اعتبار ماهیت خود، می‌توانند ذاتی و عرضی داشته باشند. بر همین اساس، هر یک از اعراض نُه‌گانه، دارای «ذاتی» (که جنس و فصل آن‌ها را تشکیل می‌دهد) و «عرضی لازم» و «مفارق» هستند. از سوی دیگر، آنچه به عنوان ذاتی یا عرضی یک موضوع به حساب می‌آید، خود می‌تواند به حسب تحقق خارجی، جوهر یا عرض باشد. در تقریرات فلسفه از امام خمینی نقل شده است:

اصطلاح ذاتی و عرضی در باب ایساغوجی آن است که هر چیزی که در تقوم ذات شیء دخیل باشد ذاتی است؛ گرچه شیء عرض [در مقابل جوهر] باشد، مثلاً گرچه بیاض که لون مفرّق لنور البصر است عرض بوده، ولی از نظر مفهوم ذاتاً مرکب از دو جزء بوده و متقوم به آن‌هاست و هر چیزی که از حقیقت شیء خارج باشد آن را عرض گویند، مثلاً قابلیت کتابت و صنعت مثل حیوانیت و ناطقیت مقوم ذات انسان نبوده، بلکه از ذات و حقیقت و ماهیت انسان خارج است، پس قابلیت کتابت برای انسان عرضی است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۷۰).

۵. ذاتی در الذاتی لایعلل

اکنون و پس از طرح این مقدمات باید به پرسش محوری این نوشته پاسخ داد که منظور از «ذاتی» در عبارت «الذاتی لایعلل» چیست؟! پیش از پاسخ به این پرسش و تبیین علت آن باید به این نکته التفات نمود که به نظر می‌رسد عبارت «الذاتی لایعلل» برآمده از سه قاعده

فلسفی است که فیلسوفان در بسیاری کتب خود بدان استناد کرده یا از آن بهره برده‌اند؛ این سه قاعده به این شرح است: «ذاتی کل شیء لم یکن معللاً»؛ «ذاتی کل شیئی بین الثبوت له» و «الذاتی لایختلف و لایختلف» (ابراهیمی دینانی ۱۳۸۰ ج ۱: ۲۱۳-۲۰۹).

این قواعد برآمده از سه قضیه حملیه است که موضوع در همه آنها کلمه «ذاتی» است. پیش از این تلاش بر این بود که به اندازه مجال این نوشته، به معنای ذاتی نزدیک شویم. اکنون و با توجه به معانی مختلف درباره این اصطلاح، به نکته مطرح در اندیشه امام می‌پردازیم.

ایشان در رساله طلب و اراده خود، تصریح می‌کند که منظور از «ذاتی» در عبارت «الذاتی لایعلل»، ذاتی باب برهان است و نه ذاتی باب ایساغوجی: «إِنَّ الذَّاتِي الَّذِي يُقَالُ إِنَّهُ لَا يُعَلَّلُ هُوَ مَا أُصْطَلِحَ عَلَيْهِ فِي بَابِ الْبِرْهَانِ» (امام خمینی ۱۳۷۹: ۶۸).

چنانکه گذشت، «ذاتی باب برهان» از ذاتی باب ایساغوجی اعم است (فاضل لنکرانی ۱۴۲۰: ۳۸۷)؛ بر همین اساس هم ایشان در ادامه تأکید می‌کند که علاوه بر ذاتیات، لوازم ذات نیز علتی مستقل از ذات ندارند و به دیگر سخن آنچه علت ذات است، علت ذاتیات و لوازم ذات نیز به حساب می‌آید؛ زیرا نه انفکاک ذات از ذاتیات تصور پذیر است و نه انفکاک ذات از لوازم آن. امام خمینی در کتاب انوار الهدایة نیز به این مطلب می‌پردازد و می‌نویسد: «اینکه گفته می‌شود «ذاتی از علت بی‌نیاز است»، ذاتی متداول در باب برهان است که در مقابل عرضی همان باب جای دارد و آن حقیقتی است که انفکاک آن از ذات ممکن نیست؛ اعم از آنکه داخل در ذات باشد - که همان ذاتی در باب ایساغوجی است - یا خارج ملازم آن»^۱ (امام خمینی ۱۴۲۷ ج ۱: ۷۴ - ۷۳).

۱. «أَنَّ الذَّاتِي الَّذِي يُقَالُ إِنَّهُ لَا يُعَلَّلُ هُوَ الذَّاتِي الْمَتَدَاوِلُ فِي بَابِ الْبِرْهَانِ فِي مُقَابِلِ الْعَرْضِي فِي بَابِهِ، وَ هُوَ مَا لَا يُمْكِنُ انْفِكَاكَ عَنِ الذَّاتِ، أَعْمَ مِنْ أَنْ يَكُونَ دَاخِلًا فِيهَا - وَ هُوَ الذَّاتِي فِي بَابِ الْإِيْسَاغُوجِي - أَوْ خَارِجًا مَلَازِمًا لَهَا». البته در کتاب تنقیح الأصول، مراد از ذاتی «ذاتی باب ایساغوجی» دانسته شده است: «المراد بالذاتى و العرضى فى قولهم: «الذاتى لا يُعَلَّلُ، و العرضى يُعَلَّلُ» هو الذاتى و العرضى فى باب «الإيساغوجى»، فالمراد أنه لا يسأل عن أنه لِمَ صار الإنسان إنساناً، أو حيواناً، أو ناطقاً؟ لأنها ذاتية، و الذاتى لا يُعَلَّلُ» (تقوى اشتهاردی ۱۴۲۷ ج ۱: ۲۳۱) به نظر می‌رسد با توجه به سایر عبارات امام، کلام ایشان در اینجا به درستی نقل نشده است.

۶. دلیل عدم معلیت ذاتی و معلیت عرضی

برای تبیین عدم معلیت «ذاتی»، همان‌طور که در قاعده «الذاتی لایعلل» آمده است، به بیان مقدماتی نیاز است:

۱-۶. «امکان»، ملاک نیازمندی به علت و «ضرورت»، ملاک بی‌نیازی از آن

«امکان» ملاک نیازمندی به علت و «وجود» مناط بی‌نیازی از آن است؛ چنانکه هر محمول در مقایسه و ملاحظه موضوع خود، یکی از حالات سه‌گانه امکان، وجوب و امتناع را می‌پذیرد. در این صورت اگر نسبت محمول به موضوع امکان باشد، موضوع برای اتصاف به محمول به علت نیازمند است؛ زیرا چیزی که هم می‌تواند به شیئی متصف شود و هم به آن متصف نشود، نمی‌تواند بدون بهره‌گیری از علت به چیزی متصف شود که در این صورت «ترجیح بلامرجح» و اجتماع نقیضین را در پی دارد. امام خمینی در این زمینه می‌نویسد:

... و سرّ عدم معلیة الذاتی و معلیة العرضی أنّ مناط الافتقار إلى العلة هو الإمكان كما أنّ مناط الاستغناء عنها هو الوجوب، فأیّ محمول یلاحظ و یقاس إلى موضوعه فلا یخلو من إحدى الجهات الثلاث: الإمكان و الوجوب و الامتناع. فإن كانت نسبتة إليه بالإمكان ففي اتصافه به یتحتاج إلى العلة؛ لأنّ ما یتصّف بشیء و أن لا یتصّف لا یمکن أن یتصّف به بلا علة للزوم الترجیح (الترجح) بلا مرجح و هو یرجع إلى اجتماع النقیضین (امام خمینی ۱۳۷۹: ۶۹-۶۸).

چنانکه روشن است امام در گام نخست بر ملاک نیازمندی به علت توجه نموده ملاک نیازمندی شیء به علت را امکان معرفی می‌کند (اردیلی ۱۳۸۱ ج ۱: ۴۶) و براین اساس، یک شیء ضروری الوجود یا ضروری العدم از علت بی‌نیاز خواهد بود.

به این ترتیب، محمول در نسبت با موضوع از سه حال خارج نیست: یا حمل آن ضروری است (وجوب)، یا عدم حمل آن ضروری است (امتناع) یا نسبت به موضوع ضرورتی ندارد (امکان). در صورت سوم حمل محمول بر موضوع و اتصاف موضوع بدان، به «علت» نیاز دارد تا محمول را از حال امکان خارج کرده، اتصاف موضوع به محمول را موجب

شود. در غیر این صورت، یعنی در صورت اتصاف موضوع به محمول خود (که نسبت به آن حال امکانی دارد) بدون وجود علت، ترجیح بلا مرجح است، چرا که شیء بی هیچ ترجیحی موجود شده است و بر اساس استحاله «ترجیح بلا مرجح» و بازگشت آن به اجتماع نقیضین، این امر محال است.

بازگشت استحاله ترجیح بلا مرجح به اجتماع نقیضین آن است که «ترجیح» به معنای وجود «رجحانی» است و اگر در واقع رجحانی وجود نداشته باشد، به معنای آن است که هم ترجیح وجود دارد و هم ندارد که مصداق اجتماع نقیضین است.

۲-۶. ضروری بودن ذاتیات و لوازم ذات نسبت به ذات

بر اساس مقدمه یکم که گذشت، ذاتی و لوازم آن، نسبت به ذات اموری ضروری اند. به این معنا که در مثل از آنجا که وجود انسان «ممکن»، حیوانیت او «واجب» و سنگ بودنش «ممتنع» است، تنها در وجود به علت نیازمند است، چرا که ملاک نیازمندی تنها در «امکان» تحقق دارد و مناط بی نیازی در «وجوب» و «امتناع» وجود دارد. امام خمینی در این زمینه می نویسد:

فالإنسان لما كان ممكن الوجود واجب الحيوانية ممتنع الحجرية. يكون في وجوده مفتقراً إلى العلة دون حيوانيته و حجرية؛ لتحقق مناط الافتقار في الأول و مناط الاستغناء و هو الوجوب في الأخيرين إن أرجعنا الامتناع إلى الوجوب و إلا فالامتناع أيضاً مناط عدم المجعولية بذاته؛ و الأربعة ممكنة الوجود واجبة الزوجية و اللافردية ممتنعة الفردية، فتعلل في الأول دون الأخيرتين؛ و الجسم ممكن الوجود و الأبيضية و الأسودية، فيعلل فيها و هكذا (امام خمینی ۱۳۷۹: ۶۹).

براین اساس، ذاتیات و لوازم ذات از مصادیق حمل ضروری هستند و از این رو، برای حمل بر موضوعات خود به علت نیاز ندارند. برای تبیین این مسئله بر چند مورد تأکید دارد:

الف) مورد نخست در بیان امام انسان است: انسان در نسبت با وجود امکانی است و برای حمل به علت نیازمند است؛ اما وقتی همین انسان در نسبت با «حیوانیت» یا «حجریّت» در نظر گرفته شود، به دلیل آنکه حمل عنوان نخست، ضروری و حمل

عنوان دوم، ممتنع است، به علت نیازی ندارد؛ زیرا حمل این دو عنوان بر انسان ایجابی یا سلبی است.

ب) ایشان در مورد دوم عدد «چهار» را در نسبت به سه محمول «وجود، زوجیت و فردیت» مدنظر قرار می‌دهد. عدد چهار نیز نسبت به «وجود» ممکن است و از این رو، برای اتصاف به آن، به علت نیازمند است؛ اما برای اتصاف به زوجیت و عدم اتصاف به فردیت، به علت نیازی ندارد، چرا که نسبت به عنوان نخست ضروری و نسبت به دومی ممتنع است.

ج) مورد سوم جسم است. خصوصیت جسم این است که در نسبت «وجود، سفیدی و سیاهی» حالت امکانی دارد؛ بنابراین در همه آن‌ها به علت نیاز دارد. امام خمینی در اینجا به این نکته التفات دارند که در تحلیل «امتناع» دو احتمال وجود دارد:

نخست آنکه امتناع به «وجوب» بازگردد؛ بر این اساس، «امتناع» و «وجوب» هر دو مصداق «وجوب و ضرورت» اند؛ با این تفاوت که یکی وجوب و ضرورت وجود است و دیگری وجوب و ضرورت عدم؛ در نتیجه، ملاک بی‌نیازی به علت، تنها «ضرورت» خواهد بود.

دوم آنکه امتناع، حقیقتی مستقل از وجوب باشد. در این صورت ملاک بی‌نیازی به علت، دو امر «وجوب» و «امتناع» خواهد بود (سبحانی ۱۴۱۸: ۹۹).

۷. استدلال مطرح در قاعده ذاتی لایعلل

اکنون و با التفات به اینکه حمل «ذاتیات و لوازم ذات» بر ذات ضروری است و نیز با توجه به اینکه هر محمولی که به صورت ضروری بر موضوع خود حمل شود، از علت بی‌نیاز است، ذاتیات و لوازم ذات، به هیچ علتی نیاز نداشته و از این رو، سؤال از علت آن بی‌معنی خواهد بود.

امام خمینی بی‌نیازی ذاتیات به علت را از راه دیگری هم ثابت می‌کند و به تعبیر خود آن را «مؤکد» می‌سازد. ایشان اساساً «تأثیر و تأثر» را در وجود منحصر دانسته و می‌نویسد: تأثیر و تأثر، مرکب خود را در پیشگاه وجود نشانده‌اند؛ این نکته عدم معلولیت ذات و ذاتیات را

در ممکنات مؤکد می‌سازد؛ به این بیان، این امور از سنخ ماهیاتی هستند که از هرگونه جعل و فیض وجودی محروم‌اند. از این رو، تنها وجود افاضه کننده و افاضه شده است.^۱

۸. طرح یک اشکال و پاسخ آن

اکنون و پس از تبیین قاعده و بیان مقدمات آن ممکن است که این اشکال در ذهن متبادر شود که اگر ممکن در ذات و لوازم آن از علت بی‌نیاز است، ممکن خود نیز از علت بی‌نیاز شده که در این صورت مصداق «ممکن» نخواهد بود و این در حالی است که ممکن، همواره به علت نیاز دارد. امام خمینی به این اشکال التفات دارد و گویی به صورت پاسخی به یک پرسش به آن می‌پردازد؛ به این معنا ایشان بر این نکته تأکید می‌کند که طرح این مسئله موجب خروج ممکن از امکان نمی‌گردد و بی‌نیازی ممکن از علت در ذات و لوازم ذات، آن را از دایره امکان خارج نمی‌سازد، زیرا ماهیت و لوازم آن اعتباری بوده و در ورای خود حقیقتی ندارند؛ براین اساس، ماهیت و لوازم آن در مرتبه‌ای نیستند که جعل بالذات به آن‌ها تعلق یابد.^۲

در این اشکال البته میان وجود ممکن و ماهیت آن خلطی واقع شده است؛ چنانکه ماهیت ممکن که دربرگیرنده ذاتیات است و لوازم ماهیت نیز بدان مربوط می‌شود، امری غیرحقیقی است و ماهیت - از ذاتیات تا لوازم آن - اساساً پایین‌تر از آن هستند که متعلق «جعل» قرار گیرند؛ بنابراین ذات و لوازم آن برای ماهیت ضروری است و این مهم هیچ‌گاه موجب نمی‌شود که وجود ممکن، ضرورت یافته و از علت بی‌نیاز گردد.

۱. «فالتأثیر و التأثير أناخا راحلتیهما لدی الوجود، و إلیه المصیر، و منه المبدأ و المعاد، و هذا یؤكد عدم معلوئیة الذات و الذاتیات فی الممكنات، فإنها من سنخ الماهیات المحرومة عن المجعولیة و فیض الوجودی، فالمفیض و المفاض هو الوجود لا غیر» (امام خمینی ۱۴۲۷ ج ۱: ۷۵).

۲. «ثم إن عدم معلوئیة الممكن فی ذاته و لوازمها لا ینخرجه عن الإمكان؛ لأن الماهیة و لوازمها اعتباریة لا حقیقة لها فهی بلوازمها دون الجعل و لا یمکن تعلق الجعل بالذات بها كما هو المقرّر فی محله» (امام خمینی ۱۳۷۹: ۶۹).

نتیجه گیری

۱. ذاتی در لغت چیزی است که شیء به واسطه آن خود را از غیر متمایز و به خود مخصوص می سازد.
۲. ذاتی باب ایساغوجی مقوم ماهیت است که اصطلاح عرضی در مقابل آن است و معنای عرضی نیز چیزی است که خارج از ماهیت شیء است.
۳. ذاتی با برهان به معنای ذاتی بودن محمول برای موضوع است که یکی از شروط لازم برهان است.
۴. ذاتی باب برهان در نسبت از ذاتی باب ایساغوجی اعم است و ذاتی و عرضی لازم باب ایساغوجی را شامل می شود.
۵. قاعده الذاتی لایعلل، از سه قضیه حملیه که موضوع همه آنها کلمه ذاتی است، برآمده است.
۶. امام خمینی ذاتی در عبارت «الذاتی لایعلل» را ذاتی در باب برهان دانسته؛ نه ذاتی باب ایساغوجی.
۷. امکان، ملاک نیازمندی به علت و ضرورت ملاک و مناط بی نیازی از آن است.
۸. با توجه به اینکه حمل ذاتیات و لوازم ذات بر ذات ضروری است و نیز با توجه به اینکه هر محمولی که به صورت ضروری بر موضوع خود حمل شود از علت بی نیاز است، ذاتیات و لوازم ذات به هیچ علتی نیاز نداشته و ازاین رو، سؤال از علت آن بی معنی خواهد بود.

ملاحظات اخلاقی

- حامی مالی: مقاله حامی مالی ندارد.
- مشارکت نویسندگان: نویسنده به تنهایی تمام مقاله را نوشته است.
- تعارض منافع: بنا بر اظهار نویسندگان در این مقاله هیچگونه تعارض منافی وجود ندارد.
- تعهد کپی رایت: طبق تعهد نویسندگان حق کپی رایت رعایت شده است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۰) قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات.
- ابن سینا، حسین بن عبد الله. (۱۳۷۶) الإلهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- _____. (۱۳۷۹) النجاة، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- اردبیلی، سید عبدالغنی. (۱۳۸۱) تقریرات فلسفه امام خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۹) الطلب و الارادة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- _____. (۱۴۲۷ ق) انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم.
- بهمنیار بن مرزبان. (۱۳۷۵) التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- تقوی اشتهاردی، حسین. (۱۴۲۷ ق) تنقیح الاصول (تقریرات درس اصول امام خمینی)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم.
- جرجانی، سید شریف علی بن محمد. (۱۳۷۰) کتاب التعریفات، تهران: ناصر خسرو، چاپ چهارم.
- سبحانی، شیخ جعفر. (۱۴۱۸ ق) لب الاثر فی الجبر و القدر، (تقریرات درس امام خمینی)، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع)، چاپ اول.
- سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۶۹) شرح المنظومة (تعلیقه و شرح آیت الله حسن زاده آملی)، تحقیق مسعود طالبی، تهران: نشر ناب.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۷۱) الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، قم: انتشارات بیدار، چاپ پنجم.
- فاضل لنکرانی، محمد. (۱۴۲۰ ق) معتمد الاصول (تقریرات درس اصول فقه امام

- خمینی)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۳۷۳) *شرح عیون الحکمة*، قم: مؤسسه الصادق (ع)، چاپ اول.
- فیومی، احمد بن محمد مقری. (بی تا) *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*، قم: منشورات دار الرضی، چاپ اول.
- قشیری، ابوالقاسم عبد الکریم. (۱۳۸۹ ق) *اربع رسائل فی التصوف*، بغداد: مطبعة المجمع العلمی العراقی، چاپ اول.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸) *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی (اسوه)، چاپ اول.
- Allamah Heli, Hassan bin Yusuf. (1993) *Al-Johar Al-Nadeed in explaining the logic of abstraction*, Qom: Bidar Publications, 5th Ed. (In Arabic)
- Ardabili, Seyyed Abdul Ghani. (2003) *Imam Khomeini's Philosophical Speeches*, Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 1st Ed. (In Persian)
- Bahmanyar bin Marzban. (1997) *Al-Tahsil*, (Morteza Motahari Ed.), Tehran: University of Tehran Publishing and Printing Institute. (In Arabic)
- Ebrahimi Dinani, Gholam Hossein. (2002) *General Philosophical Rules in Islamic Philosophy*, Tehran: Publications o Institute of Humanities and Cultural Studies. (In Persian)
- Fakhr Razi, Mohammad bin Omar. (1995) *Commentary on Uyoun al-Hikmah*, Qom: Al-Sadiq Institute (AS), 1st Ed. (In Arabic)
- Fayoumi, Ahmad bin Mohammad Moqri. (n.d.) *Al-Misbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabeer by Rafā'i*, Qom: Manshurat Dar al-Razi, 1st Ed. (In Arabic)
- Fazel Lankarani, Mohammad. (1999) *Motamed al-Usul*, (Notes on Imam Khomeini's principles of jurisprudence), Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 1st Ed. (In Arabic)

- Ibn Sina, Hossein bin Abdullah. (1998) *Al-Ilahyat Min Kitab al-Shifa*, (Hassanzadeh Amoli, Ed.), Qom: Islamic Propagation Publisher. (In Arabic)
- _____. (2001) *Al-Nijat*, (Mohammad Taghi Danesh Pajoh, Ed.) Tehran: University of Tehran Publishing and Printing Institute. (In Arabic)
- Jurjani, Seyyed Sharif Ali Bin Mohammad. (1992) *Kitab al-Tarifat*, Tehran: Nasser Khosrow, 4th Ed. (In Arabic)
- Khomeini, Seyed Ruhollah. (2001) *Al-Talab and Al-Irada*, Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 1st Ed. (In Arabic)
- _____. (2006) *Anwar al-Hidaya fi al-Taliqah al-Kifayah*, Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works 3rd Ed. (In Arabic)
- Mostafavi, Hassan. (1990) *Al-Tahqiq fi Kalamat al-Qur'an al-Karim*, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance (Uswah), 1st Ed. (In Arabic)
- Qosheiri, Abulqasim Abdulkarim. (1969) *Arba Rasail in Sufism*, Baghdad: Al-Majam al-Iraqi Press, 1st Ed. (In Arabic)
- Sabzevari, Hadi bin Mahdi. (1991) *Sharh al-Manzomeh*, (commentary by Ayatollah Hassanzadeh Amoli), (Masoud Talebi, Ed.) Tehran: Nab Publisher. (In Arabic)
- Sobhani, Jafar. (1997) *Lob al-Athar fi al-Jabr wal-Qadr*, (Lectures of Imam Khomeini), Qom: Imam al-Sadiq Institute, 1st Ed. (In Arabic)
- Taqavi Eshtehardi, Hossein. (2006) *Tanqih al-Usul*, (Lectures on the Principles of Imam Khomeini), Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 3rd Ed. (In Arabic)

COPYRIGHTS



This is an open access article under the CC-BY 4.0 license.

مطالعه تطبیقی جایگاه حکمران در اندیشه شهاب الدین سهروردی و امام خمینی (س)^۱

سید صدرالدین موسوی جشنی^۲

ناهید قمریان^۳

مهرونوش خادمی^۴

مقاله پژوهشی

چکیده: این مقاله بر اساس مبانی فلسفی و عرفانی (هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی) شیخ اشراق (شهاب‌الدین سهروردی) و امام خمینی، در نگاه به مسئله رهبری در جامعه اسلامی نگاشته شده است. سهروردی با تلفیق نظریات عرفانی و فلسفی، اندیشه‌های حکمت خسروانی، نظریات ولایت در اندیشه شیعی و مفهوم انسان کامل، تلاش می‌کند مناسب‌ترین گزینه برای رهبری جامعه اسلامی را صورت‌بندی کند. امام خمینی نیز با تلفیق نظریات فقهی، فلسفی و عرفانی، اندیشه‌های کلامی در قالب بحث نبوت و امامت و مفهوم انسان کامل، مسئله رهبری جامعه در عصر غیبت را جستجو می‌کند. براین اساس، سؤال اصلی این نوشتار عبارت است از: تلاقی عرفان و سیاست چه تأثیری بر نگاه امام خمینی و سهروردی بر مفهوم حکمران جامعه اسلامی داشته است؟ در این راستا، فرضیه چنین است که از تلاقی دو مفهوم «انسان کامل» و «قدرت» که به ترتیب دو مفهوم عرفانی و سیاسی می‌باشند مفاهیم «حکیم متأله» و «ولی فقیه» در اندیشه سهروردی و امام خمینی حاصل شده است. این مقاله

1. DOI: 10.22034/MATIN.2022.310150.1955

DOR: 20.1001.1.24236462.1401.24.97.5.8

۲. دانشیار گروه اندیشه سیاسی در اسلام، پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

E-mail: Sadrmoosavi@gmail.com

۳. دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی در اسلام، پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

E-mail: nghamaryan@gmail.com

۴. دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی در اسلام، پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

E-mail: Khademi.mehrnoosh@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۹/۱۲ تاریخ بازنگری: ۱۳۹۹/۴/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۲۱

پژوهشنامه **ماتین** / سال بیست و چهار / شماره نود و هفت / زمستان ۱۴۰۱ / صص ۱۲۹-۱۰۳

با روش تطبیقی - توصیفی اشتراکات و افتراقات رویکرد این دو اندیشمند را مورد واکاوی قرار داده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که مفهوم حکمران جامعه اسلامی محل تلاقی دیدگاه‌های عرفانی و سیاسی دو اندیشمند است.

کلیدواژه‌ها: امام خمینی، شهاب‌الدین سهروردی، عرفان، سیاست، حکیم متأله، ولی فقیه.

مقدمه

مسئله رهبری سیاسی در جامعه اسلامی همواره از مهم‌ترین مباحث و دغدغه‌های اندیشمندان مسلمان در طی تاریخ اسلام بوده است. به گونه‌ای که در بسیاری از برهه‌های تاریخ اسلام اندیشمند یا اندیشمندانی بوده‌اند که در این حوزه به اندیشه‌ورزی پرداخته‌اند؛ اما اوج این نظریه‌پردازی یا مهم‌ترین دوره این نظریه‌پردازی‌ها قرون چهار و پنج هجری بوده که با عنوان عصر طلایی مسلمانان نیز از آن یاد می‌شود. به عبارتی، از نیمه نخست سده چهارم هجری تا سده ششم هجری در حوزه فلسفه سیاسی، فلاسفه مسلمان رویکردهای متفاوتی را به مسئله رهبری سیاسی در جامعه اسلامی مطرح کردند. با توجه به اوضاع سیاسی حاکم بر دوران هریک از این اندیشمندان، ارائه مختصات جامعه آرمانی، مدینه فاضله، آرمان‌شهر، یا حکمرانی مطلوب و صلاحیت‌های رهبر آن، محور مباحث این اندیشمندان را تشکیل می‌داد. فارابی، ابن‌سینا، غزالی، خواجه نظام الملک طوسی، خواجه نصیرالدین طوسی و سایر اندیشمندان هر کدام به نظریه‌پردازی در باب حکومت و حکمرانی پرداخته‌اند. سهروردی در دورانی زندگی می‌کرد که اولاً اوضاع اجتماعی و سیاسی دستخوش نابسامانی بود و ثانیاً عقلانیت عصر طلایی با چالش روبرو شده بود. از این رو، برای ارائه الگوی آرمان‌شهر خود و ویژگی‌های حاکم مطلوب «حکمت اشراق» را صورت‌بندی می‌کند. در این الگو، با رویکردی فلسفی - عرفانی سعی می‌کند راه برون‌رفتی برای معضلات جامعه خود پیدا کند. او طرح جامعه آرمانی خود را بر پایه حکیم متأله و حکومت الهی به عنوان جانشین نبی و ائمه، به عنوان نمونه‌های «انسان کامل»، پی‌ریزی می‌کند.

پس از گذشت سده‌ها از تاریخ اسلام و در قرن حاضر، امام خمینی به عنوان یک اندیشمند مسلمان شیعی در واکنش به شرایط زمانه و دردهای جامعه با طراحی پارادایم

فکری شیعه، به احیای حکومت اسلامی متأثر از حکومت پیامبر^(ص) و حضرت علی می‌پردازد. ایشان بر اساس مبانی عرفانی و فقهی به بررسی و تحلیل هستی، انسان و جهان می‌پردازد و موضوع رهبری جامعه در عصر غیبت را با بهره‌گیری از معنای نبوت و امامت و در ذیل مبحث «ولایت فقیه» به مثابه دنباله ولایت نبی اکرم و ائمه اطهار^(ع) که نمونه «انسان کامل» بودند، مطرح می‌کند.

در این مقاله سعی شده است با استفاده از روش تطبیقی و با مراجعه به منابع کتابخانه‌ای و بهره‌گیری از کتاب‌های این اندیشمندان و همچنین استفاده از مقالات علمی و سایت‌های اینترنتی تخصصی، اطلاعات مورد نیاز گردآوری شود تا بتوانیم به نتیجه مطلوب دست یابیم. تلاش بر آن است تشابهات و تفاوت‌های این دو اندیشمند در نگاه به مسئله رهبری جامعه اسلامی مورد بررسی و تدقیق قرار گیرد؛ بدین گونه که در ابتدا به مبانی فلسفی - عرفانی در قالب سه مبحث کلیدی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی این دو متفکر پرداخته می‌شود سپس موضوع فرد واجدالشرايط جهت رهبری جامعه اسلامی از منظر این دو اندیشمند تبیین می‌شود.

۱. مبانی فلسفی و عرفانی اندیشه سهروردی و امام خمینی

مبانی فلسفی یک اندیشمند اصولاً یک منظومه منسجم معنایی و تا اندازه‌ای آرمانی است که به جوهره و اصل یک موضوع می‌پردازد. این منظومه معنایی متشکل از سه مبحث مهم و اساسی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی است؛ که در این حوزه‌ها مباحث مهم و مبنایی‌ای مانند خدا، انسان، طبیعت، دانش و چگونگی ارتباط آن‌ها با یکدیگر و با جهان هستی مدنظر قرار می‌گیرد. در واقع، یکی از مهم‌ترین مبانی شکل‌گیری اندیشه، مبانی فلسفی است؛ که با شناخت آن می‌توان به دیدگاه‌های سیاسی و اجتماعی متفکران و اندیشمندان پی برد. براین اساس، برای شناخت شیوه رویکرد دو متفکر مدنظر به مفهوم حکمران جامعه اسلامی می‌بایست در ابتدا مبانی فلسفی آنان تبیین شود. موضوعی که در ذیل مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱-۱. هستی‌شناسی سهروردی

محور و موضوع هستی‌شناسی و وجود‌شناسی شیخ اشراق مفهوم «نور» است. در نظر سهروردی: «ملک به حق آنست که ذات همه چیزها او را باشد و ذات او هیچ چیز را نباشد. پس ملک و غنی مطلق واجب الوجود است که همه در وجود و کمال محتاج‌اند بدو و او را حاجت نیست به چیزی... واجب الوجود داننده چیزهاست» (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۳: ۴۶-۴۷). سهروردی واجب الوجود را «نورالانوار» می‌نامد و در وصف او می‌نویسد: اگر در جهان هستی چیزی باشد که نیازی به تعریف و شرح آن نباشد آنگاه باید خود آن، ظاهر و آشکار باشد و در عالم چیزی اظهرتر و آشکارتر از نور نیست؛ بنابراین چیزی از نور، بی‌نیازتر نسبت به تعریف نیست (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۲: ۱۰۶).

۱-۱-۱. تقسیمات نور

اگرچه نور در حکمت اشراق حقیقتی واحد بوده؛ اما تشکیکی بوده و دارای درجات مختلف است که در يك تقسیم‌بندی سهروردی آن را به نورالانوار و انوار قاهره (موجودات نوری محضی) تقسیم می‌کند (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۲: ۱۱۰-۱۲۱). این حقیقت واحد چیزی جز نور و آثار آن نیست و نفس انسان نیز پرتویی از نور اوست. در تبیین سهروردی از حقیقت نور، می‌توان مراتب حقایق را که حقیقت نور را در بردارد بدین ترتیب دسته‌بندی کرد: بالاترین مرتبه از حقیقت نور، وجود نورالانوار است (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۲: ۱۲۱-۱۱۰).

۱-۱-۲. نورالانوار

عالی‌ترین و برترین مرتبه هستی نورالانوار است. «و او نورالانوار، نور احاطه‌کننده و نور قیوم و نور مقدس و نور اعظم‌اعلی و نور قهار و نور غنی مطلق است و ورای او چیز دیگری نیست» (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۲: ۱۰۶، ۱۲۱). نورالانوار، نور محض و عالی‌ترین مرتبه هستی است. نورالانوار محیط بر تمام معلولات است و همه معلولات در سایه وجود او تحقق یافته‌اند: «و حق اول نور همه انوار است؛ زیرا که معطی حیاتست و بخشنده نوریت است و او ظاهرست از بهر ذات خویش و ظاهر‌کننده دیگری... و نوریت او آن است که از بهر ذات خود ظاهرست و دیگر بدو ظاهر می‌شود. پس نور همه نورهاست و نوریت هر نیر سایه

نور اوست، پس به نور او روشن گشت آسمان‌ها و زمین‌ها» (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۳: ۱۸۳-۱۸۲). نورالانوار در تحقق عالم هستی نخست واسطه‌هایی را ایجاد نموده و آنگاه به تدریج شبکه عظیم هستی شکل گرفته است. اجزاء این شبکه عبارتند از: «جسمانیات و روحانیات... که معقولند... یعنی عالم محسوس و عالم معقول» (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۳: ۱۶۲). پس هر موجودی که در مراتب هستی عالی‌تر و برتر باشد سیطره و احاطه و قرب او به موجودات مادون بیشتر می‌گردد (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۳: ۱۸۳).

در شبکه مفاهیم، فلسفه اشراق با بسیاری از واژگان و مفاهیم پیوند معنایی می‌یابد. یکی از مهم‌ترین پیوندهای معنایی در این شبکه، پیوند مفهوم نور و قدرت است: «و باشد که نفوس متألهان و پاکان طلب گیرد به واسطه اشراق نور حق تعالی و عنصریات ایشان را مطیع و خاضع گردند به سبب تشبه ایشان با عالم ملکوت... عجب نباید داشتن از نفسی که مستشرق و مستغنی گردد به نور حق تعالی و آنگاه اکوان او را طاعت دارند همچنانکه طاعتِ قدسیان دارند» (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۳: ۱۰۸). قدرت از منظر هستی‌شناختی اشراقی، به جای اینکه مفهومی بیرونی یا سخت‌افزاری باشد، امری درونی و ذاتی شمرده می‌شود که بر اساس رابطه انسان با مبدأ هستی (نورالانوار) و نوع ارتباطش با سایر موجودات عالم به جهت آنکه از عالی به سافل در عوالم هستی طبقه‌بندی شده‌اند، تعریف می‌شود. موجودات طبقه عالی‌تر در مقایسه با موجودات طبقه پایین‌تر از قوت وجودی بیشتری برخوردارند چون نور بیشتری از نورالانوار دریافت کرده‌اند.

سهروردی همچنین معتقد به مراتب موجودات در سلسله نظام آفرینش است: «ابتدای وجود از مبدأ اول است که باری تبارک و تعالی است که آفریننده عالم و عالمیان است و جملگی آفریده‌ها را در وجود آورد» (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۳: ۴۴۴). پس از ذکر مرتبت مخلوقات، سهروردی ذکر می‌کند هر مخلوقی که به درجه عالی‌تر است، به فیض نزدیک‌تر و به مرتبت شرف برتر است. در این منظومه، او جایگاه نبی و ضرورت وجود او را نیز تبیین می‌کند:

و فاضل‌ترین و کامل‌ترین انسان آنست که نفس او عاقل بفعل گردد،
یعنی صورت معقولات در وی به برهان یقینی حاصل شود، آنگاه او را
عقل مستفاد خوانند... و فاضل‌ترین و کامل‌ترین آن‌ها که به مرتبه نبوت

رسد خاصیت‌ها در نفس او پدید آید که نفوس دیگر را نبود، چنانکه سخن خدای به گوش بشنود و فرشتگان را به چشم ببیند و وجود چنین شخصی در عالم جایز است و در بقای نوع انسانی واجب است (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۳: ۴۴۶-۴۴۵).

در اندیشه سیاسی سهروردی حکمت و عرفان به هم پیوند می‌خورند: قدرت ریشه در نوری دارد که از نورالانوار بر انسان تأیید می‌شود؛ و هر چه قدر که دریافت‌کننده نور از لحاظ باطنی به منشأ نور یا نورالانوار نزدیک‌تر باشد، قدرت او بیشتر است و او برای رهبری جامعه اسلامی نیز شایستگی بیشتری دارد. به عبارت دیگر، همچنان که خداوند در سراسر هستی، یگانه حاکم مطلق است، حقیقت عالم مادی نیز اقتضا می‌کند تا خلیفه خدا، قدرت سیاسی را به دست گیرد و بر اساس رابطه‌ای که با عالم ملکوت دارد به هدایت عالم ملک و جامعه انسانی پردازد (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۳: ۷۵). سهروردی میان نور الهی یا عرفان اسلامی و حکمت باستانی ایرانی پلی ایجاد می‌کند (کرین ۱۳۸۵: ۱۲۱). او می‌نویسد: «هر که حکمت بداند و بر سپاس و تقدیس نورالانوار مداومت نماید، چنانکه گفتیم، او را «خره کیانی» بدهند و «فر نورانی» ببخشند و بارقی الهی او را کسوت هیبت و بها ببوشاند و رئیس طبیعی شود عالم را و او را از عالم اعلیٰ نصرت رسد و سخن او در عالم علوی مسموع باشد...» (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۳: ۸۱). در توصیف ماهیت این نوری که از نورالانوار بر افراد خاص می‌تابد، سهروردی می‌نویسد: «و این بروق و انوار نه علم است یا صورتی عقلی، بلکه شعاعی است قدسی؛ و از عالم قدس نورها آید مجرد از مادت و روان پاکان از آن روشنایی نصیب یابند» (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۳: ۸۰-۸۱). در این نوشتار سهروردی نورالانوار را که مفهومی است در دستگاه هستی‌شناسی و عرفان اسلامی با «خره کیانی» و فر نورانی که مفاهیمی در دستگاه هستی‌شناسی ایرانی است با مفهوم «قدرت» که مفهومی سیاسی است پیوند می‌زند. در دیدگاه سهروردی نور منشأ قدرت است و بالتیجه منشأ قدرت سیاسی نیز نورالانوار است. از این نقطه عزیمت، سهروردی میان حکمت باستان ایرانی و اندیشه اسلامی رابطه ایجاد می‌کند و به حکیم متأله می‌رسد: «زمانی که نفس به نور حق تعالی روشن شود، «متصف شود به نیک‌بختی و به خیر و کرم و عدل، بافق اعلیٰ برود بر اعدای خویش قاهر گردد و محفوظ باشد وصیتی عظیم او را پدید آید و هیبتی سخت‌تر

پدید آید مر او را ... و برسد به نور تأیید و ظفر چنانکه بزرگان ملوک پارسیان رسیدند؛ و ایشان از مجوس نبودند و نه ثنویان...» (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۳: ۱۸۵). سهروردی سپس این نور را در دستگاه حکمت باستان ایران بدین گونه تبیین می‌کند که دو پادشاه ایرانی، افریدون و کیسخر، دارای «کیان خره» بودند: «نوری که معطی تأیید است که نفس و بدن بدو قوی روشن گردد در لغت پارسیان «خره» گویند و آنچه ملوک خاص باشد آن را کیان خره گویند و به واسطه این نور پادشاهان ایرانی نامبرده به روح القدس متصل شدند، طریقه سعادت و عدالت گستره را دریافتند و بر خصم ظفر یافتند» (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۳: ۱۸۷-۱۸۶).

لذا در هستی‌شناسی سهروردی نورالانوار که خود مطلق بوده و دارای واسطه‌هایی برای تحقق عالم هستی است؛ در بعد سیاسی، خلیفه خود را حکمران قرار می‌دهد تا رهبری جامعه اسلامی را به دست گیرد و این خلیفه بر مبنای هستی‌شناسی و عرفان شیخ اشراق تنها در وهله اول نبی و پس از آن می‌تواند «حکیم متأله» باشد که در عالم هستی دارای درجات علم و قربت به نورالانوار است.

۲-۱. هستی‌شناسی امام خمینی

امام خمینی با نگاهی توحیدی به هستی‌شناسی، هستی را فراتر از عالم مادی دانسته و معتقد است جهان هستی اعم از ماده و روح بوده و خالقی دارد که با هدف معینی آن را آفریده است؛ بنابراین ایشان بر اساس جهان‌بینی الهی خود توحید را محور اصلی هستی‌شناسی می‌داند، به گونه‌ای که تمامی اعتقادات ایشان در تمام ابعاد معرفت و اندیشه، بدان بازمی‌گردد. از این رو، همان‌گونه که در هستی‌شناسی و در سایر معارف و اندیشه‌های ایشان اصل توحید معیار قرار گرفته، اندیشه سیاسی ایشان نیز نوعی اندیشه توحیدی و باور او به توحید، نبوت و امامت است؛ که باور امامت نیز ریشه در توحید داشته و در انسان‌شناسی امام خمینی بارزتر می‌شود.

ایشان با نگاهی توحیدی به عالم، هستی را سلسله مراتبی دیده و سه عالم ملک، ملکوت و لاهوت را از مراتب هستی برمی‌شمارد؛ کره زمین در مقابل عالم و کل هستی (حتی در مقابل عالم ماده) و عالم ماده در برابر عالم ماورای طبیعت، ذره‌ای بیش نیست و عالم

ماورای طبیعت نیز در مقابل اراده خدا، ارزش محسوسی ندارد. عالم ملک، دنیاست و عالم ملکوت نیز عالم غیب است که ملکات صالحه و فاسده انسان در آن ظاهر می‌شود (امام خمینی ۱۳۷۰: ۲۲۴-۲۲۵). عالم لاهوت در عالم آخرت وجود دارد که در آن جهنم و بهشت است و انسان در این دنیا به سوی آن در حرکت است. در این دیدگاه مرگ تداوم زندگانی این جهانی است و آن جهان دار بقا و سرای جاودان است، در نتیجه، این دنیا با آخرت ارتباط کاملی دارد و مقدمه آن است که باید اعمال این جهان در راستای حرکت تکاملی به سوی آخرت سازمان یابد (فوزی ۱۳۸۸: ۷۴)؛ بنابراین امام خمینی این جهان و مخلوقات آن را که در مرتبه شهادت و نازله هستی قرار دارند مرتبه‌ای از تجلی ذات احدیت دانسته و آن را دارای استعداد و توان رفتن به سمت عالم ملکوت و صاعده هستی می‌داند و برای رسیدن این استعداد هستی از قوه به فعل راهنمایی نیاز بوده که خداوند به صورت سلسله مراتبی ارسال نموده از نبوت تا امامت و در دوران غیبت امام عصر، جانشین وی با نام ولی فقیه است.

۳-۱. معرفت‌شناسی سهروردی

از دیدگاه سهروردی در باب اقسام معرفت به‌طور کلی می‌توان از دو نوع معرفت سخن گفت؛ یکی معرفت بدون واسطه صورت و مفهوم که وجود واقعی و عینی برای عالم دارد و یکی معرفت باواسطه که در آن مفهوم ذهنی واسطه میان عالم و معلوم قرار می‌گیرد؛ معرفت نوع اول را حضوری و دومی را حصولی می‌نامند (مصباح یزدی ۱۳۸۲ ج ۱: ۱۷۱) و لذا معرفت در گام اول به حضوری و حصولی قابل تقسیم است.

سهروردی این تقسیم‌بندی را در آثار خود پذیرفته است، نام آن‌ها را به حکمت بحثی و ذوقی تغییر داده است که حکمت بحثی همان معرفت حصولی و حکمت ذوقی همان علم حضوری است (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۱: ۲۶-۱۷). منظور از حکمت ذوقی همان‌طور که خود شیخ می‌گوید حکمتی است که بر اساس یافت و کشف و شهود است و نه بر مبنای برهان و استدلال؛ زیرا استدلال و برهان آدمی را به حقایق رهبری نمی‌کند. از آنجا که در فلسفه اشراق به علم حضوری اصالت داده می‌شود، سالکی که به اصل خویش بازگشته بر اثر رسیدن به چنین مقامی قدرت تصرف در ماده و سلطه بر دیگران را می‌یابد و بدین ترتیب حوزه معرفت با سیاست پیوند می‌خورد (رستم وندي ۱۳۸۸: ۴۱۵). یکی از نکات مهمی که

در باب ارزش شناخت در دیدگاه شیخ اشراق می‌توان بیان نمود این است که ایشان رسیدن به معرفت را ممکن دانسته؛ لکن طریق رسیدن به آن را مجاهده با نفس و این مجاهده را پیش‌نیاز رسیدن و دیدن انوار در عالم بالا می‌داند.

۴-۱. معرفت‌شناسی امام خمینی

در معرفت‌شناسی امام این نکته حائز اهمیت است که ایشان ادراک و معرفت انسان‌ها را به علت غوطه‌ور شدن در محسوسات ناقص دانسته و بر این باور است که تا علم و ادراک به رؤیت و ایمان مبدل نشود، آن علم تأثیری در نورانیت انسان ندارد. از منظر امام خمینی وحی، فطرت، قلب، عقل و حق از منابع شناخت به شمار می‌روند و در صورت اتصال ادراک و شناخت فطری و طبیعی انسان - یعنی عقل، حق و قلب - با ادراک و شناخت ماورای طبیعی یعنی وحی، شناخت انسان کامل می‌شود و به همه ابعاد وجود معرفت می‌یابد. از نظر او انسان‌های کامل، مانند پیامبران و امامان معصوم مصداق بارزی از دارندگان این نوع معرفت هستند (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۸۹ ج ۲۱: ۲۲۲-۲۲۴). از نظر ایشان، معارف چهارگانه کلی، یعنی معارف حسی یا تجربی، عقلی یا برهانی و استدلالی، شهودی یا عرفانی و نیز وحیانی، هر یک به لحاظ ایجاد یقین و آشنا ساختن با حقیقت هستی، جایگاه و مراتب خاص خود را دارند و برای فهم حقایق هستی باید از همه ابزارها کمک گرفت (فوزی ۱۳۸۸: ۷۳).

در منظومه فکری امام خمینی وجود، غیر از تجلی نور الهی چیز دیگری نیست: «همه موجودات همان جلوه خدا هستند و همان نورند: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ»؛ و اگر این جلوه گرفته بشود، موجودی باقی نمی‌ماند» (امام خمینی ۱۳۷۵: ۱۱۵). در نظر امام خمینی، خلافت الهی در زمین نیازمند علم است که همان ظهور تعلم اسمائی است: امام خمینی از جنبه علمی در مسیر خلافت الهی، به ظهور تعلم اسمائی یاد کرده است: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (امام خمینی ۱۳۷۰: ۲۱۵). «قول خداوند سبحان [قال تعالی]: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ» این تعلیم به تخمیر غیبی جمعی بید جمال و جلال نسبت به باطن آدم واقع شد و با این دست غیبی به مظهریت طبیعت واقع شد و امانت‌دار الهی گردید که خداوند امانت خود را بر او عرضه داشت. این امانت در مشرب اهل عرفان ولایت مطلقه است که غیر از انسان هیچ موجودی لایق آن نیست» (امام خمینی ۱۳۸۰: ۶۳۵)؛ بنابراین محظوظ شدن از معرفت برتر،

منوط به فیض الهی است، عالمی که مستعد پذیرش و دریافت حظ بیشتری از علم است، توانایی و اشراف و احاطه بر هستی‌های مادون را کسب خواهد کرد. این اشراف و تسلط، اعتباری و قراردادی نیست، بلکه حقیقی و ثبوتی است. هرچند حاکمیت یافتن چنین عالمی در صحنه سیاست و مدیریت، منوط به پذیرش و اقبال آدمیان است: «حکومت مستند به قانون الهی و آرای ملت است... و هر روزی هم که برخلاف آرای ملت عمل بکند... قهراً ساقط است... و ملت ایران هم او را کنار می‌گذارند» (امام خمینی ۱۳۸۹ ج ۵: ۲۱۴-۲۱۳). بر این اساس است که امام خمینی پذیرش مردمی و نقش مردم در حاکمیت ولی فقیه به‌عنوان حاکم جامعه اسلامی را یکی از شروط اساسی آن اعلام می‌کند؛ بنابراین از دید امام در دوران غیبت، ولی فقیه همان عالمی است که با برخورداری از فیض الهی مستعد پذیرش بیشترین علم و معرفت است و هم به لحاظ معنوی و هم سیاسی توانایی احاطه بر جامعه (هستی مادون) را دارد.

۵-۱. انسان‌شناسی سهروردی

سهروردی در انسان‌شناسی خود، بر این باور است که انسان از سه عنصر تشکیل شده است: «جسم»، «روح حیوانی» و «نفس ناطقه یا روان گویا». از نظر او روح حیوانی در انسان «آلات و اعضا را می‌جنباند... و جمله جانوران را باشد... و این روح حیوانی نه آن روح است که در قرآن مجید مذکور است» (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۳: ۸۹-۸۸). تفاوت روح حیوانی و نفس ناطقه را سهروردی مشخص کرده است: «و آنکه در قرآن یاد کرده است نفس ناطقه است که نوری است از نورهای حق تعالی... از خدا آمد و با خدا گردد» (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۳: ۸۹-۸۸). «بدانکه نفس ناطقه از جوهر ملکوت است و او را قوت‌های تن و مشاغل از عالم خود باز داشته است... باشد که نفس خلاص یابد و به عالم قدس پیوندد و از ارواح قدس معرفت‌ها حاصل کند» (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۳: ۱۰۷). روح حیوانی «واسط تصرف نفس ناطقه است و تا این روح به سلامت است، نفس ناطقه تصرف کند در تن و چون منقطع شد، تصرف نیز منقطع شود» (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۳: ۸۹). در نظر سهروردی نورالانوار منشأ همه قدرت‌هاست. در انسان‌شناسی او، «روح در دماغ نورانی است... پس او علاقه نفس با نور است و اول رفیق از آن زندگی نور است» (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۳: ۱۸۲). از این رو، منشأ

قوه ناطقه که یک قدرت به حساب می‌آید نیز نورالانوار است.

شیخ اشراق شاخص وجودی انسان را نسبت هستی‌شناسانه وی با خدا می‌داند. از نظر او خداوند حی قیوم و واجب‌الوجود است. «و معنی قیوم آن است که چیزی به ذات خود قائم باشد و چیزهای دیگر همه به وجود او قائم باشند و این واجب‌الوجود است» (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۳: ۱۴۰). از جمله چیزهایی که به وجود خداوند قائم است، نفس آدمی است. خداوند در اندیشه سهروردی نورالانوار است. هر چیزی به میزان نوری که از خداوند-نورالانوار- کسب نماید، وجود دارد. در بینش عرفانی شیخ اشراق، «سعادت بی نقصان» از «مشاهدت انوار حق تعالی و غرق شدن در دریای رحمت و نور حق تعالی» حاصل می‌شود؛ و رمز دستیابی به انوار حق تعالی خلاصی از تاریکی تن و هیكل است (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۳: ۱۰۸-۱۰۷)؛ و نهایتاً انسان به درجه‌ای می‌رسد که خداوند با او سخن می‌گوید: «کلماتها شنود... و یا باشد که صورت غیب ببیند... و باشد که نفوس متألهان و پاکان طلب‌گیرد به واسطه اشراق نور حق تعالی و عنصریات ایشان را مطیع و خاضع گردند» (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۳: ۱۰۸-۱۰۷). سهروردی نبی را مثل اعلای چنین انسانی می‌داند؛ و هر چه آدمی به اصل نور نزدیک‌تر شود شرایط وی برای انسان کامل شدن بیشتر مهیا می‌گردد، به عبارت دقیق‌تر، انسان کامل، انسانی است که وجودش روشن‌ترین به نور الهی است.

در اندیشه سهروردی انسان موجودی اجتماعی و نیازمند تعاون و مشارکت است (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۳: ۴۵۴)؛ اما مشارکت و بقای انسان منوط به وجود «سنت نهنده» و عدل‌گستری مستمر و امحای ظلم و جور است. از این رو، عالم نیازمند «وجود شخصی است که مصالح عام میان خلق بگستراند». پس از برشمردن مناقب و فضیلت‌های چنین شخص یا اشخاصی، به پیامبران اولی‌الاولی‌العزم، اشاره می‌کند و می‌نویسد: «و بهترین اولوالعزم پیامبر ماست» و خاتم انبیاست (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۳: ۴۵۷-۴۵۵). در واقع، مهم‌ترین شاخصه در اندیشه سیاسی سهروردی تدبیر الهی جامعه بر اساس مدیریت حکیمانه انسان کاملی است که به آن حکمت دست‌یافته است (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۳: ۳۸۲-۳۸۱).

۶-۱. انسان‌شناسی امام خمینی

انسان‌شناسی امام خمینی در واقع نقطه برخورد روش عرفانی، فلسفی و دینی ایشان است.

از آنجاکه زیربنای همه محصولات فکری امام قرآن است؛ انسان‌شناسی ایشان بر پایه قرآن، برگرفته از شهود و مؤید به عقل است. از دیدگاه امام خمینی، انسان در بدو خلقت به صورت بالقوه، همه ادراکات و فعلیت‌ها را دارد و با توجه به توان و اختیار خود، می‌تواند سرنوشت خود را مشخص سازد. امام در این باره می‌گوید: «انسان عصاره همه موجودات است و فشرده تمام عالم است. و انبیا آمده‌اند برای اینکه این عصاره بالقوه را بالفعل کنند؛ و انسان يك موجود الهی بشود. این موجود الهی تمام صفات حق تعالی در اوست و جلوه گاه نور مقدس حق تعالی است» (امام خمینی ۱۳۸۹ ج ۱۴: ۱۵۳).

امام انسان‌ها را به انسان شرعی، انسان طبیعی، انسان درنده و انسان الهی تقسیم می‌کند و برای هر یک تعریف خاصی قرار می‌دهد و بالاترین مرتبه را، انسان الهی می‌داند که همان انسان کامل است. «باید دانست که مقصود از طبیعی بودن و فطری بودن خلقی، آن نیست که ذاتی غیر قابل تغییر است، بلکه جمیع ملکات و اخلاق نفسانی، تا نفس در این عالم حرکت و تغییر است و در تحت تصرف زمان و تجدد واقع است و دارای هیولی و قوه است، قابل تغییر است» (امام خمینی ۱۳۸۰: ۵۱۰). از نظر امام خمینی «انسان شرعی عبارت از آن است که موافق مطالبات شرع رفتار کند و ظاهرش ظاهر رسول اکرم، صلی الله علیه و آله، باشد و تاسی به آن بزرگوار بکند در جمیع حرکات و سکانات و در تمام افعال و تروک» (امام خمینی ۱۳۸۰: ۸).

امام انسان کامل را چنین توصیف می‌کند: «خداوند متعال انسان کامل و آدم نخستین را بر صورت جامع خویش آفرید و او را آینه اسماء و صفات خویش قرار داد. شیخ کبیر گفته است: «همه آنچه از اسماء حق در ممکن صور الهی بود به نشئه انسانی ظاهر گشت و انسان به این وجود به رتبه احاطت و جمع رسید و حجت حق بر فرشتگان ثابت گشت» (امام خمینی ۱۳۸۰: ۶۳۶ پاورقی).

انسان کامل کسی است که کون جامع حقایق بوده و تمثیل همه اسما و صفات الهی و مظهر تام و تمام حق و معانی کمال الهی است، به همین دلیل، تنها موجود و مخلوقی است که سزاوار مقام نیابت از حق و خلیفه الهی است و مصداق آن نیز کسی جز انبیا و اولیا نمی‌توانند باشند.

مظهر تفصیل اسماء الهیه وجود عام و فیض مقدس و وجود منبسط است.

از آنجا که کلیه صفات الهیه در این حقیقت مطلقه ظاهر گردیده است و این حقیقت مظهر تام حقیقت وجود، یعنی حقیقت حق، به تعین الوهی واحد من جمیع الجهات است و مظهری است که جامع کلیه مظاهر و عین ثابتی است که سمت سیادت بر جمیع اعیان دارد، «حقیقت محمدیه» نام دارد. و این فیض عام ساری همان حقیقت است در مقام ظهور. از همین لحاظ به «فیض منبسط» حقیقت محمدیه نیز اطلاق کرده‌اند. همچنین از جهت مظهریت آن حقیقت نسبت به کلیه اسماء جزئیه و کلیه، گفته‌اند که حقایق صفات مشترکند بین حق و مظهر تام او (امام خمینی ۱۳۷۲: ۱۳۸-۱۳۷ مقدمه).

امام با اشاره به حدیث لولاك لما خلقت الأفلاك... می‌گوید: «در حدیثی است که رسول اکرم، صلی الله علیه و آله، به منزله ساقه شجر است و ائمه هدی، علیهم السلام، به منزله شاخه‌های آن و شیعیان به منزله برگ آن درخت هستند» (امام خمینی ۱۳۸۰: ۳۳۹). از دیدگاه امام انسان کامل کسی است که مراحل چهارگانه اسفار اربعه را گذرانده باشد؛ ایشان این سفرها را با بیانی عمیق در آخر کتاب مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية ذکر کرده‌اند. از مهم‌ترین نکات در این مراحل چهارگانه، مرحله چهارم است؛ بنابراین در مرحله چهارم انسان کامل وظیفه هدایت‌گری و رساندن مردم به سوی حق را دارد و باید آن‌ها را به این سمت هدایت کند و نکته مهم‌تر آنکه از منظر امام، انسان‌های دارای ظرفیت وجودی مناسب نیز می‌توانند مراحل چهارگانه اسفار اربعه را طی کنند و با برانداختن حجاب‌های سه‌گانه به مقامی همانند انبیا و ائمه برسند.

۲. بنیادهای نظریه سهروردی

۲-۱. بنیاد ایرانی نظریه سیاسی سهروردی: حکمت ایران باستان

سهروردی از ترکیب نظریه حکومت در اسلام و حکمرانی در ایران باستان، آیین اشراقی (نظریه سیاسی) خود را پدید آورد. آیین سیاسی اشراقی ترکیبی است از اصول اندیشه سیاسی اسلامی و بن‌مایه‌های حکمرانی ایرانی. او از یک‌طرف به نظریه نبوت در اسلام و اعتقادات اسلامی تکیه می‌کند و از دیگر سو، ستون نظریه خود را بر باورهای باستانی ایرانی درباره

«فر» یا «خره» کیانی استوار می‌سازد.

شیخ اشراق در تبیین آثار پیوستن «فر» به شاهان به دو دسته آثار معنوی و مادی اشاره می‌کند؛ آثار معنوی فر شامل: دستیابی به تجرد و پیمودن طریق مثال، عروج به عالم روحانی، اجابت دعا، اتصال به روح القدس و بهره‌مندی از عالم روحانی می‌گردد. آثار مادی فر که نتیجه قدرت معنوی سالک است به دو دسته آثار سیاسی و غیرسیاسی قابل تقسیم است. اثر غیرسیاسی شامل تأثیرپذیری ماده از حکیم و سالک الهی است بدین معنا که او بر ماده عالم، مسلط می‌شود و تغییر صورت مواد به دست او خواهد بود. در تبیین این ویژگی، سهروردی بر این باور است که چون نور الهی در نفس انسان حاصل آید، «روشن شود و تأثیر کند در اجسام و نفوس... و چون با روشنایی بزرگ آشنا شود و بر روشنی قدسی روشن گردد، نفوس از او منفعل شوند و ماده از او متأثر شود و بشنود دعای او در ملکوت السماء لاسیما ملک...» (سهروردی ۱۳۷۳: ۱۸۵). مهم‌ترین تأثیر فر در عرصه سیاست روی می‌دهد؛ بدین ترتیب که پادشاه بهره‌مند از فر الهی موفق به غلبه بر دشمنان و هلاک آن‌ها و برپایی حکومت بر اساس حق و بزرگداشت ناموس حق و گسترش عدل می‌شود و از تأیید نصرت الهی و هیبت سخت وصیت عظیم، بهره‌مند می‌شود (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۳: ۱۸۸-۱۸۵). به جهت دریافت روشنایی از نور حق، دریافت‌کننده این نور «تأیید گردد به تأیید حق» و دارای قهر، ظفر و غلبه بر خصم می‌شود (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۳: ۱۸۵). سهروردی در میراث فکری ایرانیان افرادی را که به چنین درجه‌ای رسیده‌اند به سه گروه تقسیم‌بندی می‌کند: شاهان فرهمند ایرانی شامل کیومرث و فریدون و کیخسرو، حکیمان و بزرگان دینی و ملی مثل زردشت و جاماسب و فرشوشتر و بزرگمهر و نهایتاً ایرانیانی که جزو اقطاب جزیان صوفیه به شمار می‌رفتند همانند بایزید بسطامی و حلاج و شیخ ابوالحسن خرقانی (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۳: ۱۸۸-۱۸۵). از میان این سه گروه، سهروردی گروه اول را واجد صفت حکمت و هیبت حاکم الهی می‌داند.

۲-۲. بنیاد اسلامی نظریه سیاسی سهروردی

دو عنصر در تفکر سیاسی سهروردی وجود دارد که وجه حاکم الهی را در اندیشه سیاسی وی بسیار نیرومند می‌سازد؛ اولین وجه، نبوت است. او می‌گوید انسان، به حسب طبع مدنی

است و برای بقای خود نیازمند تعاون و مشارکت با دیگران است و این مشارکت و تعاون خود مستلزم «شرعی متبوع و قانونی مضبوط» است. «بدان که چون هر یکی از مردم به همه کارها و مهمات خویش قیام نتواند نمود و از معاملات و قصاص و مناکحات چاره نیست و بعضی مردم را از بعضی گریز نیست، پس از شرعی متبوع و قانونی مضبوط چاره نیست. پس شاعری ضروریست در هر وقتی و قومی که فاضل النفس باشد، مطلع بر حقائق و مؤید از عالم نور و جبروت؛ و او متخصص باشد به افعالی که مردم از آن عاجز باشند و اگر نه سخن او نشنوند و او را معارضت و مزاحمت نمایند؛ و این افعال دلالت کند بر صدق سخن او و بر آنکه او فرستاده‌ای بر حق است به خلق؛ و ایشان را بر مصالح وقت تحریض کند و در عبادت حق ترغیب نماید و عبادت را بر ایشان حتم کند تا فراموش نکنند و مستحکم شود» (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۳: ۷۵). سهروردی انبیا را صرفاً برگزیده و انسان کامل معرفی نمی‌کند بلکه آن‌ها را معصوم و منصوب از جانب خداوند بر مردم دانسته و در تفکر سیاسی خود، پیامبران را شایسته‌ترین انسان‌ها در حکمت و قدرت و حکومت برمی‌شمارد و حکومت انبیا را نخستین و برترین شکل حکومت توصیف می‌کند (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۳: ۷۵). به نظر سهروردی هدف نبی، قانون‌گذاری برای مصالح نظام عالم و یادآوری معاد است، زیرا مردم غافل از آخرت هستند و در امور دنیا، رعایت انصاف نمی‌کنند.

وجه مهم دیگری از مکتب تشیع که سهروردی در اندیشه سیاسی خود وامدار آن بوده، اصل امامت است. در بحث امامت سهروردی در توصیف مقام معنوی امام متأثر از احادیث امامان شیعه است؛ به نظر او عالم هیچ‌گاه از حکمت و از شخصی که جهان قائم به او بوده و بیانات دارد، خالی نیست. عنایت الهی مقتضی وجود این عالم است و صلاح آن را نیز اقتضا می‌کند و پیامبران و حکیمان مثاله این صلاح را متحقق می‌کنند؛ بنابراین زمین هیچ‌گاه از یکی یا گروهی از آنان خالی نیست؛ اگر زمانی عالم از وجود آن‌ها خالی شود، با هرج و مرج و جهل، فاسد شده انسان‌ها هلاک خواهند شد؛ ایشان خلیفه خدا بر زمین هستند. در هر عالم، انسانی هست که خداوند بیش از دیگران به او نزدیک است و فیض و رحمت الهی توسط او به دیگران می‌رسد و این سنت الهی مادامی که آسمان و زمین برپاست، استمرار دارد (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۳: ۱۹۳-۱۹۲). سهروردی از این اصل به اندیشه سیاسی پل می‌زند و نتیجه می‌گیرد که کسی که واجد انوار قدسیه شده نهایتاً دارای هیبت (صلاحیت حکمرانی) می‌شود. سهروردی اساس رستگاری جامعه را دستیابی به شعاع

قدسی تلقی می‌کند: پادشاهی که صاحب «فر» می‌شود «متصف شود به نیک‌بختی و بخیر و کرم و عدل و به افق‌علی برود و بر اعدای خویش قاهر گردد و محفوظ باشد وصیتی عظیم او را پدید آید و هیتی سخت‌تر پدید آید مر او را» (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۳: ۱۸۸-۱۸۵).

۳. بنیادهای نظریه امام خمینی

۳-۱. بنیادهای فقهی-کلامی

امام خمینی عالمی آگاه به باورهای اسلامی و معتقد به آن‌ها بود، یعنی قبل از اینکه او صرف یک اندیشمند سیاسی لحاظ شود، یک عالم، متکلم دینی و یک عارف بود که درصدد تبیین باورهای اسلامی برای جامعه بود تا متدینین به آن‌ها دسترسی لازم داشته باشند. به بیان دیگر، امام درصدد ارائه تفسیر جدیدی از دین اسلام بود که پاسخگوی نیازهای جامعه باشد. بخشی از مبانی کلامی ایشان موارد زیر است:

جاودانگی اسلام: امام از طرفداران جاودانگی و پایدار بودن دین اسلام بود. به گفته ایشان: «احکام اسلام محدود به زمان و مکانی نیست و تا ابد باقی و لازم الاجراست» (امام خمینی ۱۳۹۴: ۲۶).

جامعیت اسلام: به باور امام جامع بودن اسلام به معنای توجه دین به همه زوایای وجودی و همه نیازهای مادی و معنوی بشر است. «اسلام در ابعاد سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، نیازهای مردم را برای ترقی واقعی برمی‌آورد» (امام خمینی ۱۳۸۹ ج ۴: ۱۴۵). جاودانگی و جامعیت دین اسلام اساس ضرورت تشکیل حکومت دین در جامعه است؛ زیرا وقتی که پذیرفته شد که دستورها و آیین‌های اسلام و اهداف آن نیز جاودانه است، بدون تشکیل حکومت تحقق این‌ها امکان‌پذیر نیست. از سوی دیگر، از دیدگاه امام یکی از معانی جامع بودن اسلام، پیوستگی امر دین و دنیا در آن است، یعنی اسلام دینی است که هدایت امر سیاست و زندگی اجتماعی انسان نیز در آن لحاظ شده است و لذا برای اداره جامعه دارای هدف و برنامه است (امام خمینی ۱۳۸۹ ج ۴: ۹).

توحید: توحید به معنای ساده اعتقاد به یگانگی خداوند، در نظر و عمل بر اساس آن اعتقاد است. از این رو «مطابق این اصل، ما معتقدیم که خالق و آفریننده جهان و همه عوالم وجود و انسان تنها ذات مقدس خدای تعالی است که از همه حقایق مطلع است و قادر بر همه چیز

است و مالك همه چیز» (امام خمینی ۱۳۸۹ ج ۵: ۳۸۷).

مسئله نبوت و بعثت: تحقق جامعه توحیدی و اجرای احکام واقعی دین، به‌ویژه دین اسلام بدون حضور نماینده، خلیفه و پیامبر خدا در روی زمین امکان‌پذیر نیست؛ زیرا پیامبران هستند که هم «رابط فیض مقدس» برای دین‌داران و هم اجراکنندگان واقعی دین خدا بر روی زمین می‌باشند؛ بنابراین در اندیشه امام خمینی پیامبر دارای دو سمت و ویژگی است، اول رهبری دینی و امامت معنوی دین‌داران و دوم رهبری سیاسی و اجتماعی آن‌ها.

امامت: تکمیل رسالت دینی و سیاسی پیامبر برای زمان بعد از او تنها درگرو امامت است. به گفته امام خمینی «وقتی خداوند متعال برای جامعه پس از پیامبر اکرم (ص) تعیین حاکم می‌کند، به این معناست که حکومت پس از رحلت رسول اکرم (ص) نیز لازم است» (امام خمینی ۱۳۹۴: ۲۶). از این رو، در اندیشه امام خمینی تشکیل حکومت در دوران غیبت بر عهده فقیهان و دین‌شناسان قرار دارد که این همان نظریه ولایت فقیه است.

۲-۳. بنیان‌های عرفانی اندیشه امام خمینی

امام به تحریر مبانی نظری عرفان خود در صحیفه‌های عرفانی چون شرح دعای سحر، مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، تعلیقه بر «فصوص الکم» و «مصباح الانس» و اسرار الصلاة و نیز تبیین اخلاق، آداب و شیوه سیر سلوک عرفانی در آثاری چون آداب الصلوة و شرح چهل حدیث پرداخته است. ایشان در تعریف عرفان می‌گوید: عرفان عبارت است از معرفت خدا و شئون ذاتی و تجلیات اسمائی و افعالی او در حضرت علمیه و غیبیه با یک نوع مشاهده حضوری، همچنین علم حضوری داشتن به کیفیت صفاتی و مراودات و نتایج الهی در حضرات اسمائی و اعیانی (امام خمینی ۱۴۱۰: ۵۵). از نظر امام خمینی عرفان ایزاری است برای رسیدن به مقصود اصلی، یعنی خشنودی خداوند و سعادت بشر. این برداشت از عرفان، برداشتی کارکردی، عملیاتی و معطوف به عمل است. به تعبیری می‌توان گفت که شناخت کارکردهای عرفانی در جامعه اسلامی برای امام مهم‌تر از شناخت ذاتی آن است.

پیوند عرفان با شریعت: در مشرب عرفانی امام، حقیقت و طریقت به‌جز از طریق شریعت و انجام اعمال عبادی حاصل نمی‌شود، امام می‌فرماید: «طریقت» و «حقیقت» جز از راه «شریعت» حاصل نخواهند شد (امام خمینی ۱۳۷۸: ۲۲ مقدمه). در نظر ایشان مبنای ریاضت

و سیر و سلوک، شریعت و احکام آن است؛ در کتاب شرح چهل حدیث درباره توجه به شریعت در رسیدن به حقیقت می‌فرماید: «و تا انسان متأدب به آداب شریعت حقه نشود، هیچیک از اخلاق حسنه از برای او به حقیقت پیدا نشود» (امام خمینی ۱۳۸۰: ۸).

پیوند عرفان با سیاست: امام خمینی عرفان را وارد عرصه اجتماعی کرد، یعنی مسائل عرفانی را از انزوا و قلب سالک به جامعه تسری داد و عرصه مباحث عرفانی را به جامعه، نه تنها موجب تحقیر ندانست، بلکه نیاز جامعه را به عرفان از هر علمی بیشتر می‌دانست، بدین ترتیب عارف کامل، در نظر او می‌تواند یک مصلح اجتماعی یا حاکم حکیم و رهبر واقعی مردم باشد و این نشان‌دهنده پیوند اندیشه عرفانی و سیاسی امام خمینی است (الگار ۱۳۸۰: ۲۰۰-۱۹۷). امام در این مشرب به خصوص به امام علی استناد می‌ورزند و ذهنیت و فرهنگ انزواگرایی شکل گرفته در اسلام از عرفان و معنویت و همچنین صوفی‌گرایی و قلندری را انحراف از سیره و سنت اولیای دین می‌داند:

امیر المؤمنین در عین حالی که اعرف خلق الله بعد از رسول الله در این امت، اعرف خلق الله به حق تعالی بود مع ذلك، نرفت کنار بنشینند و هیچ کاری به هیچی نداشته باشد، هیچ وقت هم حلقه ذکر نداشت ... این سلوک در انبیا زیادتر از دیگران بوده است، در اولیا زیادتر از دیگران بوده است، لکن نرفتند تو خانه‌شان بنشینند و بگویند که ما اهل سلوکیم و چکار داریم که به ملت چه می‌گذرد هر که هر کاری می‌خواهد بکند (امام خمینی ۱۳۸۹ ج ۲۰: ۱۱۶).

با همین ادله مسئله ولایت مداری در موضوع ارتباط عرفان با سیاست در منظومه فکری امام خمینی از اهمیت والایی برخوردار است: در عرفان امام خمینی ولایت و خلافت از مبانی مهم ایشان محسوب می‌شود. به طوری که یکی از ویژگی‌های مهم اندیشه عرفانی امام موضوع «ولایت و خلافت» است، امام می‌گوید: برای دریافت فیض الهی چاره‌ای جز آن نبود که برای ظهور و بروز اسما و کشف اسرار مکنون آن‌ها خلیفه‌ای الهی تعیین شود تا جانشین آن حقیقت غیبی باشد در ظهور در اسما و نور آن خلیفه در این آئینه‌ها منعکس گردد تا بدین وسیله درهای برکات گشوده گردد، پس با زبان غیبی از مصدر غیب حجاب اکبر و فیض اقدس انور، امر صادر شد تا در لباس اسما و صفات ظهور نموده و جامه

تعیینات بر تن بیوشد (امام خمینی ۱۳۷۲: ۱۷-۱۶). امام در سلوک شخصی خود، با پیشرفت به سمت معدن‌العظمه، قادر شد انقلابی را رهبری کند که به مثابه سلوک دسته‌جمعی مردم ایران بود (الگار ۱۳۸۰: ۱۹۹).

حال پس از بیان سه مبحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی از نگاه دو متفکر مذکور و بررسی بیان‌های نظری این دو از دوران بحث‌های آن‌ها به مفهوم حکمران مطلوب مورد نظر می‌رسیم که نگاه هر یک به جامعه مطلوب و رهبر سیاسی آن جامعه چیست.

۴. حکمران مطلوب سهروردی

۴-۱. حکیم متأله: رهبر سیاسی مطلوب سهروردی

نمود اندیشه‌های سیاسی مبانی فکری شیخ اشراق در بعد سیاسی به حکیم متأله ختم می‌شود از دیدگاه سهروردی هیچ‌گاه زمین خالی و محروم از حکیمی یا جماعتی از حکما که بدان‌ها حجج و بینات الهی اقامه و نظام عالم بشری ادامه پیدا می‌کند، نیست. در میان سلسله حکما، فرد اکمل و افضل حکیمی است که مادام که زمین و آسمان برجای باشد، در حکم خلیفه خداوندی و به‌منزله پیشوای حقیقی مردمان است (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۲: ۱۲-۱۱). بدین جهت حکما و طالبان حکمت در نزد سهروردی به چند طبقه تقسیم می‌شوند: ۱. حکیم الهی ژرف‌اندیش که اهل بحث نیست؛ ۲. حکیم بحاث که متأله نیست؛ ۳. حکیم الهی که در تأله و بحث ژرف‌اندیش است؛ ۴. حکیم الهی ژرف‌اندیش در تأله که در بحث متوسط یا ضعیف است؛ ۵. حکیم ژرف‌اندیش در بحث و متوسط و ضعیف در تأله؛ ۶. طالب تأله و بحث؛ ۷. فقط طالب تأله؛ و ۸. فقط طالب بحث (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۲: ۱۲-۱۱). از میان طبقات و مراتب حکیمان، حکیم ژرف‌اندیش در تأله و بحث، برای ریاست و خلافت خداوند روی زمین اولویت دارد، اگر او یافت نشود، اولویت با حکیم ژرف‌اندیش در تأله و متوسط در بحث است. اگر او هم نبود، حکیم ژرف‌اندیش در تأله که اهل بحث نیست، جانشین خداست و زمین هیچ‌گاه از حکیم ژرف‌اندیش در تأله خالی نیست و هیچ‌گاه ریاست زمین نصیب حکیمی که فقط ژرف‌نگر در بحث بوده، نمی‌شود. حکیم متأله از حکیمی که فقط بحاث است شایسته‌تر است؛ زیرا در خلافت باید تلقی (دریافت

اشراقی) وجود داشته باشد. این دریافت فیضی از نورالانوار است و به کسی که مستحق آن باشد و از والاترین سالکان عصر خویش است اختصاص می‌یابد. خلیفه، ملک و وزیر خداوند بر روی زمین است بنابراین باید با اتصال نفس و بدون فکر استدلال دریافت‌های اشراقی از خدا داشته باشد. گاهی امام متأله، مستوفی و ظاهر و مکشوف است، مانند ریاست بعضی از پیامبران؛ گاهی نهان و باطنی است، مانند امامت بعضی اولیای الهی که در این صورت آنان را قطب می‌نامند؛ علی‌رغم اینکه قطب در نهایت گمنامی است اما ریاست معنوی با اوست (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۲: ۱۲).

۵. حکمران مطلوب امام خمینی

۵-۱. ولایت فقیه: رهبری مطلوب امام خمینی

امام خمینی با توجه به مبناي عرفاني و معرفت‌شناسي خود، سیاست را در ذیل و ظل دین مندرج می‌داند و می‌کوشد چنان تعریفی از دین و کار و ویژه‌های آن عرضه دارد که سیاست را همچون بخشی از شرح وظایف خود پوشش می‌دهد. البته در اندیشه امام خمینی اسلام والاترین و جامع‌ترین دین الهی مبتنی بر وحی است و قرآن کریم حاوی مسائل حیاتی انسان در همه ابعاد، اعصار و امصار است: «اسلام از قبل از تولد انسان شالوده حیات فردی را ریخته است تا آن وقت که در عائله زندگی می‌کند، شالوده اجتماع عائله‌ای را ریخته است» (امام خمینی ۱۳۸۹ ج ۲: ۳۱). اسلام برای انسان: «اسلام برای این انسانی که همه چیز است؛ یعنی از طبیعت تا ماورای طبیعت تا عالم الهیت مراتب دارد، اسلام تر دارد» (امام خمینی ۱۳۸۹ ج ۴: ۹). در نتیجه، سیاست عملی از دین جدایی ناپذیر می‌شود. دین در آیین اسلام با حکومت پیوسته است و این پیوستگی به قدری شدید و محکم است که فی‌المثل می‌توان آن دو را به ساختمان تشبیه نمود. پس دین بنیان حکومت است... و دین گسسته از حکومت ناقص و بی‌سازمان خواهد بود. البته در حکومت دینی انسان کامل شایستگی حکمرانی را دارد که در اندیشه امام خمینی اشاره به پیامبر اکرم و ائمه اطهار است و در دوران غیبت، ولی فقیه شایستگی تصدی امور را به نیابت از پیامبر و به تبع آن از ائمه اطهار دارد: «حکومت، که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - است، یکی از احکام اولیه اسلام است؛ و مقدم بر تمام احکام فرعی، حتی نماز و روزه

و حج است) (امام خمینی ۱۳۸۹ ج ۲۰: ۴۵۲). در نظر امام خمینی فقه دانش قوانین و احکام شریعت برای سعادت دنیوی و اخروی است و غنی‌ترین قوانین از بطن فقه اجتهاد می‌شود: «قانونی که با زحمت‌های علمای شیعه توضیح و تفریح شده است، غنی‌ترین فقه است، غنی‌ترین قوانین است در دنیا. قانونی در دنیا به این غنا نیست» (امام خمینی ج ۳: ۲۳۸). در نتیجه، شخصی که بایستی زمام امور و ولایت جامعه اسلامی را در دست گیرد ضرورتاً بایستی فقیه باشد «آنی که از همه بهتر می‌داند همان است که فقه اسلام را می‌داند» (امام خمینی ۱۳۸۹ ج ۸: ۵۳۱). همچنین از دیدگاه امام خمینی در عصر غیبت ولی امر - عجل الله فرجه - «اجرای امور حسبیه و شرعیه» بر عهده فقیه جامع‌الشرایط است (امام خمینی ۱۳۸۹ ج ۱: ۴۷).

اصل ولایت فقیه در اندیشه امام خمینی نوعی نیابت امام معصوم^(ع) در دوران غیبت است که علت اصلی آن نیز آگاهی فقیه به احکام، قوانین و مقررات دین و برخورداری از شرایط اجتهاد و عدالت است، زیرا از نظر علمی تصور می‌شود آگاه‌ترین فرد به برنامه‌های اجرایی و مقررات دینی پس از امام معصوم^(ع)، فقیه است و از نظر معنوی نیز تصور می‌شود که نزدیک‌ترین فرد به عصمت و عدالت امام، فقیه عادل است که از ملکه عدالت برخوردار شده و احتمال بروز گناه و خطا در مورد او از دیگران کمتر است. زعیم و ولی فقیه کسی است که عالم به سیاست‌های دینی و برقرارکننده عدالت اجتماعی در میان مردم بوده و برای تمام نیازهای بشری از امور سیاسی و اجتماعی و مدنی تا زندگی فردی دارای تکلیف و برنامه است (جمشیدی ۱۳۹۸: ۵۳۳-۵۳۲).

در نگاه امام خمینی ولی فقیه باید نسبت به سیاست‌های دینی و مسائل روز جامعه اسلامی آگاه باشد، در دین خدا ورع داشته باشد، در جهت برقراری عدالت و شناخت مصالح عمومی جامعه احساس تکلیف و مسئولیت کند و نسبت به تحصیل مال دنیا حریص نباشد. ولی فقیه فی نفسه و خودبه‌خود ولایت ندارد، تحقق عملی آن منوط به حضور در صحنه سیاست جامعه و انتخاب مستقیم یا غیرمستقیم مردم و اعضای آن جامعه است که در صدر اسلام تعبیر به بیعت با ولی امر مسلمین از آن یاد می‌شد.

نتیجه گیری

همان گونه که گفته شد، رهبری و حکمرانی از مهم ترین و اساسی ترین مسائل مبتلابه جوامع اسلامی به ویژه در عصر غیبت است؛ امری که از سده های قبل تاکنون مورد نظریه پردازی بسیاری از اندیشمندان قرار گرفته است. هدف از نگارش این مقاله بررسی تفکرات سیاسی دو اندیشمند شیعی جهان اسلام بوده که هر کدام برحسب نگرش ها و بنیان های فکری خود در مورد موضوع رهبری به نظریه پردازی پرداخته اند. سهروردی و امام خمینی هر یک با دغدغه نیاز جامعه به رهبری و فلسفه خالی نبودن جامعه از رهبر در هیچ زمانی، اداره جامعه اسلامی را به انسان کاملی می سپارند که بر اساس مبانی فلسفی و اندیشه ای آنان ویژگی های خاصی داشته و به سمت وسوی خاصی خواهد رفت، این انسان کامل در اندیشه سهروردی در هیئت حکیم متأله و از نگاه امام خمینی در قالب ولی فقیه ظاهر می شود. در نگاه امام خمینی و شهاب الدین سهروردی در باب حکمران مطلوب در جامعه اسلامی نقاط اشتراک و افتراقی وجود دارد که ذیلاً به آن ها پرداخته شده است.

نقاط اشتراک

- از مشترکات منظومه فکری امام خمینی و شیخ اشراق، اشتراک در تفکر عرفانی این دو است چنانکه هر دو تفکرات عرفانی را از حوزه خصوصی خارج کرده و آن را عاملی اثرگذار در عرصه عمومی می دانند و معتقدند که عرفان انزواگرایانه و گوشه نشین دردی از آلام انسانی را دوا نمی کند.
- از دیدگاه این دو متفکر انسان عارف کاملی که شایسته حکمرانی جامعه است می باید پا در عرصه قدرت و سیاست بگذارد و سعادت دنیوی و اخروی را برای انسان بیار آورد، سعادت که لازمه اش داشتن مرشد و بلد راهی است که خصوصیات آن از منظر سهروردی در قالب انسان کاملی است که از خره ایزدی بهره داشته باشد تا به مقام حکیم متأله دست یابد؛ از نگاه امام این رهبری در عصر غیبت معصومین، نصیب ولی فقیه می خواهد شد بنابراین انسان کامل یا باید منصوب الهی باشد یا باید واجد شرایط جانشینی باشد.
- از منظر هر دو متفکر، سعادت انسان درگرو سعادت جامعه است، بنابراین لازم است

انسان کاملی بیاید و جامعه را به سعادت و رستگاری برساند، در این بین، انسان نیز به سعادت خواهد رسید. لذا از دیدگاه این دو متفکر تنها انسان کامل است که می‌تواند فرد و جامعه را به سعادت برساند.

- از دیدگاه این اندیشمندان در صورتی که حکیم متأله یا ولی فقیه حاکم بر جامعه نباشد یا مردم اقبال به حکومت او نشان ندهند یا دیگران که شایسته حکومت و حکمت لدنی نیستند، قدرت سیاسی را در اختیار خود بگیرند، جامعه و عصر دچار زوال، ظلمت و نابودی می‌شود. در نهایت، باید گفت که تمامی مبانی فلسفی به کار گرفته شده در اندیشه سیاسی این متفکران برای اعلام یک اصل سیاسی مهم است و آن اینکه «فرمانروایی حق حکیم الهی است و تمام حکومت‌هایی که مبتنی بر اصلی غیر از این هستند، مشروعیت ندارند».

- هر دو اندیشمند انسان را نیازمند به یک منبع فیض می‌دانند تا با توسل به آن انسان مستعد بتواند مدارج عالی انسان بودن را طی نماید و تبدیل به انسان کامل شود، چراکه معرفت انسان ناقص بوده لذا باید انسان از یک منبع معرفت عالی تر تغذیه نماید، این انسان‌ها نیازمند فیض الهی یا تابش نور الهی هستند و انسانی که بهره‌مند از فیض الهی شود توانایی اشراف بر هستی مادون را کسب می‌کند.

نقاط افتراق

- اولین و مهم‌ترین تفاوت اندیشگی این دو متفکر در نام و ویژگی‌های حکمران مطلوب است. حکمران مطلوب یا رهبر از نگاه سهروردی «حکیم متأله» است و از نگاه امام خمینی «ولایت فقیه» است.

- در مکتب شیخ اشراق غلبه بحث با حکمت ایرانی است و فلسفه اشراق، اما در منظومه فکری امام غلبه با فقه شیعی است و عرفان اسلامی. به عبارتی، متأثر از شرایط عصر و زمانه هر دو متفکر، نگاه آنان به مذهب نقش متفاوتی را بازی می‌کند. هر دو متفکر اسلامی و معتقد به نبوت و امامت بوده‌اند اما سهروردی متأثر از شرایط و ساخت اجتماعی - سیاسی جامعه به سمت حکمت ایرانی و فرایزدی یا خره کیانی می‌رود و امام خمینی نیز متأثر از غلبه رسمی اندیشه شیعه بر فضای سیاسی جامعه (از زمان صفویه

- به بعد) به سمت وسوی عرفان و فقه شیعی گرایش دارد.
- با توجه به مورد پیش گفته شده در منظومه فکری سهروردی عرفان با فلسفه اشراق و حکمت ایرانی پیوند خورده است؛ اما در منظومه فکری امام خمینی عرفان با فلسفه با فقه سیاسی و شیعی پیوند خورده است.
- نکته مهم در اختلافات فکری- عرفانی این دو متفکر، در باب تحقق‌پذیری یا عدم امکان تحقق این نوع از حکومت است: از دیدگاه سهروردی حکیم متأله دارنده علم حضوری و فردی توانا در خلع بدن بوده که قادر است در زمین و آسمان حرکت کند. در واقع، سهروردی هیچ اشاره‌ای به خصوصیات مدیریتی یا زمینی حکیم متأله ندارد، از این رو قابلیت تحقق‌پذیری حاکمیت حکیم متأله در شرایط کنونی بسیار کم است؛ اما ولایت‌فقیه در نزد امام خمینی یک نظریه سیاسی است که امکانات خود را توانست در انقلاب ایران به منصفه ظهور برساند
- شرط اصلی حاکمیت ولی فقیه در منظومه فکری امام پذیرش مردمی و نقش مردم است. در اندیشه امام مردم نقش اصلی و جایگاهی ویژه دارند به طوری که امام مشروعیت حاکمیت ولی فقیه را در گرو مقبولیت مردمی می‌داند.
- با توجه به مطالب گردآوری شده به این نتیجه رسیدیم که دو اندیشمند با زیربناها و مبانی فکری به عبارتی، با هستی‌شناسی‌های تقریباً مشابه اما ساخت اجتماعی متفاوت به سمت نوع خاصی از حکمران می‌روند که در بسیاری از ویژگی‌ها به مانند هم بوده و تنها اختلافات جزئی در شیوه حاکمیت، تحقق‌پذیری و پذیرش مردمی دارند. این امر نشان از تأثیرگذاری مهم و عمیق ساخت اجتماعی- سیاسی بر هستی‌شناسی متفکران و شکل‌گیری اندیشه دارد. به عبارتی، تلاقی عرفان‌های نسبتاً متفاوت این اندیشمندان (عرفان شیعی امام و عرفان اشراقی سهروردی) و سیاست و قدرت سبب شکل‌گیری نوع خاصی از حکمران در اندیشه آنان شده است. حکمران مدنظر امام خمینی در زمینه اجتماعی خود دارای قدرت سیاسی بیشتر بوده و عملاً وارد مرحله حکمرانی و انجام وظیفه ذاتی خود که همان هدایت جامعه به سوی سعادت است، شده است اما حکیم متأله سهروردی کماکان در مرحله نظر باقی مانده است. شاید بتوان گفت علاوه بر شرایط اجتماعی زمانه، فقه و عرفان شیعی شرایط مساعدتری برای حکمرانی مطلوب و اداره جامعه اسلامی دارد.

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 هیچگونه تعارض منافی وجود ندارد.

تعهد کپی‌رایت: طبق تعهد نویسندگان حق کپی‌رایت رعایت شده‌است.

منابع

- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۰) *آداب الصلوة (آداب نماز)*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۳۷۲) *مصباح الهدایة الی الخلافة والولایة*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۳۷۵) *تفسیر سوره حمد*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۳۷۸) *سر الصلاة (معراج السالکین و صلاة العارفين)*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ ششم.
- _____ (۱۳۸۹) *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۳۸۰) *شرح چهل حدیث*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۳۹۴) *ولایت فقیه: حکومت اسلامی*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۴۱۰ ق) *تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الأنس»*. قم: انتشارات مؤسسه پاسدار اسلام.
- الگار، حامد. (۱۳۸۰) «ترکیب ابعاد سیاسی و عرفانی در شخصیت امام خمینی» ترجمه صدرالدین موسوی، *پژوهشنامه متین*، شماره ۱۱ و ۱۲، صص ۲۰۶-۱۹۳.
- جمشیدی، محمدحسین. (۱۳۹۸) *اندیشه سیاسی امام خمینی*. تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- رستم‌وندی، تقی. (۱۳۸۸) *اندیشه ایران شهری در عصر اسلامی*. تهران: مؤسسه انتشاراتی امیرکبیر.

- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۷۳) **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، به تصحیح و مقدمه هانری کربن (ج ۱) و سید حسین نصر (ج ۲ و ۳)، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- فوزی، یحیی. (۱۳۸۸) **اندیشه سیاسی امام خمینی**، قم: دفتر نشر معارف.
- کربن، هانری. (۱۳۸۵) **روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان**، ترجمه احمد فردید و عبدالحمید گلشن، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- یزدی، مصباح. (۱۳۸۲) **آموزش فلسفه**، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- Algar, H. (2001) "The Fusion of Mysticism and Politics in Khomeini's Quatrains". [S. Moosavi, Trans.]. *Matin*, 11 & 12, 193-206. (In Persian)
- Corbin, K. (2006) *Connections between the Ishraq Theosophy and ancient Iranian philosophy*, [A. Fardid & A. Golshan, Trans.], Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. (In Persian)
- Fozi, Y. (2009) *Imam Khomeini's political thought*, Qom: Office for Publication of Islamic Teachings. (In Persian)
- Jamshidi, M. H. (1999) *The political thought of Imam Khomeini*, Tehran, Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute. (In Persian)
- Khomeini, R. (1986) *Commentaries on the exposition of Fusus al-Hikam va Misbah ul-Uns*. Qum: Pasdar Islam Publishing Institute. (In Persian)
- _____. (1991) *Rules of Daily Prayers*. Tehran: The Institute for the Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini. (In Persian)
- _____. (1993) *The light of guidance towards Caliphate and Imamate*. Tehran: The Institute for the Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini. (In Persian)
- _____. (1996) *An exegesis of the Chapter Hamd*. 2d Ed. Tehran: The Institute for the Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini. (In Persian)
- _____. (2000) *Collection of Imam Works (22 Volumes)*. Tehran: The Institute for the Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini. (In Persian)

- _____ . (2000) *The Secret of Daily Prayers (The Ascent of Wayfarers and Prayers of Mystics)*, Tehran: The Institute for the Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini, 6th Ed. (In Persian)
- _____ . (2001) *An exposition of forty traditions*. Tehran: The Institute for the Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini. (In Persian)
- _____ . (2015) *Rule of Jurisprudent, Islamic government. Minutes of Imam Khomeini's lectures*. 30th Ed. Tehran: The Institute for the Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini. (In Persian)
- Rostamvandi, T. (2009) *The notion of Iranian state during the Islamic era*, Tehran: Amirkabir Publishers. (In Persian)
- Sohravardi, Sh. Y. (1994) *Collection of books of Shaikh Ishraq*, (vol. 1). [H. Corbin, Ed.], Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. (In Persian)
- _____ . (1994) *Collection of works of Shaikh Ishraq*, (vol. 2), [S. H. Nasr, Ed.], Tehran: Institute for Cultural Studies and Research, (Volumes 2 & 3). (In Arabic)
- Yazdi, M. (2003) *Teaching Philosophy*, Tehran: International Print and Publishing Company. (In Persian)

COPYRIGHTS



This is an open access article under the CC-BY 4.0 license.

مبانی فقهی و حقوقی حق اختراع بارویکردی به دیدگاه امام خمینی (ره)^۱

ابوالفضل نصرآبادی^۲

مقاله پژوهشی

چکیده: حمایت از حق اختراع^۳ به عنوان مصداق اصلی حقوق مالکیت‌های صنعتی^۴ و اعطای حقوق انحصاری مادی و معنوی به صاحب ورقه اختراع و سابقه تقنینی موضوع در سال ۱۳۱۰ و قبل از تصویب قوانینی همچون قانون مدنی و قانون تجارت، مبین حمایت قانونی از حق اختراع است، مع الوصف علی‌رغم تصویب قوانین متعدد داخلی و نیز کنوانسیون‌های مختلف بین‌المللی از جمله کنوانسیون پاریس (۱۸۸۳)^۵ و موافقت‌نامه تریپس^۶ و الحاق کشورمان به برخی از این کنوانسیون‌ها، مبانی فقهی و حقوقی این حق به لحاظ فقدان سابقه موضوع در حقوق اسلامی و با توجه به نوپایی این شاخه از حقوق که به تعبیر فقها جزء مسائل مستحدثه محسوب می‌شود، چالش‌ها و دیدگاه‌های متفاوت و بعضاً متعارضی را پدیدار ساخته است. در این مقاله بدو به بررسی دیدگاه‌های مخالفین و موافقین این دسته از حقوق پرداخته و ضمن طرح دیدگاه امام خمینی در این خصوص، برخی مبانی حقوقی موضوع را نیز مورد بررسی قرار خواهیم داد.

کلیدواژه‌ها: حق اختراع، مالکیت صنعتی، حقوق مالکیت‌های فکری، مخترع، کنوانسیون پاریس، موافقت‌نامه تریپس.

1. DOI: 10.22034/MATIN.2023.156121.1305

DOR: 20.1001.1.24236462.1401.24.97.2.5

۲. دانش‌آموخته دکتری فقه و حقوق خصوصی دانشگاه خوارزمی تهران، ایران.

E-mail: nasrabadi_55@yahoo.com

3. patent

4. industrial property

5. Paris Convention for the Protection of Industrial Property

6. Agreement on Trade Related of Aspects of Intellectual Property Rights (TRIPs)

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۹/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۸/۲۲

پژوهشنامه ماتین / سال بیست و چهار / شماره نود و هفت / زمستان ۱۴۰۱ / صص ۱۵۶-۱۳۱

مقدمه

در خصوص مبانی حمایت از حقوق مالکیت‌های صنعتی و مصداق بارز آن یعنی حق اختراع از دیرباز اختلاف نظرهایی بین حقوق‌دانان و فقها نقل شده است. عمده دلیل این تفاوت دیدگاه‌ها علاوه بر نوپا بودن این شاخه از حقوق، این است که در همه نظام‌های حقوقی ترکیبی از حقوق مادی و معنوی برای دارنده آن قائل شده‌اند. به طوری که مخترع پس از ثبت اختراع و صدور گواهینامه اختراع، از یک‌سو دارای حق انحصاری مادی نظیر حق تکثیر، فروش، صادرات و ... است و از سوی دیگر، دارای حقی معنوی است که بر اساس آن، قانون‌گذار برای او امتیازاتی را در نظر گرفته است، از جمله این که نام او در ورقه اختراع ثبت می‌شود. با عنایت به نوپایی این حق و نیز حمایت‌های دوگانه مادی و معنوی از پدیدآورندگان آثار در این حوزه، موضوع بررسی مفهوم و مبانی این حق و مصادیق آن با ظرایف خاصی مواجه بوده که بایستی به این ویژگی‌ها و اقتضائات خاص توجه نمود (میرحسینی ۱۳۸۷: ۴۶).

مبانی، جمع عبارت مبنی است که معادل فارسی آن را پایه دانسته‌اند. حقوق‌دانان نیز تحلیل‌های متعددی در خصوص این عبارت ارائه نموده‌اند و معنا و مفهوم «دلیل اعتبار» بیشتر از سایر مفاهیم مبین تعریف و شناساندن معنای واژه «مبانی» است (منصورآبادی و ریاحی ۱۳۹۱: ۹).

عمده مبانی نظری ارائه شده در این خصوص نیز به تبعیت از مباحث سنتی مطروحه در حوزه فقه و حقوق، بر مبنای توجیه مالکیت ارائه گردیده است و در این رابطه تلاش می‌کنند که با بهره‌مندی از مبانی مالکیت به توجیه نظام مالکیت‌های فکری و حقوق مترتب بر آن هم پردازند.

البته، علاوه بر مبانی فقهی ارائه شده، نظریه‌های متعدد دیگری نیز ارائه گردیده است که از آن جمله می‌توان به مبانی حقوق طبیعی، حقوق شخصیت، قرارداد اجتماعی، رفاه اجتماعی، عدالت توزیعی، ممانعت از سوءاستفاده و بهره‌برداری غیرمجاز دیگران، تئوری امید (آینده‌نگری)، اشاعه ایده‌ها در راستای منفعت عمومی، انگیزه‌های سرمایه‌گذاری و ترویج فعالیت‌های عمومی را نام برد.

پیشینه پژوهش

پژوهش حاضر در زمره معدود تحقیقاتی است که به بررسی مبانی فقهی و حقوقی نظام حقوقی حمایت از اختراعات و به‌ویژه با توجه به رویکرد و تلاش جمهوری اسلامی ایران جهت الحاق به سازمان تجارت جهانی می‌پردازد و ضمن تبیین حق اختراع و آثار مترتب بر آن، مبانی فقهی و حقوقی اعتبار این حق را به همراه دلایل موافقین و مخالفین شناسایی حق اختراع، مورد بررسی قرار می‌دهد و در ضمن ارائه نظرات فقهی در خصوص موضوع، به بیان دیدگاه فقهی امام خمینی در این خصوص نیز می‌پردازد. با توجه به این که اصولاً موضوع اعتباربخشی به حوزه حقوق مالکیت‌های فردی، اعم از مالکیت‌های ادبی و هنری و یا مالکیت‌های صنعتی و مصداق بارز آن یعنی حق اختراع، فاقد پیشینه قابل اتکا و تفصیلی در مباحث فقهی و در میان فقها بوده و به نوعی در زمره مسائل مستحدثه محسوب می‌گردد و نواقص و کاستی‌های موضوع در قوانین و مقررات حقوق داخلی نیز وجود دارد، لذا اکثر مؤلفین حقوق مالکیت فکری در این بخش اشاراتی نسبت به مبانی موضوع و برخی از شرایط شناسایی و حمایت از حق اختراع داشته و عموماً به تبیین و تحلیل شرایط مزبور و عنداللزوم پیشنهاد اصلاح و ساماندهی آن‌ها بخصوص با توجه به مقررات مدون در اسناد بین‌المللی پرداخته‌اند و مقالات و پایان‌نامه‌های تدوین یافته نیز عمدتاً به بررسی و تحلیل اصول و شرایط حاکم بر حق اختراع و آثار مادی و معنوی مترتب بر این حق و ضمانت اجراهای حمایت از آن در حقوق داخلی پرداخته و عموماً حوزه پژوهش را با لحاظ قوانین و مقررات داخلی و اسناد بین‌المللی نظیر کنوانسیون پاریس و موافقت‌نامه تریس بررسی نموده‌اند.

مفهوم و ماهیت حق اختراع

به منظور بررسی هر تأسیس حقوقی، لازم است ابتدائاً مفهوم و ماهیت آن مورد ارزیابی قرار گیرد؛ به همین دلیل و در راستای شناخت بهتر این حق، به بررسی مفهوم حق اختراع مبادرت می‌ورزیم.

از نظر لغوی، اختراع به معانی نوآوری، نو انگیختن و آفریدن بیان شده است (معین ۱۳۷۱ ج ۱: ۱۶۵؛ عمید ۱۳۷۱ ج ۱: ۹۳) و معنای اصطلاحی عبارت است از اثر فکری یک مبدع و

مبتکر در زمینه صنعت به مفهوم عام آن که نهایتاً در عمل مشکلی را از حوزه صنعت حل می‌کند.

قانون ثبت اختراعات، طرح‌های صنعتی و علائم تجاری مصوب ۱۳۸۶ در ماده ۱ تعریفی از اختراع به این نحو ارائه می‌نماید: «اختراع نتیجه فکر فرد یا افراد است که برای اولین بار فرآیند یا فرآورده‌ای خاص را ارائه می‌کند و مشکلی را در یک حرفه، فن، فناوری، صنعت و مانند آنها حل می‌نماید». فلذا می‌توان گفت که اختراع عبارت است از فرآورده یا فرآیندی که برای حل یک مشکل فنی ابداع و حاوی شرایط تازگی، ابتکار و قابلیت کاربرد در صنعت است.

اختراع دارای دو تجلی متفاوت و جداگانه خواهد بود. نخستین تجلی که ابتدائاً نیز مورد توجه قرار می‌گیرد صورت مادی و ظاهری آن است که معمولاً با یکی از حواس پنج‌گانه قابل لمس و ارزیابی است و تجلی دیگر، صورت ذهنی آن است که ابتدا در ذهن مخترع و مبدع و یا هر پدیدآورنده اثری نقش می‌بندد (درینی ۱۳۷۶: ۲۶) و عموماً با هیچ‌یک از حواس پنج‌گانه قابل لمس و دریافت نبوده و تنها می‌توان آثار خارجی نمایان شده آن را حس کرد.

در حقوق انگلیس برای این دو مفهوم دو عنوان جداگانه برگزیده شده است. به گونه‌ای که تجلی ظاهری و عینی اختراع را «invention» و تجلی ذهنی و فکری موجد شیء مادی تحت عنوان اختراع را «patent» می‌نامند.

پس از تبیین مفهوم و ماهیت حق اختراع، مبانی حمایت از اختراعات را بر اساس نظریات و اندیشه‌های مبتنی بر دیدگاه‌های فقهی و حقوقی، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

مبانی مبتنی بر دیدگاه‌های فقهی حق اختراع

مباحث مرتبط با حق اختراع در فقه به صورت جدی مورد بحث واقع نشده و به تعبیری می‌توان این حوزه از حقوق را مشمول مسائل مستحدثه تلقی نمود. به همین دلیل، موضوع مشروعیت یا عدم مشروعیت این شاخه از حقوق، به یکی از مناقشات و اختلاف‌نظرهای گسترده میان طیفی از فقها و حقوق‌دانان تبدیل شده است. لیکن، با توجه به این که بر اساس اصل چهارم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مقرر گردیده «کلیه قوانین و

مقررات مدنی، جزائی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر اینها باید بر اساس موازین اسلامی باشد. این اصل بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است و تشخیص این امر بر عهده فقهای شورای نگهبان است.» و نیز با توجه به مفاد اصل نود و چهارم از قانون اساسی که نحوه نظارت و تطبیق قوانین و مقررات و مصوبات مجلس شورای اسلامی با موازین اسلامی و اجرای وظیفه شورای نگهبان در این خصوص را بیان داشته، لذا، بررسی و تحلیل مبانی فقهی، حقوقی موضوع در کنار سایر مبانی ارائه شده از جمله مبانی اقتصادی، از اهمیت بسزایی برخوردار است.

دیدگاه‌های مخالفین حق اختراع

مخالفین مشروعیت این حق در راستای اثبات نظرات خویش، دلایلی را به شرح ذیل ارائه نموده‌اند.

۱. مغایرت با قاعده تسلیط

یکی از عمده‌ترین دلایل مخالفین؛ فقدان دلیل و مبانی فقهی و حقوقی اقناعی به منظور ایجاد ممنوعیت و محدودیت برای دیگران در تکثیر یک اختراع ثبت شده است. بر همین اساس، برخی از فقها آن را مخالف با اصل قاعده تسلیط، به عنوان یکی از قواعد فقهی مسلم می‌شناسند. بر اساس عقیده ایشان، کسی که کالا و محصولی را خریداری نموده و مالک حقیقی و قانونی آن شناخته می‌شود، بر اساس قاعده فقهی تسلیط، حق اعمال هر گونه تصرفی را در آن خواهد داشت و نوع و میزان بهره‌مندی از محصول خریداری شده که تحت مالکیت اوست به اراده خود مالک بستگی دارد و نمی‌توان در خصوص اعمال حقوق مالکانه وی دخل و تصرفی داشت و آن را ممنوع و یا محدود ساخت.

امام خمینی در بخش مسائل مستحدثه تحریر الوسیله می‌گوید: «آنچه که متعارف شده از ثبت صنعت برای مخترع آن و منع دیگری از تقلید و تکثیر آن، شرعاً اثری ندارد و منع دیگری از تقلید آن و تجارت به آن، جایز نیست و کسی حق ندارد سلطه دیگری را از اموال او و خود او سلب نماید» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲: ۶۶۲).

برخی از شارحان کتاب تحریر الوسیله نیز در اثبات عدم تأیید این نوع از حقوق چنین

نظر داده‌اند:

صرف نظر از اشکالاتی که به سند روایی این قاعد وارد دانسته‌اند، در خصوص مفهوم و دامنه قاعده تسلیط نیز سه نظریه مطرح شده است: نظریه اول بیان می‌دارد که مردم حق هر گونه تصرف مادی و حقوقی در اموال خود را دارند و می‌توانند این حق را به هر کیفیتی که بخواهند اعمال کنند (محقق داماد ۱۳۸۰ ج ۲: ۱۲۱).

بر اساس نظریه دومی که این نویسندگان بیان کرده است، مردم بر اموال خود هر نوع سلطنتی دارند، اما در کیفیت و شیوه اعمال این سلطنت تابع مقرراتند (محقق داماد ۱۳۸۰ ج ۲: ۱۲۲). بر اساس نظریه سومی که ایشان ارائه کرده‌اند، این قاعده صرفاً بیان عدم محجوریت مالکان است و همین مقدار بیان می‌دارد که مردم نسبت به اموالشان حق تصرف دارند و بدیهی است، این سخن به هیچ وجه تجویزکننده انواع تصرفات نیست، بلکه انواع تصرفات و نحوه آن‌ها جملگی منوط به اجازه جداگانه شارع است. با عنایت به عدم اطمینان در خصوص سند روایی این قاعده و اختلاف نظرهای گسترده در زمینه دامنه شمول و حوزه اجرای این قاعده، تمسک به قاعده تسلیط در زمینه عدم اعتباربخشی به حقوق مالکیت‌های فکری با اشکالات اساسی مواجه خواهد بود.

۲. نهی و منع از کتمان علم

برخی از متقدمین فقها با استناد به آیه «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ» (بقره: ۱۵۹) ایجاد حق انحصاری بهره‌برداری برای ناشر و یا مخترع و منع دیگران و یا ایجاد محدودیت‌های قانونی برای تکثیر بدون اجازه مالک محصول اختراعی یا اثر تألیف شده را نوعی از مصادیق کتمان علم می‌دانند که مورد نهی خداوند قرار گرفته است و آن را مخالف صریح با نص قرآن مجید تلقی می‌کنند.

برخی فقها با استناد به این آیه و سایر آیات قرآنی در این خصوص و نیز استناد به روایاتی که کتمان و پنهان داشتن علم را از سوی عالم نهی نموده از جمله روایت منقول از پیامبر اسلام که مقرر می‌دارد: «من سئل عن علم يعلمه فكتمه الجحيم يوم القيامة بلجام من نار» (مازندرانی ۱۳۸۸ ج ۱: ۱۸۹) و یا روایت دیگری از قول حضرت رسول «إذا ظهرت البدع في

امتی فلیظهر العالم علمه و من لم يفعل، فعليه لعنة الله» (مازندرانی ۱۳۸۸ ج ۱: ۲۳۵) قائل به این هستند که هر گونه ایجاد محدودیت در زمینه دسترسی دیگران به آثار و محصولات تولیدی ناشی از خلاقیت‌های فکری، به نوعی از مصادیق کتمان علم محسوب و در نتیجه مشمول نهی نبوی خواهد بود.

امام خمینی در کتاب تحریر الوسیله حقوق مالکیت فکری و مصادیق بارز آن از جمله حق تألیف و حق اختراع را نفی نموده و پذیرش این نوع از حقوق را باعث عدم ترویج ارزش‌های دینی و باقی ماندن مردم در جهالت و عقب‌ماندگی می‌داند (رحیمی و سلطانی ۱۳۸۵: ۱۳۸).

برخی با استناد به نظر امام که می‌گوید جایز نیست که دیگران را از تقلید و تجارت به آن صنعت منع کرد قائل به این هستند که به رسمیت شناختن حق اختراع، موجب خواهد شد که سایر اشخاص از تکثیر در تولید و خرید و فروش محصول ابداعی بدون اجازه پدیدآورنده آن محروم گردند و این امر در نهایت با آزادی تجاری افراد منافات دارد (حکمت نیا ۱۳۸۷: ۳۷۱).

البته با توجه به نقش تأثیرگذار اختراعات در پیشرفت صنعتی و اقتصادی جوامع، به نظر می‌رسد شناسایی این حق و اعتباربخشی به آن، نه تنها موجب عقب‌ماندگی و جهالت افراد جامعه نیست بلکه در راستای رشد و ترقی علوم و افزایش سطح رفاه جامعه خواهد بود و به نوعی از دایره شمول کتمان علم و نهی متعلق به آن خارج است.

۳. عدم اعتبار از سوی شارع

یکی دیگر از دلایل مخالفت برخی از فقها، عدم وجود امضای شارع بر این شاخه از حقوق است. بر اساس نظر ایشان، با وجود این که در زمان شارع نیز مصادیق و گونه‌هایی از انواع تراوش‌های ذهنی انسان‌ها موجود بوده - هرچند به شکل گسترده امروزه نبوده است - لیکن عدم اعلام نظر شارع در این خصوص، به معنای عدم مشروعیت این دسته از حقوق است، هرچند که هیچ منع و ردعی نیز از سوی شارع صورت پذیرفته است، لیکن مشروعیت آن هم به دلیل سکوت شارع و عدم امضای آن اثبات نمی‌گردد.

بنابر نظر صافی گلپایگانی:

... حق اختراع را به مفهومی که در قوانین موضوعه جدید از آن تعریف شده است و آثاری که بر آن مترتب می‌نمایند، حقیر نتوانسته‌ام با احکام و نظامات اسلامی تطبیق نمایم و از عقود و معاملات هم نیست که بتوانیم بگوییم هر چند در عصر شارع مقدس عنوان نمی‌شده است، ولی به اعتبار این که عقد و معامله است، با ملاحظه شرایطی که در صحت عقد و معامله معتبر است، مشمول اطلاعات یا عموم بعضی ادله مثل اوفوا بالعقود است. با وجود این که در زمان شارع هم تألیف و اختراع و ابتکار بوده است، اما برای مؤلف و مبتکر و مخترع و محقق حقی اعتبار نمی‌شده است و شارع هم اعتبار نفرموده است و به عبارت دیگر، بنا بر عدم اعتبار بوده، ولو به این معنا که چون مورد التفات و توجه نبوده است، آثار مترتب بر آن مشروعیت نداشته، شارع هم با عدم تشریح این حق، روش عرف را امضا فرموده است. بناء علی کل ما ذکر، مشروعیت حقوق مذکوره را ثابت نمی‌دانیم (امامی ۱۳۷۱: ۲۰۹ - ۲۰۷).

در رد این نظر شاید بتوان گفت که چنانچه ردع و منعی از سوی شارع در این خصوص بیان نگردیده باشد و موضوع مطابق با قواعد عقلی و مورد تأیید عرف جامعه و مورد نظر عموم مردم نیز باشد، امضا و اعتبار شارع نیز به‌طور بنایی و ضمنی با آن همراه خواهد بود. موضوعی که به نوعی مورد تأیید امام خمینی نیز قرار گرفته و ایشان می‌گوید: عرف هر جامعه‌ای وقتی در جامعه مورد پسند عقلا قرار گیرد و مورد اعتماد و معتبر باشد، هر چند که به معصوم^(۴) متصل نباشد، چنانچه دلیل مخالفی از شرع در برابر آن نباشد، یکی از منابع قانون‌گذاری به شمار می‌رود (امام خمینی ۱۴۲۶: ۶۴).

به علاوه بر اساس گواهی تاریخ، رسول اکرم^(ص) در جنگ بدر مقرر نمود که چنانچه هر یک از اسیران جنگی که دارای سواد و علم و دانش است، سواد و دانش را به چند تن از مسلمانان بیاموزد بدون پرداخت هیچ‌گونه جریمه‌ای آزاد خواهد شد، بیان‌گر این امر است که حضرت رسول برای دانش و علم انسان‌ها ارزش مادی و مالی قائل بوده و آن را قابل مبادله و عوض کردن با اشیاء و خواسته‌های مادی نظیر آزادی از اسارت می‌دانستند و به تعبیر دیگر این که علم و آثار علمی نیز می‌تواند قابل تملیک و تملک باشد و شاید به همین

دلیل نیز برخی از متقدمین فقهای شیعه، همچون سید مرتضی و شیخ طوسی اعمال آموزشی انسان‌ها را ملک شمرده و آن را قابل صدق قرار گرفتن در حق زوجه می‌دانستند و فقهای امامیه قائل به این هستند که مانعی ندارد مهر زن، آموختن مقداری از قرآن باشد. با این توجیه، چون در روزگار شارع امکان بهره‌برداری و استفاده مالی از این گونه از حقوق وجود نداشته و منفعت مقصوده عقلایی در آن متصور نبوده، شارع به آن توجهی ننموده؛ اما اکنون که در اثر پیشرفت‌های علمی و تکنولوژی، امکان بهره‌مندی مادی از آثار فکری ایجاد گردیده، آیا باید باز هم قائل به این نظر بود که همان حکم سابق شارع بر آن بار می‌شود (حلیمی ۱۳۸۴: ۷۶).

۴. تعلق اموال فکری به حکومت اسلامی

بعضی از فقها و نویسندگان اعتقاد دارند که چون این اموال قابلیت تملک شخصی را دارا نیست و جزء سرمایه‌های عمومی و در اختیار حکومت اسلامی، متعلق به عموم جامعه است، فلذا در اختیار و مورد استفاده شخص خاصی نمی‌تواند قرار گیرد و بر همین مبنا موضوع شناسایی حقی برای تولیدکنندگان محصولات فکری و خلق‌کنندگان این گونه آثار، موضوعیت نخواهد داشت.

از جمله این نویسندگان می‌توان به مطهری اشاره داشت که می‌گوید ماشین از آن نظر که مظهر ترقی اجتماع است و محصول ماشین را نمی‌توان محصول غیرمستقیم سرمایه‌دار دانست، بلکه محصول غیرمستقیم شعور و نبوغ مخترع است و آثار شعور و نبوغ نمی‌تواند مالک شخصی داشته باشد، پس ماشین‌های تولیدشده نمی‌تواند به اشخاص تعلق داشته باشد، این‌ها نقض مالکیت فردی نیست، الغای مالکیت خصوصی نیست، بلکه مالکیت اشتراکی در موارد خاصی است و موجبات آن اقتضا می‌کند در آن موارد مالکیت اشتراکی و اجتماعی باشد و نه فردی (مطهری ۱۳۹۲: ۵۹ - ۵۸).

دیدگاه‌های موافقین حق اختراع

موافقان بر این عقیده هستند که نظام فقهی اسلام نظامی پویا و فراگیر بوده و مطابق با نیازها و اقتضانات هر دوره، پاسخگوی مسائل حادث شده خواهد بود و بر مبنای این دیدگاه قطعاً

به دلیل تفاوت‌های موجود در جوامع دوران شارع مقدس و جوامع مترقی و صنعتی کنونی، برخی کاستی‌ها و ابهامات در حوزه‌هایی از حقوق اسلامی پدیدار گردیده، لیکن نظام حقوقی اسلامی در جهت حل این‌گونه مسائل مستحدثه از چنان قدرت و توانی برخوردار است که کمتر نظام حقوقی از این توان بهره‌مند است و تدوین مقرراتی با این دیدگاه و با بهره‌مندی از بن‌مایه‌های قواعد و اصول فقهی و منابع غنی اسلامی از جمله قرآن و احادیث و روایات و سیره نبوی و غیره منافاتی با شرع مقدس نخواهد داشت.

۱. نظریه منطقه الفراغ

این نظریه مبین این امر است که در حقوق اسلام، خلأهای قانونی وجود دارد و حاکم اسلامی در هر دوره‌ای بنا به شرایط زمانی و مکانی و با لحاظ اقتضائات دوران زندگی خویش، نسبت به رفع این خلأهای قانونی به منظور رفع نیازهای مردم تلاش می‌نماید. پایه‌گذار این نظریه صدر بوده است. بر اساس این نظریه، منطقه الفراغ به حوزه‌هایی از دین مربوط می‌شود که به جهت ماهیت متغیر آن، احکام و موضوعات و عناوین مربوط به آن نیز دستخوش تغییر و تحول می‌باشند و در این حالت شارع مقدس وضع قواعد و مقررات مناسب با اوضاع و احوال و همگام با مقتضیات زمانی و مکانی هر دوره را در چارچوب اصول و قواعد فقهی مشخص شده‌ای، بر عهده ولی امر قرار داده است.

نظریه منطقه الفراغ یکی از نظرات خاص و به تعبیر فقها شاذ در این زمینه تلقی می‌گردد و پس از شهید صدر این نظریه چندان مورد استقبال قرار نگرفت. به علاوه مخالفان این نظریه می‌توانند با ارائه برخی آیات و روایات که نشان‌دهنده جامعیت و جاودانگی شریعت اسلام و احکام آن است، وظیفه حاکم اسلامی را صرفاً در مرحله تطبیق احکام کلی بر مصادیق آن منحصر نموده و قائل به این باشند که کلیه احکام شریعت اسلامی در مرحله ذات و یا اجرا دارای انعطاف لازم جهت تطابق با اقتضائات زمانی و مکانی هستند (حکمت نیا ۱۳۸۷: ۳۷۷).

بر این اساس، شارع مقدس به دلیل عدم رواج اختراعات به شکل گسترده امروزی در آن عصر، حکمی را مقرر ننموده؛ لیکن این اختیار را به ولی امر و رئیس حکومت اسلامی اعطا نموده است تا در موارد خاص و به لحاظ رعایت مصالح و منافع جامعه به نوعی حکمی

حکومتی به صورت موقت و متناسب با نیازهای جامعه صادر نماید (صادقی نشاط ۱۳۷۶: ۳۳). فلذا از آنجا که مسائل مرتبط با این حق در مباحث فقهی فاقد سابقه هستند و با استناد به قواعد، اصول و مبانی فقهی نیز نمی‌توان به صورت مستند و مستدل به مشروعیت و اعتبار این شاخه از حقوق حکم داد، لذا شایسته است رئیس حکومت اسلامی و حاکم جامعه در این گونه از امور دخالت نموده و از باب ولایتی که به‌عنوان حاکم اسلامی داراست و در جهت حفظ مصالح امت اسلامی و دفع مفسده و جلوگیری از اختلال امور اقتصادی جامعه، به آن‌ها اعتبار قانونی بخشیده و مشروعیت آن‌ها را اعلام نماید (اشتیاق ۱۳۷۱: ۲۰۹).

۲. نظریه ملازمه

یکی دیگر از مستندات مشروعیت این حق را می‌توان «قاعدۀ ملازمه» دانست، به این معنا که هرگاه حکمی مورد اتفاق عقلای جامعه قرار گرفت، حکم شرعی آن نیز همان خواهد بود و با لحاظ این که امروزه عقلای اکثر جوامع برای حق مخترع ارزش خاصی قائل و دارنده آن را برخوردار از حمایت می‌دانند؛ لذا عقلای جوامع اسلامی نیز همسو عقلای سایر کشورها این حق را محترم می‌دانند.

برخی از اندیشمندان و نیز فقهای معاصر نیز این نظریه را در چارچوب نظریه دین حداقلی بیان داشته‌اند. بر اساس این نظریه اگر احکام دین مرتبط با مسائل دنیوی است واجد احکامی است که با اقل شرایط و نیازهای معیشتی انسان وفق داشته و لازم الاجراست و نیازهای حداقلی یک زندگی ساده را برآورده می‌سازد، اما برآورده ساختن حاجات بزرگ‌تر را در قالب یک زندگی بزرگ‌تر و پیچیده‌تر مورد نظر ندارد و چنانچه احکام دینی در زمینه بیان احکام اخروی است اقل سعادت اخروی و صعود به پایین‌ترین مراتب معنوی را ممکن می‌سازد (سروش ۱۳۷۸: ۸۴).

جوادی آملی در مقام پاسخ به این دیدگاه و نظریه با عنوان نظریه دین حداقلی، بیان می‌دارد که «در بحث‌های اخیر مربوط به دین و توسعه، برخی گفته‌اند که در دین سخن از توسعه و مدیریت و رهبری نیست، بلکه این امر به عهده عقل است، آن‌ها می‌پندارند که عقل در برابر دین است، درحالی که عقل و نقل دو چشم دین‌اند...».

این دو سخن از دو اندیشمند و فقیه اگرچه به ظاهر دو بیان متعارض محسوب می‌گردد؛

ولی به لحاظ ماهیت و بیان محتوا یک نظر را ارائه می‌دهند، به گونه‌ای که هر دو، برخی خلأهای موجود در فقه مورد پذیرش قرار گرفته و به علاوه هر دو در این موضوع اشتراک نظر دارند که پر کردن این خلأها تنها و تنها با استمداد از عقل میسر است. برای این اساس، چون بر اساس حکم عقل، اعتباربخشی به حق اختراع در شرایط امروز جامعه یک ضرورت و نیاز انکارناپذیر است، لذا می‌تواند به عنوان یکی از قوانین شرعی نیز تلقی گردد.

۳. قاعده لاضرر

فقها در بیان دیدگاه‌های خود در بسیاری از موارد به قاعده لاضرر تمسک جسته‌اند. بر اساس این قاعده فقهی، هر معامله و یا حکم شرعی که به موجب آن به جان، مال یا آبرو و اعتبار مسلمان و مؤمنی ضرری وارد می‌گردد، از منظر شرع محکوم است و نظر شارع مقدس به بطلان و عدم اجرای آن حکم و معامله است.

موافقان حق اختراع مبنای مشروعیت این دسته از حقوق را این گونه تبیین می‌نمایند که هر کالا و محصول فکری تولید شده، حاصل تلاش پدیدآورنده آن است و چه بسا مخترع، سالیان متمادی جهت ایجاد آن اثر و ایده فکری صرف نموده باشند و عدم احترام به این نوع از حق، مستلزم نادیده انگاشتن زحمات و تلاش‌های فکری پدیدآورنده اثر و هزینه‌های مادی و معنوی او و معادل ضرر زدن به وی محسوب می‌گردد و این امر در تعارض با قاعده لاضرر تلقی می‌گردد.

۴. قاعده صحت

به عقیده برخی اصل و قاعده صحت، در مشروعیت بخشیدن و شناسایی اعتبار و اثبات عمده مسائل و موضوعات مستحدثه و از جمله در خصوص حق اختراع، کاربرد داشته و قابل استناد است.

بر اساس این قاعده؛ چنانچه در صحت و اعتبار مسئله‌ای شک و شبه‌ای وجود داشته باشد، با حصول سایر شرایط مربوط به اعمال این قاعده، به صحت و اعتبار آن حکم می‌گردد. از این قاعده در خصوص موضوع حق اختراع نیز می‌توان به این صورت بهره

جست که چون در خصوص حق مزبور این شبهه وجود دارد که آیا بنا به ماهیت خاص خود مورد تأیید شارع مقدس قرار داشته است و یا خیر؟ فلذا چون به عدم صحت و اعتبار آن به دلیل فقدان اسناد و دلایل متقن، نرسیده‌ایم، شایسته است بر مبنای این قاعده به صحت آن نظر داده و اعتبار آن را مورد حکم قرار دهیم.

در خصوص دامنه شمول و اجرای این قاعده فقهی دیدگاه‌های مختلفی مطرح گردیده، بر اساس یک دیدگاه، اصل صحت در صورتی قابل اعمال خواهد بود که شرایط عرفی و شرعی معامله محرز باشد و به تعبیر حقوقی در شرایط اساسی معامله شبهه‌ای وجود نداشته باشد و براین اساس، در خصوص حق اختراع بدان جهت که شرایط شرعی و اساسی آن محل تردید است، فلذا قاعده صحت کاربردی نخواهد داشت. به عبارت دیگر چون موضوع این حق از مسائل مستحدثه محسوب می‌گردد، پیش از اثبات شرعی بودن آن، نمی‌توان از قاعده صحت بهره گرفت. این دیدگاه نسبت به اعمال اصل صحت در میان فقها طرفداران بیشتری دارد (موسوی بجنوردی ۱۳۸۸ ج ۱: ۲۹۲).

دیدگاه دیگر، مبین این است که بهره جستن از اصل صحت جهت اعتباربخشی و مشروعیت دادن به مسائل مستحدثه نیز امکان‌پذیر بوده و این قاعده این قابلیت را نیز داراست. براین اساس، با توجه به شک در تأیید شارع از این شاخه حقوق و عدم احراز ردع آن، بر مبنای قاعد صحت می‌توان حکم به اعتبار آن صادر نمود (انصاری ۱۴۰۱ ج ۳: ۳۶).

۵. اجرای حکم ولی فقیه در مسائل مستحدثه

همان‌گونه که بیان شد، عدم تصریح شارع مقدس و سکوت وی را نمی‌توان حمل بر غیرشرعی بودن این دسته از حقوق دانست، بلکه دلیل سکوت شارع، مبتلا به نبودن این مسائل در آن دوره زمانی است.

همچنین به استناد قاعده «کل شیء مطلق، حتی یرد فیه نهی» می‌توان بر اباحه و مشروعیت این حقوق نظر داد (صادقی ۱۳۸۱: ۶۷).

اختیارات گسترده‌ای که بر اساس نظام فقهی شریعت اسلام به حاکم اسلامی اعطا گردیده، در زمینه مسائل مستحدثه می‌تواند و بایستی راه گشا باشد؛ زیرا بر اساس اصول و موازین فقهی اسلامی، تبعیت و فرمانبرداری از ولایت فقیه در مسائل حکومتی بر همگان

واجب دانسته شده است. ولی فقیه می‌تواند با توجه به ضرورت ارتقا و توسعه علمی و صنعتی کشور که بخشی از آن می‌تواند ناشی از پذیرش حق اختراع باشد، نسبت به صدور حکم حکومتی مبنی بر مشروعیت این حق اقدام و جامعه را ملزم به محترم شمردن آن نماید.

۶. ضرورت احترام به حقوق مکتسبه

شرع مقدس اسلام ضمن تکریم تلاش افراد، احترام زیادی را برای حقوق مکتسبه اشخاص قائل بوده و همگان را از تعرض به این حقوق منع می‌دارد. به نظر می‌رسد اعتبار حقوق مالکیت‌های فکری همچون حق اختراع نیز کمتر از مالکیت‌های عینی و مادی افراد بر اشیاء مادی و مالی نیست و شایسته است حکومت اسلامی مقرراتی را در جهت حفظ و صیانت از این حقوق تدوین نماید.

عموماً در خصوص مباحث اصولی و فقهی، موضوعات را از عرف و احکام شرعی مربوط به مصادیق مزبور را از شرع مقدس، اخذ می‌نمایند و علم اصول نیز به‌عنوان علمی که وظیفه استنباط احکام شرعی را عهده‌دار است شناخته می‌شود (محمدی ۱۳۷۸: ۲۳) در خصوص حق مورد بحث نیز وضع به همین منوال است، یعنی حکم شرعی، مبین حرام بودن ظلم و تعرض به حقوق و اموال دیگران است و مصادیق و موضوعات ظلم و تجاوز، جزء اموری است که از عرف اخذ خواهد شد و بدون شک امروزه عرف رایج تقریباً همه جوامع در نظام‌های حقوقی و از جمله در نظام حقوقی اسلامی هرگونه تعدی به حقوق مخترع را مصادیقی از ظلم تلقی می‌نماید. به علاوه بر اساس احکام منبعث از شرع مقدس، هرگونه تصرف در املاک دیگران بدون رضایت و کسب اجازه و اذن ایشان ممنوع است و بدیهی است که این حکم شرعی بر کلیه مصادیق و موضوعات خارجی اش به جز مواردی که به هر دلیل استثناء شده است بار خواهد شد و از آنجا که حقوق مالکیت‌های فکری نیز در زمره انواع مالکیت‌ها قرار گرفته و دارای مالک مشخصی نیز هست، لذا مورد شمول حکم شرعی مزبور بوده و هرگونه تعدی و تصرف در آن بدون جلب رضایت مالک آن، ممنوع و مورد نهی شرعی و ممنوعیت قانونی خواهد بود (امامی ۱۳۷۱: ۲۱۰).

۷. گسترش و توسعه مفهوم ملکیت

در جهان صنعتی امروز کار و فعالیت‌های فیزیکی، تنها بخشی از ارکان پدیدآورنده محصولات و مصنوعات محسوب شده و در کنار آن، افکار و نبوغ انسان‌ها به‌عنوان عامل اصلی‌تر تلقی می‌گردد و هر اختراع و اکتشافی، دارای پشتوانه‌ای عظیم با عنوان نبوغ، استعداد و قوه ذهنی مخترع بوده که پس از ترکیب با فعالیت‌های فیزیکی به شکل محصول نهایی عرضه و مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد. در همه این موارد ملکیت‌های مادی با ملکیت‌های فکری در هم آمیخته است و از آنجا که ملکیت یک اصل عقلی تلقی شده، چنانچه ملکیت شیئی خارجی و عینی باشد، آن را اصطلاحاً ملکیت مادی می‌نامند، لیکن ممکن است متعلق این ملکیت در عالم خارج متجلی نبوده و معلول فکر و نبوغ انسان باشد و تنها بتوان آثار پدیدار شده آن را در عالم خارج مشاهده نمود که این موارد هم نوعی از ملکیت محسوب می‌گردد (موسوی بجنوردی ۱۳۷۳: ۱۱) و همان‌گونه که ملکیت مادی امری است مشروع و مورد احترام، لازم است در خصوص ملکیت‌های فکری نیز همین نگرش صحیح را داشت و آن‌ها را نیز مورد شناسایی و احترام قرار داد.

بر مبنای این نظریه؛ آنچه با شناسایی ملکیت‌های فکری اتفاق خواهد افتاد، توسعه در مفهوم ملکیت است. بدین معنا که مفهوم ملکیت از تأسیسات امضائی شارع بوده و با پیدایش مالکیت فکری، هیچ‌گونه اتفاق غیره منتظره و خلاف نظر عقلا روی نداده است، بلکه آنچه پیش آمده است تنها تغییر در مفهوم ملکیت و در نتیجه آن، گسترش دامنه مصادیق و موضوعات مبتلا به آن است. بدین معنا که قبل از پیدایش مالکیت فکری، عقلا صرفاً اشیای مادی و محسوس را به‌عنوان ملک می‌شناختند، لیکن با پیدایش مالکیت‌های فکری و ظهور مصادیق آن، مفهوم ملکیت توسعه داده شد و به اشیای غیر مادی از جمله حق اختراع نیز تسری داده شده است (حلیمی ۱۳۸۴: ۸۱).

۸. سیره عقلا

موضوع حق اختراع و اعطای حقوق انحصاری به مخترع، مورد پذیرش اندیشمندان اکثر کشورها قرار گرفته و ضمن پذیرش آن، نسبت به انعقاد قرارداد جهت انتقال و بهره‌برداری از آثار و محصولات ناشی از ابداعات و خلاقیت‌های ذهنی اقدام نموده‌اند و به‌علاوه

قوانین و مقررات و کنوانسیون‌های متعدد ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی نیز در این راستا تدوین گردیده است، فلذا بر مبنای نظریه سیره عقلا نیز می‌توان قائل به اعتبار حق اختراع بود و بر این نظر عقلا صحه گذاشت که پذیرش حقوق مخترع به مصلحت جامعه بوده و موجبات رشد و پیشرفت علمی و صنعتی و نهایتاً رفاه و آسایش جمعی را فراهم خواهد ساخت. به نظر برخی فقهای معاصر، عقلا بما هم عقلا در تمام جوامع الهی اعم از جوامع اسلامی، مسیحی، یهودی و زرتشتی یا غیر الهی، متفقاً برای حق اختراع، ارزش قائل هستند و این مسئله را مختص به ذی حق می‌دانند (موسوی بجنوردی ۱۳۹۳: ۷).

مکارم شیرازی نیز در پاسخ به استفتائی در خصوص حقوق مالکیت‌های فکری اشاره کرده که مالکیت فکری همچون مالکیت مادی محترم است و تجاوز به حریم آن جایز نیست و هر کس تجاوز کند و خسارتی به بار آورد ضامن است؛ زیرا مالکیت از موضوعات عرفی و عقلایی است و به تعبیر دیگر از موضوعاتی است که عرف و عقلا آن را تعیین می‌کند و می‌دانیم که در عصر و زمان ما این نوع مالکیت در عرف و نزد عقلا به رسمیت شناخته شده است و از آنجا که موضوع را از عرف می‌گیریم و حکم را از شرع، چنین نتیجه خواهیم گرفت که اصل کلی (لا یحل لاحد ان یتصرف فی مال غیره الا باذنه) شامل آن هم می‌شود. اضافه بر این گاه می‌شود که برای اختراع یک وسیله صنعتی و یا اکتشاف یک دارو یا تألیف یک کتاب یا تولید یک سی دی، میلیون‌ها خرج می‌کنند و صدها ساعت زحمت می‌کشند. به یقین اگر کسی آن اثر را بردارد و بدون اجازه تولید کند، تکثیرکننده ظلم فاحشی مرتکب شده و ظلم از نظر شرع و عقل حرام است (پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حضرت آیت‌الله مکارم شیرازی، استفتانات).

به نظر می‌رسد، اصلی‌ترین مبنا در اثبات مشروعیت حقوق مالکیت‌های فکری همین بنای عقلاست. علاوه بر مستندات مورد اشاره، فقها در تبیین این حق به قواعدی همچون «الاحرج» و «اختلال در نظام اسلامی» نیز استناد نموده‌اند.

دیدگاه‌های حقوقی

عمده پژوهش‌های صورت پذیرفته در خصوص مبانی این حق، بر دو مکتب حقوق طبیعی و نیز حقوق مربوط به شخصیت تأکید داشته و علی‌رغم نقدهایی که در مقام رد نظریات ارائه

شده در این دو حوزه بیان گردیده است، عمده نویسندگان به این دو مکتب حقوقی، یعنی حقوق طبیعی یا فطری و حقوق شخصیت به منظور توجیه حق اختراع تمسک جسته‌اند.

۱. حقوق طبیعی

برخی معتقدند که حقوق مالکیت‌های فکری و مصادیق مورد حمایت آن از جمله حق اختراع، مانند حق حیات، حق مسکن و ... جزئی از حقوق فطری و طبیعی بشر محسوب می‌گردد که از دیرباز وجود داشته و بشر به تدریج به وجود آن واقف گشته است و لزوم رعایت آن‌ها را احساس نموده است (میر حسینی ۱۳۸۷: ۴۷). بر اساس این نظریه، حق اختراع باید بر اساس حقوق طبیعی توجیه گردد و به عبارت دیگر، انسان از آن جهت که انسان است، به‌طور طبیعی از حقوقی برخوردار گردیده است، لذا در این خصوص نیز پدیدآورنده فرآورده یا فرآیند اختراعی باید صاحب حق و اختیار در خصوص اثر پدیداری خویش بوده و از منافع مادی و معنوی آن برخوردار گردد و دیگران از تجاوز بدان خودداری نمایند. این نظریه دیدگاهی آرمانی و اخلاقی به حقوق دارد (حکمت نیا ۱۳۸۷: ۱۹۳).

بر اساس این نظریه، حقوق طبیعی قواعدی برتر از اراده دولت‌ها و قانون‌گذاران هستند و چون منبعث از فطرت انسان‌ها بوده، همانند سایر امور فطری همیشه ثابت بوده و نسبت به همه اقوام و ملل در سراسر جهان به صورت یکسان و مساوی قابل اجراست.

به عقیده فرانسوا هپ^۱، رئیس پیشین اداره حق مؤلف سازمان یونسکو، این دسته از حقوق در زمره حقوق طبیعی محسوب می‌گردد و همانند کلیه مصادیق حقوق طبیعی از گذشته وجود داشته است؛ ولی بشر به تدریج به وجود آن وقوف یافته است و لزوم رعایت و احترام به آن را در وجود خویش احساس نموده است و با پیشرفت بشر به سوی تمدن و صنعتی شدن، شناسایی این حقوق، محقق شده است (آیتی ۱۳۷۵: ۵۸).

این دیدگاه در ماده ۲۷ اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز تصریح گردیده است. این اعلامیه مقرر می‌دارد «این حق طبیعی هر مؤلف است که از طرف دولت نسبت به حق مادی و معنوی خود نسبت به اثر خویش مورد حمایت قرار گیرد» (آیتی ۱۳۷۵: ۷۵)

برخی دیگر از نظریه پردازان نیز بدون آنکه قائل به جنبه متافیزیکی این دسته از حقوق باشند، بر وجود و ضرورت آن تأکید دارند. به نظر ایشان همه انسان‌ها به‌عنوان موجوداتی دارای عقل و ادراک به صورت منطقی بایستی برخی از حقوق را برای خویش مطالبه نمایند و در مقابل همه حق‌ها را برای دیگران نیز به رسمیت شناخته و بدان احترام بگذارند. این حق‌ها در همه جوامع با هر رنگ و نژاد و قومیتی وجود دارند، حتی اگر هیچ‌گونه تأیید و یا تبیین صریح و روشنی از مفهوم آن‌ها وجود نداشته باشد (خدمتگزار ۱۳۹۱: ۹۸).

بر اساس نظریه معروف کار منتسب به جان لاک^۱ خداوند بر اساس ذات خداوندی‌اش و به‌عنوان خالق همه موجودات و تأمین کننده نیازهای آن‌ها، همه امکانات مورد نیاز جهت آسایش مخلوقات از جمله انسان را در روی زمین فراهم و به طور مشترک آن‌ها را به همه انسان‌ها اختصاص داده است و به آن‌ها این حق طبیعی و خدادادی را اعطا نموده که با بهره‌مندی از این امکانات بالاترین درجه آسایش را برای خویشان فراهم کنند.

براین اساس، خداوند به بشر دستور داده است که جهت بهره‌مندی مطلوب از طبیعت و هر آنچه در آن به ودیعه نهاده، به کار و تلاش همت گذارد، هرگاه کار و تلاش انسان با آنچه خداوند در زمین قرار داده است ممزوج شود؛ آنگاه شیء موضوع کار انسان از مالکیت و امکان بهره‌مندی اشتراکی همه انسان‌ها خارج شده و به مالکیت اختصاصی شخصی که کار کرده است درمی‌آید و بدین ترتیب، حقی اختصاصی برای وی به وجود می‌آید که بایستی دیگران همانند کلیه حقوق اختصاصی اشخاص آن را محترم شمارند.

البته این نوع از مالکیت اختصاصی منوط به حصول شرایطی است. از جمله این که استفاده از این حق و آمیخته شدن کار و تلاش انسانی با منابع طبیعی خدادادی، نمی‌تواند و نباید موجب تحمیل زیان‌هایی به دیگران باشد و استفاده از این حق نمی‌تواند موجب اتلاف بی‌رویه و گسترده منابع طبیعی در اختیار بشر گردد.

بر اساس این نظریه، با توجه به این که کار مستلزم تحمل برخی مشقت‌هاست و انجام دادن آن عموماً برای اشخاص نامطلوب است؛ لذا بایست به کسانی که این سختی‌ها را پذیرا شده و علی‌رغم همه مشکلات، به انجام کاری مبادرت می‌ورزند، پاداش مناسبی اعطا

1. John Locke

نمود و اعطای حق مالکیت نسبت به شیئی که کاری بر روی آن انجام شده است، می تواند مناسب ترین پاداش محسوب گردد.

به علاوه، ترکیب نیروی کار انسان با منابع طبیعی و خدادادی موجود در روی زمین باعث ارزش افزوده این منابع خام می شود، آن را به شیئی ارزشمند تبدیل نموده و بدین ترتیب مالکیت شخص، مابه ازای تلاش وی در جهت ایجاد این ارزش افزوده است. آنچه از آن به عنوان کار و تلاش در این نظریه مطرح گردیده، صرفاً فعالیت بدنی را شامل نمی گردد و فعالیت های فکری نیز می تواند مصداقی از کار و تلاش محسوب گردد و چه بسا دشواری این نوع فعالیت در بسیاری از موارد از کار بدنی نیز بیشتر است؛ لذا در حوزه تبیین مبانی این حق به نظریه کار تمسک جسته اند.

۲. حقوق شخصیت

این نظریه ابتدا از سوی کانت^۱ مطرح گردید. به نظر وی در هر انسانی به طور خدادادی قابلیت تحت عنوان قابلیت از آن خود دانستن اشیاء، به ودیعه نهاده شده است. زمانی یک شیء از آن من محسوب می گردد که آن چنان علقه ای با آن داشته باشم که اگر دیگری بدون اجازه من از آن استفاده و به هر طریقی بهره برداری کند موجبات ورود زیان به من را فراهم کرده است.

بر اساس این دیدگاه، اراده انسان همواره مایل است که به هر طریق ممکن، دنیای بیرون را و هر آنچه در آن است به تصرف درآورده و مورد بهره برداری قرار دهد و این میل لازمه شخصیت انسان ها محسوب می گردد و انسان ها با استفاده از سیطره و اعمال مالکیت بر اشیاء، خود را به شخصیتی که دوست دارد و ماهیت وجودی اوست، تبدیل یا لااقل نزدیک می کنند؛ لذا جامعه نیز باید این گونه مالکیت و یا ادعای مالکیت را که لازمه شخصیت انسان است محترم شمرده و آن را مجاز بداند.

این نظریه به خصوص در حوزه مالکیت های فکری، بیشتر از مالکیت اشیاء مادی مورد پذیرش قرار گرفته است؛ زیرا تولید آثار فکری و خلاقانه صرفاً مختص انسان و وابسته به

شخصیت اوست، برخلاف مالکیت‌های مادی که در مواردی برخی حیوانات نیز از آن بهره‌مند بوده و نسبت به آن تعلق دارند، از جمله حس مالکانه‌ای که پرندگان بر آشیانه خود دارند؛ اما تولید آثار ناشی از خلاقیت، صرفاً مختص انسان بوده و وی با خلق این آثار شخصیت خود را به شکل کامل‌تری بروز می‌دهد (خدمتگزار ۱۳۹۱: ۱۱۷ - ۱۱۶).

بر اساس این نظریه، حقی که یک مخترع با حصول شرایط مقرر قانونی نسبت به اختراع خود پیدا می‌کند؛ همانند سایر حقوق وابسته و مرتبط با شخصیت انسانی وی از جمله؛ حق انتخاب نام و شغل در زمره حقوق شخصی وی محسوب می‌گردد و با توجه به این که این دسته از حقوق صرفاً وابسته به شخصیت حقیقی مالک بوده و نمی‌تواند جزء اموال و در زمره دارایی وی محسوب گردد؛ لذا قابل انتقال به دیگران نیست. امری که به لحاظ ماهیت حق اختراع و به خصوص ویژگی قابل نقل و انتقال بودن آن، صحیح به نظر نمی‌رسد (میرحسینی ۱۳۸۷: ۴۷).

۳. قرارداد اجتماعی

این نظریه عمدتاً برگرفته از مفاهیم حوزه علوم اجتماعی و علوم سیاسی بوده و بیشتر در خصوص مباحثی نظیر نحوه پیدایش اجتماعات انسانی و شیوه‌های سازگاری و تطبیق حقوق و آزادی‌های انسان‌ها با تکالیف ایشان در جامعه و رابطه میان مردم و دولت‌ها مطرح می‌گردد. در این نظریه برخلاف حقوق طبیعی و حقوق شخصیت که قائل به اصالت فرد می‌باشند، در راستای ضرورت حفظ نظم و نگاهداشت جامعه، اصالت فرد به چالش کشیده شده و اصالت را به جامعه می‌بخشد.

این نظریه بیشتر برگرفته از تفکرات دانشمندی چون ژان ژاک روسو است. بر اساس نظر وی، در وضعیت طبیعی جوامع، هیچ فردی نمی‌تواند بر دیگری برتری و حکمرانی داشته باشد و از این لحاظ همه انسان‌ها در حالتی برابر و برخوردار از آزادی‌های طبیعی قرار دارند؛ لیکن شکی در این نیست که اعمال آزادی کامل از سوی همه انسان‌ها و مطابق میل و خواسته آن‌ها، می‌تواند وضعیت نامطلوب و غیرقابل تحملی را ایجاد نماید؛ بنابراین انسان‌ها بنا به ضرورت و در جهت ایجاد آرامش فردی و برقراری امکان زیست مطلوب‌تر، منفعت خود را در این می‌بینند که تن به نوعی قرارداد داده و بخشی از حقوق و آزادی‌های خود را

واگذار و اجرا و بهره‌برداری از آن را به منظور تأمین نظم، رفاه، آسایش و آرامش بیشتر و همگانی به اجتماع و دولت‌ها واگذار نمایند.

بر اساس این نظریه، مردم در وضع طبیعی، با انعقاد قرارداد اجتماعی تصمیم گرفته‌اند که نسبت به فعالیت‌های فکری و اعطای حقوقی به مخترعین ارزش قائل شده و به مخترعین پاداشی را اعطا و حقوق مترتب بر آن را محترم شمارند.

نتیجه‌گیری

با توجه به بررسی‌های صورت گرفته در خصوص مبانی نظری فقهی و حقوقی حق اختراع و با توجه به نقش رو به گسترش این حق در تأمین رفاه و آسایش عمومی و با عنایت به پویایی فقه و به‌علاوه به لحاظ سابقه تقنینی موضوع در قوانین و مقررات داخلی کشورمان، ازجمله، قانون ثبت اختراعات، طرح‌های صنعتی و علائم تجاری ۱۳۸۶ و ضرورت انطباق مقررات مزبور با موازین شرعی، حسب مفاد اصول چهارم و نود و چهارم قانون اساسی، به نظر می‌رسد مبانی فقهی و حقوقی موضوع با تمسک به عموماً ادله‌ای همچون ضرورت وفای به عهد و لاضرر و سیره عقلا، قابل دفاع و پذیرش است. به علاوه با توجه به پذیرش مالیت این دسته از حقوق به عنوان اموال غیرمادی، موضوع قابلیت تملک حقوق مزبور و سایر حقوق ناشی از آن ازجمله قابلیت نقل و انتقال اعم از انتقال قهری و یا ارادی نیز قابل دفاع بوده و از این منظر این دیدگاه و نظریه، رو به گسترش و توسعه خواهد بود و ضمن توجه به الزامات ناشی از ترجیح منافع عمومی، حقوق مخترعین و صاحبان این نوع از حقوق را نیز در راستای ایجاد انگیزه به منظور طرح ایده‌های نو و خلاقانه و کسب منافع مادی ناشی از تلاش خویش مورد توجه قرار خواهد داد.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی: مقاله حامی مالی ندارد.

مشارکت نویسندگان: نویسنده به تنهایی 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

- آیتی، حمید. (۱۳۷۵) حقوق آفرینش‌های فکری با تأکید بر حقوق آفرینش‌های ادبی و هنری، نشر حقوقدان، چاپ اول.
- اشتیاق، وحید. (۱۳۷۱) «نظر چند تن از فقها و آیات عظام پیرامون حقوق مالکیت‌های فکری»، فصلنامه رهنمون مدرسه عالی شهید مطهری، شماره ۲ و ۳.
- امام خمینی، سیدروح‌الله. (۱۴۲۶ ق.). الإجتهد والتقلید، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمينی، چاپ دوم.
- امام خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۸۵) تحریر الوسیلة (ترجمه فارسی)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- امامی، نورالدین. (۱۳۷۱) «حقوق مالکیت‌های فکری»، فصلنامه رهنمون مدرسه عالی شهید مطهری، شماره ۲ و ۳.
- انصاری، مرتضی. (۱۴۱۶ق) فرائد الاصول (رسائل)، قم: انتشارات مؤسسه نشر اسلامی، چاپ پنجم.
- پایگاه اطلاع رسانی دفتر حضرت آیت الله مکارم شیرازی، استفتائات
- حکمت نیا، محمود. (۱۳۸۷) مبانی مالکیت فکری، نشر سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.
- حلیمی، عمران. (۱۳۸۴) «مبانی فقهی و حقوقی مالکیت معنوی از دیدگاه مذاهب»، پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، شماره ۱۶.
- خدمتگزار، محسن. (۱۳۹۱) فلسفه مالکیت فکری، تهران: نشر میزان، چاپ دوم.
- درینی، فتحی. (۱۳۷۶) حقوق مؤلفان، مترجمان، هنرمندان و ناشران در فقه معاصر اسلامی، ترجمه محمودرضا افتخارزاده، تهران: نشر هزاران.
- رحیمی، مرتضی و عباسعلی سلطانی. (۱۳۸۵) «مبانی فقهی حقوق مالکیت معنوی در فقه شیعه»، نشریه الهیات و معارف اسلامی، شماره ۷۳، صص ۱۷۲-۱۳۲.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۸) بسط تجربه نبوی، نشر مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ دوم.
- صادقی نشاط، امیر. (۱۳۷۶) حمایت از حقوق پدیدآورندگان نرم افزارهای

- کامپیوتری، دبیرخانه شورای عالی انفورماتیک کشور، انتشارات سازمان برنامه و بودجه.
- صادقی، محسن. (۱۳۸۱) «حقوق پدید آورندگان نرم افزارهای رایانه‌ای با تأکید بر قانون حمایت از حقوق پدید آورندگان نرم افزارهای رایانه‌ای مصوب ۱۳۷۹»، فصلنامه دیدگاه‌های حقوقی، دانشکده علوم قضائی و خدمات اداری، شماره ۲۶
- عمید، حسن. (۱۳۷۱) فرهنگ فارسی، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ اول.
- مازندرانی، محمد صالح. (۱۳۸۸ق) شرح اصول کافی، تهران: نشر اسلامی.
- محقق داماد، سید مصطفی. (۱۳۸۰) قواعد فقه، مرکز نشر علوم اسلامی، چاپ هشتم.
- محمدی، ابوالحسن. (۱۳۷۸) مبانی استنباط حقوق اسلامی، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه، چاپ یازدهم.
- مطهری، احمد. (۱۴۰۳ق) مستند تحریر الوسیله، مسائل المستحدثه، قم: چاپخانه خیام.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۲) نظری به اقتصاد اسلامی، تهران: انتشارات صدرا، چاپ دهم
- معین، محمد. (۱۳۷۱) فرهنگ فارسی، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ هشتم.
- منصور آبادی، عباس و جواد ریاحی. (۱۳۹۱) «مفهوم شناسی «مبانی» در پژوهش‌های حقوقی»، مجله پژوهش‌های حقوقی، شماره ۲۲، صص ۲۴-۹.
- موسوی بجنوردی، سید محمد. (۱۳۷۳) «میزگردی پیرامون حقوق مالکیت‌های فکری»، روزنامه همشهری، شماره ۵۹۵.
- _____ (۱۳۹۳/۴/۸) «مشروعیت مالکیت معنوی»، روزنامه آرمان امروز، شماره ۲۵۰۵.
- _____ (۱۳۸۸) قواعد فقهیه، تهران: انتشارات مجد، چاپ دوم.
- میرحسینی، سید حسن. (۱۳۸۷) حقوق اختراعات، تهران: نشر میزان، چاپ اول.
- Amid, Hassan. (1992) *Dictionary of Persian language*, Tehran: Amir Kabir Publishers, 1st Volume, 1st edition. (In Persian)
- Ansari, Morteza. (1995) *Faraid al-Asul (rescript)*, Al-Nashar al-Islami

- Institute, Qom, fifth edition, vol. 3. (In Arabic)
- Ayati, Hamid. (1996) *The rights of intellectual creations with an emphasis on the rights of literary and artistic creations*, Hoghghdan Publishing, 1st edition. (In Persian)
 - Dorayni, F. (1997) *The fees of authors, translators, artists and publishers in Islamic*, by Mahmoud Reza Eftekhari Zadeh, vol. 1. (In Persian)
 - Emami, Nooreddin, (1992) "Intellectual property rights", The Shahid Mutahari University, *Rahnmoon Journal*, No. 2 and 3. (In Persian)
 - Eshtiagh, Vahid. (1992) "The opinion of several jurists and great verses about intellectual property rights", The Shahid Mutahari University, *Rahnmoon Journal*, No. 2 and 3. (In Persian)
 - Halimi, Imran. (2005) "Jurisprudential and legal foundations of intellectual property from the point of view of religions", *Hikmat and Islamic philosophy (HIP)*, NO. 16. (In Persian)
 - Hekmatnia, Mahmoud. (2007) *Fundamentals of intellectual property*, Research Institute for Islamic Culture and Thought Publication, 2nd edition. (In Persian)
 - Khedmatgozar, Mohsen. (2011) *Philosophy of Intellectual Property*, Mizan Publishing House, 2nd edition. (In Persian)
 - Khomeini, Seyyed Ruhollah. (1997) "*Ijtihad and Taqlid*", The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 1st edition. (In Arabic)
 - _____. (2006) *Tahrir al-Wasilah*, The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 1st edition. (In Persian)
 - Mansour Abadi, Abbas & Riahi, Javad. (2012) "The Concepts of basic in Legal", *Journal of Legal Research*, No. 22, pp: 9-24. (In Persian)
 - Mazandarani, Mohammad Salih. (2009) *Description of Usul al-kafi*, Tehran: Islamia Publishing House, vol. 1. (In Persian)

- Mir Hosseini, Seyyed Hassan. (2008) *Patent Law*, Mizan Publishing House, 1st edition. (In Persian)
- Mohaghegh Damad, Seyyed Mostafa. (2001) *The Rules of Jurisprudence*, The Center for Islamic Sciences (CIS)", eighth edition, civil section, vol. 2. (In Persian)
- Mohammadi, Abolhassan. (1999) *Fundamentals of Inferring Islamic Law*, University of Tehran Press (UTP), 11th edition. (In Persian)
- Moin, Mohammad. (1992) *Moin Encyclopedic Dictionary (Farhang-e Mo'īn)*", Amir Kabir Publishers, eighth edition, vol.1. (In Persian)
- Motahari, Ahmad. (1982) *Tahrir al- Wasilah documentary, Masael al- Mustahdaseh*, Qom: Head of Khayyam Khanate. (In Persian)
- Motahhari, Morteza (2012) *Commentary on Islamic Economics*, Sadra Publications, 10th edition. (In Persian)
- Mousavi Bojnordi, Seyyed Mohammad. (2009) *Jurisprudential Principles*, Majd publication, 2nd edition, vol.1. (In Persian)
- _____. (2014) "Legitimacy of intellectual property", *Arman Emroz Newspaper*, No.2505, date: 2014/6/29. (In Persian)
- _____. (1994) "An overview of intellectual property rights", *Hamshahri Newspaper*, No.595. (In Persian)
- Rahimi, Morteza & Soltani, Abbas Ali. (2006) "Jurisprudential foundations of intellectual property rights in Shia jurisprudence", *Journal of Islamic Studies*, No.73,PP:132-172.
- Sadeghi Neshat, Amir. (1997) *Protecting the rights of computer software creators*, Supreme Council of Cyberspace (Iran), Program and Budget Research (PBR) Publication. (In Persian)
- Sadeghi, Mohsen. (2002) "The rights of computer software creators with an emphasis on the law protecting the rights of computer software creators approved in 2000", *Legal Perspectives Quarterly*, Faculty of Judicial Sci-

ences and Administrative Services, No. 26 (In Persian)

- Soroush, Abdolkarim. (1999) *The Expansion of Prophetic Experience*, Sarat Cultural Institute Publication, 2nd edition. (In Persian)
- The office of Ayatollah Makarem Shirazi, Esteftat.

COPYRIGHTS



This is an open access article under the CC-BY 4.0 license.

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

تلفن: ۶۶۷۰۶۸۳۳، ۶۶۷۰۱۲۹۷ نامبر: ۶۶۷۱۲۲۱۱

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

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

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

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

برگ اشتراک

نام خانوادگی: نام:

نام مؤسسه:

استان: شهرستان:

خیابان: کوچه:

پلاک: کدپستی:

مبلغ واریز شده: شماره رسید بانکی:

تاریخ رسید بانکی: تلفن تماس:

از ارسال وجه نقد خودداری فرمایید.

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

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

Tel: 66706833, 66701297 Fax: 66712211

Subscriptionfee shall be made payable to current account No.

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

Inside Tehran Rls 600000 (4 issues per year)

Outside Tehran Rls 640000 (4 issues per year)

Back Issues of Quarterly shall be dispatched upon demand.

Remittance Advice

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

.....

.....

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

Amount of RLs:

Receipt No/date:

Pazhuheshnameh Matin

Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution

Volume 24, Issue 97, Winter 2023

A Study of the Status of Imperative Rules in Civil Code and Jurisprudence of Transactions in the Light of Imam Khomeini's Opinion¹

Hamed Khubyari²

Pooria Razi³

Abstract

Research Paper

Despite prevalence of jurisprudential discussions on the role of imperative rules in contracts, very little can be found in the works of legal thinkers – and equally – in the verdicts of the judiciary system. Jurists' inattention to the difference between positive and imperative rules has resulted in many cases in disappearance of boundaries between property law and law of obligations. For instance, some jurists argue that obligation coming from an affirmative condition depends upon occurrence of ownership, also stating that undertaking an obligation in favor of a third party may cause issuance of positive rule of indebtedness. Given the above, the principal question in this study deals with underscoring distinction between imperative and positive rules and the status of either one in the law of obligations. Pinpointing examples of imperative rules in Civil Code with respect to its effects such as dispossession, lack of indebtedness, and lack of inheritance can be effective in interpretation of pertinent laws as well as verdicts of the judiciary system. In this paper, applying a descriptive-analytical method and resorting to library documents, we have tried to review the status of imperative rules in articles related to affirmative condition, interpretation of Article 959 of Civil Code, usurpation, and guarantee of discharging obligations in the light of Imam Khomeini's opinion. An analysis of imperative rule indicates that first, it belongs to the act of obligee and its subject may be a property or an act, the latter paving the ground for imposition of imperative rule on obligations. Understanding Imam Khomeini's opinion on this can create an appropriate ground for legalization of customary guarantee based on the guarantee of discharging obligations.

Keywords: Imperative rules, guarantee of discharging obligations, affirmative condition, maintenance, usurpation, obligation in favor of a third party

1. DOI: 10.22034/MATIN.2023.203086.1523

DOR: 20.1001.1.24236462.1401.24.97.1.4

2. PhD (Private Law) Isfahan University, Isfahan, Iran, Visiting Lecturer, Islamic Azad University, Sirjan Branch, Sirjan, Iran, Email: h.khubyari@gmail.com

3. Assistant Professor, Islamic Azad University, Bandar Abbas Branch (Corresponding author), Email: pooria.razi@gmail.com

Pazhuheshnameh Matin

Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution

Volume 24, Issue 97, Winter 2023

Extent of Governmental Decree Issuance: Comparative Analysis of Imam Khomeini and Shahid Sadr's Opinions¹

Majid Qurbanali Doolabi²

Mahla Zulfaqari Kiyani³

Abstract

Research Paper

Governmental decree and the authority to issue it has long been the focus of attention of Shia jurists and scholars as reflected in their works. The power of Vali-e-Faqih (Guardian Jurist), as a fully qualified jurist, to issue governmental decree is directly linked to the principle of Vilayat-e Faqih or guardianship of the Islamic jurist. Therefore, given the jurists' approach toward guardianship of the Islamic jurist, the issue of authority to issue governmental decree will be of broad and narrow interpretations. The importance of discussing such broad and narrow interpretations concerning issuance of governmental decree will be brought to light in dynamicity and accountability towards demands in Islamic society upon requirements of time and place. Whether these rules enjoy only executive status of the primary rules or maximum power of issuance, that according to Imam Khomeini's opinion, shall be prioritized over primary rules upon expediency, or according to Shahid Sadr, the issuance of these rules is restricted to cases facing absence of Sharia law – that do not prescribe priority over primary rules; also assurance over enforcement of these rules to prevent annulment of their issuance, nature of these rules in maximum authority for issuance of governmental decree, and finally on what basis has this maximum power of issuance been prescribed, are among the key discussions in this paper.

Keywords: Governmental decree, cases without sharia law, expediency, time and place, Sadr, Imam Khomeini

1 .DOI: 10.22034/MATIN.2023.222108.1647

DOR: 20.1001.1.24236462.1401.24.97.3.6

2. Assistant Professor, Chairman, Department of Philosophy and Mysticism, Islamic Denominations University, Tehran, Iran, Email: m.doolabi@mazaheb.ac.ir
ORCID CODE: 0000-0002-8556-0220

3. MA (Jurisprudence and Islamic Common Law), University of Islam Denominations, Tehran, Iran, Level Four, Jurisprudence of Family, Jamiyat al-Zahra Seminary, Qom, Iran, (Corresponding author), Email: mzk6687@gmail.com
ORCID CODE: 0000-0003-1479-1248

Reviewing Quranic Thoughts Reflected in Imam Khomeini's Poetry with an Approach based on Implied Intertextuality¹

Seyyed Hossein Mousavi²
Shamsolhajiyyeh Ardalani³
Seyyed Jafar Hamidi⁴

Research Paper

Abstract

Intertextuality is a method of convergence of texts based on interdependent ways in which texts stand in relation to one another, where the meaning of one text is shaped or influenced by its relationship with other texts. In other words, intertextuality refers to taking influence from previous texts to influence the next texts. According to Gerard Genette, in its brief definition, intertextuality is the simultaneous occurrence of two texts in each other. His definition of intertextuality falls into three levels: a very clear level or quotation, less clear level or plagiarism and least clear or implied level or allusion. Allusion implies such concepts as allegory and metaphor, without its hints it is impossible to fully understand a text. This work is a qualitative research work developed through a descriptive-analytical method and based on library documents meant to clarify implied intertextual clarification of the Holy Quran in Imam Khomeini's poetry. Therefore, we have reviewed those poems by Imam Khomeini that, according to Genette's classification of intertextuality, they have an implied intertextual relationship with the words of the Holy Book. Findings of the paper indicate a broad-based relationship between Imam Khomeini's poetry and the verses of the Holy Quran.

Keywords: Holy Quran, Imam Khomeini, intertextuality, Gerard Genette, allusion, implied intertextuality

1. DOI: 10.22034/MATIN.2021.288619.1888

DOR: 20.1001.1.24236462.1401.24.97.7.0

2. PhD Student, Department of Persian Language and Literature, Boushehr Branch, Islamic Azad University, Boushehr, Iran, Email: amirmahda@gmail.com

3. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Boushehr Branch, Islamic Azad University, Boushehr, Iran, (Corresponding author), Email: ardalani_sh@yahoo.com

4. Professor, Department of Persian Language and Literature, Boushehr Branch, Islamic Azad University, Boushehr, Iran, Email: Dr.j.hamidi1315@gmail.com

Pazhuheshnameh Matin

Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution

Volume 24, Issue 97, Winter 2023

Principle of *Al-Zati La-Yo'allal* (Self-evident essence does not need proof) in View of Imam Khomeini¹

Fatemeh Moosavi Bojnourdi²

Abstract

Research Paper

The principle of *Al-Zati La-Yo'allal* (Self-evident essence does not need proof) is one of the important philosophical doctrines which falls into three philosophical rules. This paper intends to review Imam Khomeini's analysis of this principle with a glance at the lexical connotation of the word *Zati*. In view of Imam Khomeini "an essence needless of proof", the core concept of this principle, is an essence coming from logical reasoning rather than accidentality. Indeed, Imam Khomeini is of the opinion that "an essence needless of proof" is a truth inseparable from inherent essence whether it is imbedded in inherent essence (Isagoge essence) or detached but associated with it. Imam Khomeini continues with explaining about why self-evident essence does not need proof, i.e. he argues "an essence needless of proof" through logical reasoning. Therefore, paying attention to his precise opinion on this principle can help answering many philosophical, theological, etc. questions. Apparently, Imam Khomeini has underscored this point that since it is imperative to carry self-evident essences and attributes of essence on essence itself, and because any attribute affixed to its subject is needless of proof, the self-evident essences and attributes of essence do not need proof at all, hence any question on its proof shall be meaningless.

Keywords: Essence, accidental, Isagoge, Imam Khomeini, logical reasoning

1. DOI: 10.22034/MATIN.2021.290054.1892

DOR: 20.1001.1.24236462.1401.24.97.6.9

2. PhD (Islamic Philosophy and Theology), University of Religions and Religious Denominations, Qom Iran, Email: a.ehsani0268@gmail.com

Pazhuheshnameh Matin

Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution

Volume 24, Issue 97, Winter 2023

A comparative study of the status of ruler in Shahab al-Din Sohravardi and Imam Khomeini's viewpoints¹

Seyyed Sadroddin Moosavi Jashni²

Nahid Ghamarayan³

Mehrnoosh Khademi⁴

Abstract

Research Paper

This research is an attempt to study the viewpoints of Shahab al-Din Sohravardi and Imam Khomeini about the issue of the leadership of the Islamic society based on their philosophical and mystical principles (ontology, epistemology, and anthropology). Sohravardi, through combining Islamic mystical and philosophical viewpoints, monarchical philosophical ideas, and the concept of the perfect human being, tries to formulate the most suitable preference for the leadership of an Islamic society. Imam Khomeini, through combining jurisprudential, philosophical, mystical, and theological notions within the framework of the concept of the perfect human being, looks for the most suitable preference for the leadership of an Islamic society. The argument of this paper that due to the fusion of the notion of perfect human being and power, which are respectively two mystical and political concepts, the ideas of the “theologian philosopher”, and the “rule of jurisprudent” (Vilayat-e Faqih) were respectively formulated by Sohravardi and Imam Khomeini. Comparative-descriptive research method was employed and similarities and differences between the viewpoints of the two thinkers were discussed. The findings of the research indicated that the concept of the ruler of Islamic society was the outcome of the fusion of mystical and political viewpoints of the two thinkers.

Keywords: Imam Khomeini, Shahab al-Din Sohravardi, Mysticism, Politics, Theologian Philosopher, Vilayat-e Faqih

1. DOI: 10.22034/MATIN.2022.310150.1955

DOR: 20.1001.1.24236462.1401.24.97.5.8

2. Associate Professor, Department of Political Thought in Islam, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran, (Corresponding Author), Email: sadrmoosavi@gmail.com ORCID CODE:0000-0002-7189-6057

3. PhD Candidate, Department of Political Thought in Islam, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran, Email: nghamaryan@gmail.com

4. PhD Candidate, Department of Political Thought in Islam, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran, Email: khademi.mehrnoosh@gmail.com

Pazhuheshnameh Matin

Journal of The Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution
Volume 24, Issue 97, Winter 2023

**Jurisprudential and Legal Foundations of Patent Rights
in View of Imam Khomeini¹**

Abulfazl Nasrabadi²

Abstract

Research Paper

Protecting patent rights as principal example of industrial property rights and granting material and spiritual rights to the owner of the invention papers and the history of legislation of the issue in 1921, before ratification of such laws as Civil Code and Trade Law, indicate legal protection of patent rights. However, despite enactment of various domestic laws as well as many international conventions such as Paris Convention for Protection of Industrial Property (1883) and Agreement on Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights (TRIPS) with Islamic Republic of Iran joining some of these conventions, jurisprudential and legal foundations of this right in terms of lack of history of the issue in Islamic Law, as well as novelty of this branch of law – that is among the newly emerged issues according to some jurists – have created different challenges and viewpoints which are sometimes contradictory. This paper first reviews opinions for and against this branch of law, and while readdressing Imam Khomeini's opinion concerning the subject, analyzes some legal foundations of the issue.

Keywords: Patent rights, industrial property, intellectual property rights, inventor, Paris Convention, TRIPS agreement

1. DOI: 10.22034/MATIN.2023.156121.1305

DOR: 20.1001.1.24236462.1401.24.97.2.5

2. PhD (Jurisprudence and Private Law), Kharazmi University, Tehran, Iran,
Email: nasrabadi_55@yahoo.com

A Study of the Status of Imperative Rules in Civil Code and Jurisprudence of Transactions in the Light of Imam Khomeini's Opinion

Hamed Khubyari, Pooria Razi

1

Extent of Governmental Decree Issuance: Comparative Analysis of Imam Khomeini and Shahid Sadr's Opinions

Majid Qurbanali Doolabi Mahla Zulfaqari Kiyani

31

Reviewing Quranic Thoughts Reflected in Imam Khomeini's Poetry with an Approach based on Implied Intertextuality

Seyyed Hossein Mousavi Shamsolhajiye Ardalani Seyyed Jafar Hamidi

55

Principle of *Al-Zati La-Yo'allal* (Self-evident essence does not need proof) in View of Imam Khomeini

Fatemeh Moosavi Bojnourdi

85

A comparative study of the status of ruler in Shahab al-Din Sohravardi and Imam Khomeini's viewpoints

Seyyed Sadroddin Moosavi Jashni, Nahid Ghamarain Mehmoosh Khademi

103

Jurisprudential and Legal Foundations of Patent Rights in View of Imam Khomeini

Abulfazl Nasrabadi

131

English Abstracts of Essays

160

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

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

Senior Editorial Board:

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

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

- 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 contents has no legal prohibition provided the source is cited.

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

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

Objectives

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

Research Departments

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

Student Admission

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

Head office:

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