



پژوهشگاه امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی

شاپا چاپی: ۶۴۶۳-۲۴۲۳

شاپا الکترونیکی: ۵۸۸۸-۲۶۷۶

<https://matin.ri-khomeini.ac.ir>

<https://ri-khomeini.ac.ir>

تسلیس

پژوهشنامه

فصلنامه علمی امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی
سال بیست و هفت / شماره صد و هفت / تابستان ۱۴۰۴

بیع حق در حقوق ایران و فقه امامیه
بار ویکردی به نظر امام خمینی (ره)

محمدحسین تقی پور درزی نقیبی، ابوالفضل قهاری، مهرداد پاکزاد، مهدی طالقان غفاری

ولایت پژوهی امام خمینی (ره) بر پایه هستی‌شناسی عرفانی
با تأکید بر مراتب ولایت عرفانی در قوس نزول و صعود هستی

حمید حنائی نژاد و غلامرضا حسین پور

بازخوانی ادله شرطیت «قدرت بر تسلیم مبیع»
با تأکید بر نظر امام خمینی (ره)

مجتبی مصلح، احمد باقری

جایگاه حفظ و حراست از تمامیت سرزمینی کشور
در فقه و نظام حقوقی ایران با تأکید بر نظر امام خمینی (ره)

سید حسن موسوی، ابراهیم یاقوتی، سید علی پور منوچهری

معیارهای سنجش «دریافت‌های عارفانه»
در منظومه عرفانی امام خمینی (ره)

اصغر نوروزی، الیاس نجاری

مالیت سنجی رمز ارزها با تأکید بر مبانی امام خمینی (ره)

احمدعلی یوسفی، احمد محمدی



پژوهشنامه

سال بیست و هفتم / شماره ۱۰۷ / تابستان ۱۴۰۴
فصلنامه علمی امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی

شاپا چاپی: ۶۴۶۲-۲۴۲۳ | شاپا الکترونیکی: ۵۸۸۸-۲۶۷۶

- **امتیازات:** دارای رتبه علمی- پژوهشی بر اساس نامه شماره ۳/۴۷۱۹ مورخ ۱۳۸۶/۶/۵ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری
- **صاحب امتیاز:** پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی
- **مدیر مسئول:** عباسعلی روحانی فرد
- **سر دبیر:** سیدصادق حقیقت
- **قائم مقام سر دبیر:** فاطمه طباطبایی
- **هیأت تحریریه:**
 - سید محمدرضا آیتی
 - استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران.
 - علی محمد حاضری
 - دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.
 - نجفقلی حبیبی
 - دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران.
 - اسماعیل حسن زاده
 - دانشیار گروه تاریخ دانشکده ادبیات دانشگاه الزهراء (س)، تهران، ایران.
 - فاطمه طباطبایی
 - دانشیار گروه عرفان پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
 - سید مصطفی محقق داماد
 - استاد گروه حقوق دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.
 - علی مرشدی زاد
 - دانشیار گروه علوم سیاسی و مطالعات انقلاب اسلامی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران.
 - حسین مهرپور
 - استاد گروه حقوق دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.
 - سید صدرالدین موسوی جشنی
 - دانشیار گروه اندیشه سیاسی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.
 - النا دونایو
 - دانشیار اقتصاد و تاریخ معاصر ایران در مرکز مطالعات کشورهای آسیا و افریقا، دانشگاه دولتی مسکو (لومو نوسوف) و پژوهشگر ارشد مرکز ایران شناسی مؤسسه شرق شناسی آکادمی علوم روسیه، مسکو، روسیه.
 - مارینا کامنوا
 - استاد زبان فارسی دانشگاه دوستی ملل روسیه و پژوهشگر ارشد مرکز ایران شناسی مؤسسه شرق شناسی آکادمی علوم روسیه، مسکو، روسیه.
 - خوزه کوتیلاس
 - دانشیار زبان فارسی و فرهنگ ایران، گروه مطالعات زبان های مدرن، دانشگاه آلیکانت اسپانیا، آلیا کاته، اسپانیا.
 - گری کارل (محمد) لگنهاوزن
 - استاد سابق دانشگاه نگراس جنوبی و استاد فعلی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران.
- **مدیر اجرایی:** سیده شهناز حسینی
- **مترجم:** محمدرضا پی سپار
- **ویراستار:** سیده شهناز حسینی
- **صفحه آرا و طراح جلد:** زهرا شیرخان زاده
- **نشانی دفتر فصلنامه:** تهران، بزرگراه خلیج فارس، قبل از عوارضی، حرم مطهر امام خمینی (س)، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی کدپستی: ۱۸۱۵۱۶۳۱۱۱- صندوق پستی: ۱۸۱۵۵/۱۳۴
- **دورنویس:** ۵۵۲۳۵۶۶۱ **تلفن:** ۵۱۰۸۵۵۰۷
- **وب سایت اینترنتی:** <https://matin.ri-khomeini.ac.ir> **پست الکترونیکی:** matin@ri-khomeini.ac.ir
 - مطالب مندرج در پژوهشنامه متین لزوماً بیانگر دیدگاه‌های پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی نیست.
 - نقل مطالب این پژوهشنامه با ذکر مأخذ آزاد است.
 - پژوهشنامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.
- **مجله متین در پایگاه‌های زیر نمایه شده است:** پایگاه استنادی علوم جهان اسلام، دواج، آکادِمیا، بانک اطلاعات نشریات کشور (مگ ایران)، نورمگز، سیویلیکا، پرتال علوم انسانی، جهاد دانشگاهی، سامانه اطلاعات پژوهشی ایران.

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

۱. موضوع مقالات باید در راستای هدف فصلنامه یعنی واکاوی اندیشه‌های امام خمینی و تحقیق و بررسی دربارهٔ انقلاب اسلامی باشد.
۲. مقالات علمی، پژوهشی، تحقیقی و مستند باشد.
۳. مقاله قبلاً در نشریه یا مجموعه مقالات سمینارها چاپ نشده یا در دست بررسی و چاپ نباشد.
۴. مقاله در قالب حداکثر ۸ هزار کلمه و در محیط WORD تنظیم شده باشد.
۵. چکیده فارسی حداکثر در ۲۰۰ کلمه و شامل موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج همراه با واژه‌های کلیدی (۵-۱۰ کلمه) تنظیم شود.
۶. معادل لاتین اسامی، مفاهیم و اصطلاحات مهم در پانوش هر صفحه درج شود.
۷. در ارجاعات مربوط به امام خمینی حتماً از صحیفهٔ امام به جای صحیفهٔ نور و از کتاب‌های چاپ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام استفاده شود.
۸. برای ارجاع به منابع در داخل متن به صورت (نام مؤلف، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه) عمل شود به عنوان مثال: (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص. ۳۲۲).
۹. منابع در پایان مقاله بدین صورت ارائه شود:

کتاب

- نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ انتشار). نام کتاب. نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر، نوبت چاپ.
- همین ترتیب در مورد کتب لاتین نیز رعایت گردد.
- محقق کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۴ ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، چاپ اول، ۱۳ جلدی.
 - Martin, E. (2011). Oxford Dictionary of Law. Oxford: Oxford University Press.

مقاله

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

پایان‌نامه

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

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

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

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

فهرست مطالب

- ۱ بیع حق در حقوق ایران و فقه امامیه
باروبکردی به نظر امام خمینی^(ره)
محمدحسین تقی‌پور درزی نقیبی، ابوالفضل قهاری، مهرداد پاکزاد، مهدی طالقان غفاری
- ۱۷ ولایت پژوهی امام خمینی^(ره) بر پایه هستی‌شناسی عرفانی
با تأکید بر مراتب ولایت عرفانی در قوس نزول و صعود هستی
حمید حنائی نژاد، غلامرضا حسین‌پور
- ۴۳ بازخوانی ادله شرطیت «قدرت بر تسلیم مبیع»
با تأکید بر نظر امام خمینی^(ره)
مجتبی مصلح، احمد باقری
- ۶۹ جایگاه حفظ و حراست از تمامیت سرزمینی کشور در فقه و نظام حقوقی ایران
با تأکید بر نظر امام خمینی^(ره)
سید حسن موسوی، ابراهیم یاقوتی، سید علی پور منوچهری
- ۹۷ معیارهای سنجش «دریافت‌های عارفانه»
در منظومه عرفانی امام خمینی^(ره)
اصغر نوروزی، الیاس نجاری
- ۱۲۳ مالیت سنجی رمز ارزها
با تأکید بر مبانی امام خمینی^(ره)
احمدعلی یوسفی، احمد محمدی



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

Sale of Rights in Iranian Law and Imamiyyah Jurisprudence with Reference to Imam Khomeini's View

Mohammad Hossein Taghipour Darzi Naghibi¹, Abolfazl Ghahari², Mehrdad Pakzad³, Mahdi Taleghan Ghaffari⁴

1. Assistant Professor of Private Law, Faculty of Law and Political Science, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.

2. Assistant Professor of Islamic Jurisprudence and Law, Tonekabon Branch, Islamic Azad University, Tonekabon, Iran.

3. PhD student in Private Law, Faculty of Law and Political Science, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.

4. PhD student in Private Law, Faculty of Law and Political Science, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.

Article Info	Abstract
Article type: Research article Article history: Received: May 21, 2024 Received in revised form: July 22, 2024 Accepted: September 17, 2024 Published online: July 21, 2025 Keywords: Tangible objects (A' yān), Sale of rights (Bay' al-Haqq), Rights (Haqq), Customary practices of rational individuals ('Urf-i 'uqalā'), Subject matter of sale (Mabī').  •Corresponding author: 290868@iau.ir	This article examines the possibility of considering “rights” as the subject matter (mabī') in a contract of sale (bay'). Despite Article 338 of the Iranian Civil Code defining bay' as “the transfer of a tangible object ('ayn) for a known consideration,” which is derived from the predominant view of Imamiyyah jurists, modern life demands and the development of intangible rights (such as goodwill, copyright, and shares) necessitate a re-evaluation of this definition. Using a descriptive-analytical method and examining jurisprudential and legal arguments, the article demonstrates that the classical juristic view limiting the subject matter of sale to “tangible objects” faces significant challenges. It is argued that bay' is an “approved matter” (amr-e emdā'i) and subject to customary practices ('urf-i 'uqalā'), with no explicit restriction in the Qur'an or Sunnah requiring the subject matter to be a tangible object. In this context, the pioneering view of Imam Khomeini, who, relying on the customary nature of bay' and the exchange of “entitlements” (whether ownership or rights), validates the sale of rights, is elaborated as the preferred opinion. In positive law, although some jurists rely on the literal wording of Article 338, the enactment of subsequent specific laws (such as stock market and goodwill regulations) and the principle of permissibility (ibāḥah) allow for a broader interpretation. Consequently, the article refutes the claim of consensus (ijmā') and critiques the arguments of opponents, accepting the validity of the sale of rights and proposing that the term “tangible object” ('ayn) in Article 338 of the Civil Code be replaced with “property” (māl) to align with evolving customs and societal needs.

Cite this article: Taghipour Darzi Naghibi, M. H. , Ghahari A., Pakzad, M. & Taleghan Ghaffari, M. (2025). Sale of Rights in Iranian Law and Imamiyyah Jurisprudence with Reference to Imam Khomeini's View. *Matin Research Journal*, 27 (107), 1-16. <https://doi.org/10.22034/matin.2024.415293.2201>

© The Author(s). Publisher: Research Institute of Imam Khomeini and Islamic. This is an open-access article distributed under the CC BY (license <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



© The Author(s). Publisher: [Research Institute of Imam Khomeini and Islamic.](#)

This is an open-access article distributed under the CC BY
(license <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Introduction

As a social being, humans have diverse needs that compel them to accept laws while living in society. These laws not only guarantee social order but also serve as a foundation to protect individuals against potential abuses. Among the numerous contracts that humans deal with throughout their lives, the “contract of sale” (‘*aqd al-bay’*’) holds a special status; to the extent that many general rules of contracts have been formed considering the importance of this specific contract. Human needs are dynamic phenomena that transform over time. What was of little importance or even non-existent in one era may become vital in another. In this regard, rapid technological advancements and social developments have brought greater prominence to a concept known as the “sale of a right” (bay’ al-*haqq*). Instances such as the buying and selling of water, electricity, and gas utility connections, internet subscriptions, business goodwill (Sarghofli), company shares, or even “timesharing” are recognized as sales (bay’) in societal custom (al-‘*urf*). However, Article 338 of the Iranian Civil Code, inspired by the opinions of jurists (al-*fuqahā’*), considers sale to encompass only “tangible objects” (al-*a’yān*). Among Imamiyyah jurists (fuqahā’ al-Imāmiyyah), most early scholars emphasized that the subject matter of sale (al-*mabī’*’) must be a tangible object, with some even claiming a consensus (ijmā’) on this matter. However, Imam Khomeini, as one of the later jurists opposed this view and presented novel arguments, which have found supporters among contemporary jurists. In the field of law, this issue is also disputed, and legal scholars, citing various reasons, have put forward different opinions.

This article strives to provide a precise analysis of this challenge by examining jurisprudential and legal opinions, and ultimately, to explain the preferred viewpoint based on substantiated evidence. It is worth mentioning that many legal scholars have not addressed this issue independently; therefore, this research constitutes a step towards filling this gap.

Research Method

In the present research, a descriptive-analytical method has been employed. The authors, through the deep study and examination of related jurisprudential and legal sources, including books and articles, and through the profound analysis of the opinions and approaches of jurists and legal doctrine, have explained the concepts and theoretical foundations of the subject. While elaborating on the different approaches related to the discussed topics, they have used a deductive method (al-*ṭarīqah al-istinbāṭiyyah*) to extract results and present suitable solutions regarding the discussed problem.

Findings

The disagreement among jurists (al-*fuqahā’*’) also exists among legal scholars (al-*ḥuquqīyyūn*). The disagreement between these groups stems from the apparent wording of Article 338 of the Civil Code. Some, citing the enactment of specific laws subsequent to the Civil Code such as stock market laws, articles of the Commercial Code, and the

Amending Bill for Joint-Stock Companies, etc. have claimed the implicit abrogation (al-naskh al-dimnī) of Article 338 of the Civil Code. It seems the claim of abrogation (al-naskh) is not acceptable; however, one can claim specification (al-takhṣīs) regarding the subsequent laws. Nevertheless, based on arguments including the principle of permissibility (aṣl al-ibāḥah), the lack of restriction in legal texts for the sale of rights (bay' al-ḥaqq), the acceptance of instances of the sale of rights in laws, and due to the existing disagreement, according to Article 167 of the Constitution –which refers to jurisprudential sources_ and due to the emergence of new issues such as timeshare sales, we should refer to the opinion of contemporary jurists, including Imam [Khomeini] and others who share his view, who have accepted the sale of rights because sale is a customary matter (amr 'urfī).

Conclusion

Property (al-māl) in its definition includes financial rights (al-ḥuqūq al-māliyyah) as well, and property is not exclusive to tangible objects (al-a'yān); rather, it encompasses both material and non-material assets. This definition highlights the increasing importance of non-material matters in human life due to the existence of things like water, electricity, gas, telephone, and internet subscriptions; timesharing or al-bay' al-zamānī; intellectual property (al-milkiyyah al-fikriyyah); business goodwill; the sale of shares; and stock market trading. God Almighty, in the noble verse “Allah has permitted sale” (aḥalla Allāh al-bay'), has not limited sale to tangible objects. Sale is an approved matter (amr imdā'ī) in Islam, not an originally established religious reality (ḥaqīqah shar'īyyah ta'sīsiyyah). Jurists disagree regarding the permissibility of a right (al-ḥaqq) being the subject matter of a sale (mabī'), and this disagreement stems from the definition provided for sale. The primary cause of this disagreement between early and later jurists originates from the evolving customary practice of rational individuals ('urf al-'uqalā') regarding the subject matter of sale over time.

We propose to the legislator to amend the word “tangible object” ('ayn) in Article 338 of the Civil Code to the word “property” (māl).

بیع حق در حقوق ایران و فقه امامیه بارویکردی به نظر امام خمینی (ره)

محمدحسین تقی پور درزی نقیبی^۱ | ابوالفضل قهاری^{۲*} | مهرداد پاکزاد^۳ | مهدی طالقان غفاری^۴

۱. استادیار گروه حقوق خصوصی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.
۲. استادیار گروه فقه و حقوق اسلامی، واحد تنکابن، دانشگاه آزاد اسلامی، تنکابن، ایران.
۳. دانشجو دکتری حقوق خصوصی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.
۴. دانشجو دکتری حقوق خصوصی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.

چکیده	اطلاعات مقاله
این مقاله به بررسی امکان قرار گرفتن «حق» به عنوان مبیع در عقد بیع می‌پردازد. با وجود تعریف ماده ۳۳۸ قانون مدنی ایران از بیع به عنوان «تملیک عین به عوض معلوم» که برگرفته از دیدگاه مشهور فقهای امامیه است، نیازهای نوین زندگی و توسعه حقوق غیرمادی (مانند سرقفلی، حق تألیف و سهام) بازنگری در این تعریف را ضروری ساخته است. مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و با بررسی ادله فقهی و حقوقی، نشان می‌دهد که دیدگاه مشهور فقهای متقدم مبنی بر انحصار مبیع به «عین» با چالش‌های جدی روبروست. استدلال شده که بیع یک «امر امضایی» و تابع عرف عقلاست و در کتاب و سنت قیدی بر عین بودن مبیع وجود ندارد. در این میان، دیدگاه پیشگامانه امام خمینی که با تکیه بر ماهیت عرفی بیع و تبادل «اضافات» (اعم از مالکیت یا حق)، صحت بیع حق را اثبات می‌نماید، به عنوان نظر برگزیده تبیین می‌گردد. در حقوق موضوعه نیز اگرچه برخی حقوقدانان به ظاهر ماده ۳۳۸ استناد می‌کنند؛ اما تصویب قوانین خاص متأخر (مانند قوانین مربوط به بورس و سرقفلی) و اصل اباحه، امکان تفسیری گسترده‌تر را فراهم می‌آورد. در نتیجه، مقاله با رد ادعای اجماع و نقد ادله مخالفان، صحت بیع حق را پذیرفته و پیشنهاد می‌کند واژه «عین» در ماده ۳۳۸ قانون مدنی به «مال» تغییر یابد تا همگام با تحولات عرفی و نیازهای جامعه باشد.	نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخچه مقاله: تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۳/۱ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۵/۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۲۷ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۴/۳۰ کلیدواژه‌ها: عین، بیع حق، حق، عرف عقلا، مبیع. * نویسنده مسئول: 290868@iau.ir 

استناد: تقی پور درزی نقیبی، محمدحسین، قهاری، ابوالفضل، پاکزاد، مهرداد و طالقان غفاری، مهدی (۱۴۰۴). بیع حق در حقوق ایران و فقه امامیه با رویکردی به نظر امام خمینی (ره). پژوهشنامه متین، ۲۷ (۱۰۷)، ۱-۱۶.

<https://doi.org/10.22034/matin.2024.415293.2201>



© نویسندگان

ناشر: پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی

مقدمه

انسان به عنوان موجودی اجتماعی، برای تنظیم روابط و دریافت حمایت در برابر همنوعان خود، نیازمند قوانینی با ضمانت اجرا است. عقد بیع، به دلیل کاربرد گسترده اش، از مهم ترین عقود به شمار می رود. عقدی که به دلیل اهمیتش، احکام و قواعد عمومی قراردادها اغلب در پرتو آن تبیین می شوند. نیازهای بشر به مرور زمان دگرگون شده و امری که در مقطعی کم اهمیت یا حتی مفقود بوده، در دوره ای دیگر پررنگ و اساسی می گردد (قهاری و طالقان غفاری و نعمتی، ۱۴۰۰، ص. ۳۴۷). یکی از مسائلی که به موازات پیشرفت سریع فناوری و توسعه جوامع، بیش از پیش اهمیت یافته، «بیع حق» است. حقوقی مانند انشعابات آب، برق، گاز، تلفن، اشتراکات اینترنتی، بیع زمانی (تایم شرینگ)، سرقتی، سهام شرکت ها و بورس از مصادیقی هستند که در عرف امروز، موضوع خرید و فروش قرار می گیرند؛ حال آنکه تعریف مندرج در ماده ۳۳۸ قانون مدنی ایران، بیع را مختص «اعیان» دانسته است. این تعریف که از فقه امامیه اقتباس شده، این برداشت را به ذهن متبادر می سازد که مبیع تنها می تواند عین باشد. در فقه، اکثر فقهای امامیه بر عین بودن مبیع تأکید کرده اند و برخی حتی ادعای اجماع نموده اند با وجود این، در میان فقهای متأخر، امام خمینی با این تعریف مشهور مخالفت ورزیده و استدلال های متقنی ارائه نموده است نظر ایشان در بین فقهای معاصر که غالباً از شاگردان یا متأثران از وی هستند، طرفدارانی دارد. در میان حقوقدانان نیز در این خصوص اختلاف نظر وجود دارد و هر گروه با استدلال های خود به موضوع پرداخته اند.

۱. پیشینه

پیش از این، پژوهش هایی به مسئله بیع حق پرداخته اند که اگرچه مفید بوده اند، اما هر کدام با کاستی ها یا محدودیت هایی روبرو هستند. شناسایی این نقاط، جایگاه و نوآوری مقاله حاضر را روشن می سازد.

اشکالات تحقیقات پیشین:

۱. رویکرد سلبی صرف: پژوهش هایی مانند مقاله شریف و جعفری خسروآبادی (۱۳۹۴) با عنوان «چالش های نظری بیع حق»، به درستی به چالش های نظری اشاره کرده اند؛ اما

نهایتاً به این نتیجه بسنده کرده‌اند که «بر اساس قوانین موجود امکان بیع حق وجود ندارد و قانون‌گذار می‌بایست در این خصوص تعیین تکلیف کند». این دیدگاه، بیشتر یک رویکرد سلبی و انتقادی است و راهکار حقوقی-فقهی عملی برای حل این تعارض در بستر قوانین و منابع موجود ارائه نمی‌دهد.

۲. عدم تبیین راهکار در حقوق موضوعه: عمده تمرکز تحقیقات پیشین بر مبانی فقهی بوده و کمتر به این مسئله پرداخته شده که چگونه می‌توان در چهارچوب نظام حقوقی ایران- با وجود ماده ۳۳۸ قانون مدنی- به صحت بیع حق رأی داد. آن‌ها شکاف بین نظریه فقهی و اجرای حقوقی را به‌طور کامل پُر نکرده‌اند.

۳. عدم پرداخت عمیق به دیدگاه‌های نوین فقهی: اگرچه مقاله وزیری و یوسفی (۱۳۹۹) با عنوان «باز پژوهی مبانی فقهی بیع حقوق مالی در فقه مذاهب اسلامی» به مقایسه‌ای ارزشمند بین مذاهب اسلامی پرداخته و از نظرات فقهای قائل به صحت در امامیه دفاع کرده است؛ اما تحلیل عمیق و استدلال‌محور دیدگاه امام خمینی به‌عنوان محور اصلی حل مسئله و تأثیر آن بر فقها و حقوقدانان معاصر، در کانون توجه آن قرار نگرفته است.

۴. عدم ارائه پیشنهاد مشخص تقنینی: بسیاری از تحقیقات به انتقاد از وضع موجود پرداخته‌اند؛ اما پیشنهاد مشخصی برای اصلاح قانون ارائه نداده‌اند.

این مقاله با آگاهی از کاستی‌های فوق، درصدد است تا با رویکردی ایجابی و راهبردی به مسئله بیع حق بپردازد. نوآوری این پژوهش در موارد زیر خلاصه می‌شود:

۱. تبیین راهکار عملی در حقوق موجود: این مقاله صرفاً به بیان مشکل بسنده نکرده و با تلفیق استناد به اصل ۱۶۷ قانون اساسی، اصل صحت قراردادها و تبیین دیدگاه فقهای معاصر، راهکاری عملی برای قضات و حقوقدانان جهت احراز صحت بیع حق در محاکم، حتی بدون نیاز به اصلاح فوری قانون، ارائه می‌دهد.

۲. محوریت دادن و بسط دیدگاه امام خمینی: تحلیل و بسط نظریه «تبدیل اضافات» امام خمینی به‌عنوان مبنایی مستحکم برای شکستن انحصار عین از مبیع، از وجوه متمایز این تحقیق است. این مقاله نشان می‌دهد چگونه این دیدگاه می‌تواند پل ارتباطی بین فقه پویا و نیازهای معاصر باشد.

۳. ارائه پیشنهاد تقنینی مشخص: این پژوهش به صورت مشخص و شفاف، پیشنهاد اصلاح ماده ۳۳۸ قانون مدنی را با جایگزینی واژه «عین» با «مال» ارائه می کند و متن دقیق پیشنهادی را نیز در برمی گیرد.

۴. پاسخگویی به یک خلأ کاربری: این مقاله مستقیماً به تقابل بین عرف جدید و نص قانون قدیمی پاسخ می گوید و با نگاهی فراتر از بحث نظری، در پی حل یک معضل حقوقی-اجتماعی در عمل است.

بر این اساس، این مقاله در پی پر کردن خلأهای یادشده و ارائه تحلیلی است که هم از منظر نظری عمیق و هم از جنبه کاربردی راهگشا باشد.

۲. مبانی مفهومی

برای ورود به بحث اصلی، تبیین مفاهیم کلیدی زیر ضروری است: بیع، عین، حق و مال.

۲-۱. تعریف بیع

بیع در لغت به معنای دادن مبیع و گرفتن ثمن تعریف شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴، ص. ۱۵۵). فقها بیع را ایجاب و قبولی دانسته اند که بر انتقال مالکیت در برابر عوض معلوم دلالت کند (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص. ۲۲۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص. ۵؛ محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص. ۷). باین حال، نظر مشهور و نزدیک به اجماع، عین بودن مبیع است (نجفی، ۱۴۱۸، ج ۲۲، ص. ۲۰۸). برخی مفسران شیعه و اهل سنت، در تفسیر آیه ۲۵۴ سوره بقره، «بیع» را گاهی به معنای فروختن و گاهی خریدن معنا کرده اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص. ۴۹۲؛ طبرسی، بی تا، ج ۳، ص. ۱۰۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص. ۲۵۷؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۳، ص. ۳). قانون مدنی ایران نیز به تبعیت از فقه، در ماده ۳۳۸، بیع را «تملیک عین به عوض معلوم» تعریف کرده است. از ظاهر این تعریف، اوصاف تملیکی، معوض و عین معین بودن مبیع استنباط می شود (کاتوزیان، ۱۳۹۱، ج ۱، ص. ۲۹).

۲-۲. تعریف عین

با توجه به نقش محوری مفهوم «عین» در تعریف بیع، تبیین این مفهوم ضروری است. برخی حقوقدانان، اموال دارای وجود خارجی و قابل درک به وسیله حس لامسه را «عین»

می‌نامند و این لفظ را معمولاً در مقابل منفعت به کار می‌برند (کاتوزیان، ۱۳۹۰، ص. ۳۷؛ امامی، ۱۳۸۵، ص. ۲۸). برخی دیگر چهارعنصر برای عین برشمرده‌اند: ۱. مالی از اموال (منقول یا غیرمنقول) خواه ملک کسی باشد خواه نه؛ ۲. قابل تقویم به پول؛ ۳. وجود خارج از ذمه (پس دین خارج می‌شود، ولی شامل نام و علامت تجاری می‌شود)؛ ۴. هدف بودن، نه وسیله (پس اسکناس عین نیست، اما سکه طلا و نقره عین است) (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۸، ص. ۴۴۴). برخی فقها نیز عین را چیزی تعریف کرده‌اند که در خارج دارای ابعاد سه‌گانه (طول، عرض و عمق) باشد (خویی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص. ۱۶). با توجه به مواد ۳۳۸ و ۳۴۱ قانون مدنی، بیع به اقسام عین معین، کلی در معین و کلی فی الذمه تقسیم می‌شود.

۲-۳. تعریف حق

«حق» در لغت به معنای راست و درست و در مقابل باطل است (دهخدا، ۱۳۹۰، ج ۱، ص. ۱۰۳۴). در حقوق مدنی، حق نوعی از مال در مقابل عین، دین، منفعت و انتفاع به کار رفته است (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۳، ص. ۲۱۶). برخی فقهای معاصر، حق را نوعی مالکیت با درجه ضعیف‌تر دانسته‌اند و تفاوت آن با مالکیت تام را در شدت و ضعف سلطنت می‌دانند (خویی، ۱۴۱۴، ج ۶، ص. ۱۴۰). به عبارت دیگر، حق و ملک هر دو نوعی سلطنت هستند که مالکیت در بالاترین درجه و حق در نازل‌ترین مرتبه آن قرار دارد (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص. ۳۹).

۲-۴. تعریف مال

اگرچه واژه «مال» در قوانین ایران کاربرد فراوانی دارد، ولی قانون‌گذار از ارائه تعریف دقیقی از آن خودداری کرده است. برخی این امر را از نقایص قانون دانسته‌اند (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۸، ص. ۳۲)، حال آنکه برخی دیگر آن را امتیازی می‌شمارند که مانع محدودیت در پاسخگویی به نیازهای متغیر جامعه می‌شود (صادقی نشاط، ۱۳۷۶، ص. ۴۰). به هر ترتیب، مال در حقوق معمولاً به چیزی اطلاق می‌شود که دارای دو شرط باشد: مفید بودن و قابلیت رفع نیازهای مادی یا معنوی و قابل اختصاص یافتن به شخص یا ملت (کاتوزیان، ۱۳۹۰، ص. ۹). برخی نویسندگان معاصر، به پیروی از نظر امام خمینی، هر اثر فکری دارای مالیت یا سودمندی را مال می‌دانند (موسوی بجنوردی و حسینی نیک، ۱۳۹۴،

ص. ۴۵). برخی فقها، مالکیت را یک اعتبار عقلایی است (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱، ۴۴) و برخی دیگر، مالیت را منوط به منفعت حلال می‌دانند (خویی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص. ۴). با توجه به اصل ۱۶۷ قانون اساسی و عدم تعریف قانونی، باید به منابع معتبر فقهی رجوع کرد که در آن‌ها، مال عموماً به چیزی که دارای سودمندی حلال باشد و عرف آن را مال بدانند، اطلاق می‌شود. عرف امروز، مال را شامل اموال مادی و غیرمادی (مانند حق) می‌داند.

۳. قرار گرفتن حق به عنوان ثمن

در مورد اینکه آیا حق می‌تواند ثمن قرار گیرد، دیدگاه‌ها متفاوت است. برخی معتقدند ثمن ممکن است منفعت یا عمل باشد البته اگر عمل را مال بدانیم؛ یعنی هیچ حقی از حقوق نمی‌تواند به عنوان ثمن قرار گیرد، زیرا حق از سه حالت خارج نیست: ۱. حقوق غیرقابل معاوضه (مانند ولایت و حضانت) که مال نیستند؛ ۲. حقوق مالی غیرقابل انتقال (مانند حق شفعه)؛ ۳. حقوق قابل انتقال (مانند حق تحجیر) که در عقد صلح قابل معاوضه است، نه در بیع (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۳، صص. ۸-۹). برخی بر این که عوض می‌بایست ارزش مالی داشته باشد ایراد گرفته‌اند و نظرشان بر این است که لزومی بر مالیت عوض بیع وجود ندارد و آنچه الزامی است عوض داشتن در مقابل مبیع است و مثال آن را مبادله یک عین در قبال یک جبه گندم آورده‌اند (طباطبایی قمی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص. ۳). حقوقدانان با استناد به اینکه ماده ۳۳۸ قانون مدنی قیدی برای ثمن نیاورده، معتقدند هر چیزی که مال محسوب شده و قابلیت نقل و انتقال داشته باشد - اعم از عین، منفعت یا حق - می‌تواند ثمن واقع شود (بروجردی عبده، ۱۳۹۷، ص. ۱۵۴؛ کاتوزیان، ۱۳۹۱، ج ۱، ص. ۳۳۹؛ شهیدی، ۱۳۹۰، ص. ۱۳). در فقه، اگرچه برخی برای ثمن شرط ارزش مالی قائل نیستند، اما در نظام حقوقی، با توجه به عمومیت مفهوم مال، امکان قرارگیری حق به عنوان ثمن وجود دارد.

۴. نظر فقها در خصوص قرار گرفتن حق به عنوان مبیع

در خصوص قرار گرفتن حق به عنوان مبیع، بین فقها اختلاف نظر وجود دارد. اکثراً با دلایلی با این موضوع مخالف هستند و حتی ادعای اجماع هم کرده‌اند. برخی با پیشگامی امام خمینی، با نظر گروه اول مخالفت کرده و به رد نظرات گروه نخست برخاسته‌اند و با ادله

از کتاب و سنت و زیر سؤال بردن اجماع ادعایی، صحت بیع حق را اثبات نموده‌اند. در این قسمت به این موضوعات طی سه قسم مخالفین و موافقین بیع حق و نظر امام خمینی به صورت مستقل پرداخته می‌شود:

۱-۴. ادله موافقین بیع حق

موافقان به دلایلی چند استناد می‌کنند:

- **روایات:** در برخی روایات، واژه «بیع» در مورد غیر عین به کاررفته است، مانند روایت فروش «خدمت عبد» (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۷) و روایت فروش «حق سکونت»^۲ (شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۷، ص ۱۳۰).
- **لغت:** اهل لغت، بیع را مبادله مال به مال تعریف کرده‌اند بدون آنکه آن را مختص عین بدانند (فیومی، بی تا، ص ۶۹).
- **عمومات:** آیه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (بقره: ۲۷۵) بدون هیچ قیدی، بیع را حلال شمرده و

۱. «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانَ عَنْ أَبِي مَرْزَمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ^(ع) قَالَ: سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ يُعْتِقُ جَارِيَتَهُ عَنْ دُبُرٍ أَيْطُلُهَا إِنْ شَاءَ أَوْ يَتَكَبَّهَا أَوْ يَبِيعُ خِدْمَتَهَا قَالَتْ: أَيْ ذَلِكَ شَاءَ فَعَلَ؛» محمد بن حسن به سندش از حسین بن سعید، از فضاله، از ابان، از ابی مریم، از ابی عبدالله (امام صادق علیه السلام) روایت کرده که فرمود: از مردی که کنیزش را به شرط «عَنْ دُبُرٍ» آزاد می‌کند پرسیدند: آیا هرگاه بخواهد می‌تواند با او همبستر شود؟ یا او را به ازدواج خود درآورد؟ یا در طول زندگی خود، خدمت او را بفروشد؟ امام^(ع) فرمود: هر یک از این کارها را که بخواهد، می‌تواند انجام دهد (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۳، ص ۱۱۹).

۲. «سَأَلَتْهُ عَنْ رَجُلٍ فِي يَدِهِ دَارٌ لَيْسَتْ لَهُ وَ لَمْ تَزَلْ فِي يَدِهِ وَ يَدِ آبَائِهِ مِنْ قَبْلِهِ قَدْ أَعْلَمَهُ مَنْ مَضَى مِنْ آبَائِهِ أَنَّهَا لَيْسَتْ لَهُمْ وَ لَا يَدْرُونَ لِمَنْ هِيَ فَيَبِيعُهَا وَ يَأْخُذُ نَمَتَهَا قَالَ مَا أَحْبُّ أَنْ يَبِيعَ مَا لَيْسَ لَهُ قُلْتُ فَإِنَّهُ لَيْسَ يَعْرِفُ صَاحِبَهَا وَ لَا يَدْرِي لِمَنْ هِيَ وَ لَا أَظُنُّهُ يَجِيءُ لَهَا رَبٌّ أَبَدًا قَالَ مَا أَحْبُّ أَنْ يَبِيعَ مَا لَيْسَ لَهُ قُلْتُ فَيَبِيعُ سَكَنَاهَا أَوْ مَكَانَهَا فِي يَدِهِ فَيَقُولُ لِصَاحِبِهِ أَبِيعْكَ سَكَنَائِي وَ تَكُونُ فِي يَدِكَ كَمَا هِيَ فِي يَدِي قَالَ نَعَمْ يَبِيعُهَا عَلَى هَذَا؛» از امام^(ع) پرسیدم درباره مردی که خانه‌ای در دست اوست که مالک آن نیست و این خانه همواره در دست او و پدرانش قبل از او بوده است و پدران گذشته‌اش به او اطلاع داده‌اند که این خانه مال آنان نیست و نمی‌دانند مالک آن کیست. آیا می‌تواند آن را بفروشد و قیمتش را بگیرد؟ امام^(ع) فرمود: دوست ندارم که چیزی را که مال او نیست بفروشد. گفتم: اما او صاحبش را نمی‌شناسد و نمی‌داند مالک آن کیست و گمان نمی‌کنم که هرگز صاحبی برای آن پیدا شود. فرمود: دوست ندارم که چیزی را که مال او نیست بفروشد. گفتم: پس آیا می‌تواند «حق سکونت» یا «حق تقدم تصرف» آن را بفروشد؟ به این صورت که به خریدار بگوید: «من حق سکونت در این خانه را به تو می‌فروشم و این خانه در دست تو باشد، همان گونه که در دست من بوده است» فرمود: آری، می‌تواند آن را به این صورت بفروشد.

محدوده آن را به عرف واگذار کرده است. از آنجا که بیع یک «حقیقت عرفیه» است، باید دید عرف عقلا در هر زمان چه چیزی را بیع می دانند.

• **نقد اجماع:** ادعای اجماع بر عین بودن مبیع از دو جهت خدشه پذیر است: اول، بسیاری از فقها به این شرط تصریح نکرده اند؛ دوم، در امور امضایی مانند بیع، باید به عرف عقلا رجوع کرد و شارع قید خاصی نیاورده است (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۴، جلسه ۸).

• **صحت معاملات:** هر معامله ای که منفعت عقلایی داشته و منع شرعی نداشته باشد، صحیح است (موسوی بجنوردی و صباغی ندوشن، ۱۳۹۳، ص. ۶۴).

۲-۴. ادله مخالفین بیع حق

مخالفان که مشهور فقهای متقدم را تشکیل می دهند، به دلایل زیر استدلال می کنند:

• **توجیه روایات:** استعمال واژه بیع در روایات مربوط به منفعت، مسامحی است (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۳، ص. ۷).^۱

• **تبادر:** از لفظ بیع، تملیک عین به ذهن متبادر می شود، نه تملیک حق یا منفعت (آخوند خراسانی، ۱۴۰۶، صص. ۴-۷).

• **اجماع:** بسیاری ادعای اجماع یا عدم خلاف در این مسئله کرده اند (خویی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص. ۳۰۹).

۵. نظر امام خمینی

امام خمینی با ارائه تحلیلی نوین، ماهیت بیع را «تبدیل یا مبادله اضافات» می دانند، نه صرفاً «تملیک عین». به باور ایشان، افراد نسبت به اموال، روابط اعتباری برقرار می کنند که در فقه «اضافه مالکیت» نامیده می شود. عقد بیع، وسیله ای برای تبادل این اضافات است، خواه از نوع مالکیت تام باشد یا از نوع حق (مانند حق اختصاص یا سرقفلی). عرف امروز

۱. برخی دیگر، برای توجیه این نظر، در خصوص معنی لغوی این گونه استدلال کرده اند که اهل لغت، در تعریف های لغوی خود یعنی غیر از تفسیر مترادف به مترادف، تعریف لفظی را ذکر می کنند مانند این که می گویند: عود، چوب است (میلانی، ۱۳۹۵، صص. ۸-۷).

بهروشنی خریدوفروش حقوقی مانند حق آب و گل و سرقفلی را می‌پذیرد و در اطلاق واژه «بیع» بر آن‌ها تردیدی ندارد. ایشان ادعای اجماع مشهور را به دلیل اختلاف نظر فقها در معنای عرفی بیع، غیرقابل قبول می‌داند (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱، صص. ۳۲-۳۰). این دیدگاه را بسیاری از فقهای معاصر پذیرفته‌اند و برای پاسخگویی به مقتضیات زمان (مانند حقوق مالکیت فکری) ضروری دانسته‌اند.

برخی از همفکران امام، این گونه نظر داده‌اند: لفظ بیع نه از حقیقت مشرعه برخوردار است و نه از حقیقت شرعیه بلکه معنای آن عرفی است (گلپایگانی، ۱۳۹۹، ص. ۱۶). برخی دیگر، دلیل پذیرش بیع حق را فروش بعضی از حقوق مانند حق انشعاب برق، تلفن و سرقفلی می‌دانند که در حال حاضر متداول است و بر اساس عموماً کتاب و سنت بیع حق را صحیح می‌دانند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵، ص. ۱۵). برخی دیگر از فقها نیز به دلیل مقتضیات زمان و وجود موضوعات جدیدی مانند حقوق مالکیت معنوی، تألیف، نشر و اختراع، فقیه را ملزم به بازنگری در حقیقت بیع می‌دانند و نتیجه این بازنگری پذیرش بیع حق است (سبحانی، ۱۴۱۹، ص. ۳۲۶). همان‌طور که گفته شد، امام از پیشگامان رد نظریه اختصاص مبیع به اعیان بوده و بعد از ایشان فقهای معاصر هم از این نظر حمایت کرده‌اند.

۶. نظر حقوق‌دانان در خصوص قرار گرفتن حق به عنوان مبیع

در حقوق نیز همانند فقه، دو دیدگاه اصلی وجود دارد.

۶-۱. ادله مخالفین بیع حق

این گروه با استناد به صراحت ماده ۳۳۸ قانون مدنی («تملیک عین»)، معتقدند مبیع باید حتماً عین باشد و حقوق، منافع و انتفاعات را در برنمی‌گیرد (امامی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص. ۴۱۶؛ شهیدی، ۱۳۹۰، ص. ۱۳). این دیدگاه ریشه در نظر فقهای متقدم دارد.

۶-۲. ادله موافقین بیع حق

برخی معتقدند قانون‌گذار کلمه عین را جهت جلوگیری از تداخل با تعریف اجاره، در مقابل منفعت به کار برده است و آن را اعم از اموال مادی و غیرمادی می‌دانند. وقتی قانون‌گذار در ماده ۳۵۰ قانون مدنی، مبیع را به مفروز، مشاع، کلی در معین

و کلی فی‌الذمه تقسیم می‌کند، معلوم می‌شود که قانون‌گذار در ماده ۳۳۸ قانون مدنی، کلمه عین را به معنای لغوی آن محدود نکرده است (قاسم‌زاده، ره پیک و کیانی، ۱۳۸۲، صص. ۱۳۴-۱۳۲). در مواد قانون مدنی، فروش حق مالی منع نشده است و در نظام حقوق مالی اصل بر اباحه و صحت عقود و معاملات حاکم است (گرچی، ۱۳۸۷، ص. ۴۱۴) در قوانینی که بعد از قانون مدنی، به تصویب رسیده به‌صراحت فروش حق را پذیرفته است مانند مواد ۷۸ و ۷۹ قانون تجارت و مواد ۳۴، ۳۵ و ۳۶ لایحه اصلاح قانون تجارت ۱۳۴۷، از آنجا که قانون تجارت ما، موادی به تعریف بیع تجاری اختصاص نداده است، لذا، مقررات قانون مدنی مربوط به بیع در حقوق تجارت حاکم است (کاتوزیان، ۱۳۹۱، ج ۱، ص. ۳۰۸) برخی دیگر، به استناد ماده ۵ قانون اصلاحات اراضی مصوب ۱۳۴۷، درباره بیع قبوض اقساطی، ماده ۲۲ قانون تأسیس بورس اوراق بهادار مصوب ۱۳۴۵ و بیع سرقفلی ماده‌واحدۀ مصوب ۱۳۶۵، به این نتیجه رسیده‌اند: با توجه به این مواد که ناسخ ماده ۳۳۸ قانون مدنی، است در حال حاضر در قوانین ما، بیع اختصاص به تملیک اعیان ندارد (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۹، صص. ۲۶۵-۲۶۴) نظر اخیر خالی از اشکال نیست؛ زیرا نسخ ضمنی محسوب نمی‌شود بلکه تصویب این مواد تخصیصی بر برداشت از ماده ۳۳۸ قانون مدنی است.

نتیجه‌گیری

با بررسی دیدگاه‌های فقهی و حقوقی، نتایج زیر حاصل می‌شود:

۱. مفهوم «مال» در عرف امروز، شامل اموال غیرمادی و حقوق مالی می‌شود و انحصار آن به اعیان، با نیازهای پیچیده جامعه مدرن سازگار نیست.
۲. آیه شریفه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» هیچ قیدی بر عین بودن مبیع وارد نکرده و بیع یک امر امضایی است که حدود آن را عرف عقلا تعیین می‌کند.
۳. اختلاف نظر فقهای متقدم و متأخر در مسئله بیع حق، عمدتاً ناشی تفاوت در نگرش به عرف زمانه و توسعه مفهومی مال و معامله است.
۴. در نظام حقوقی، با استناد به اصل صحت قراردادها، عدم منع صریح قانونی و به‌ویژه

با توجه به اصل ۱۶۷ قانون اساسی که مرجعیت منابع معتبر فقهی را در موارد سکوت یا اجمال قانون مقرر می‌دارد، باید به دیدگاه فقهای معاصر - به‌ویژه امام خمینی که بیع را «تبدیل اضافات» و شامل حقوق می‌دانند - تمسک جست.

پیشنهاده: به‌منظور رفع ابهام و هماهنگی با نیازهای جامعه و رویه قضایی، اصلاح ماده ۳۳۸ قانون مدنی و جایگزینی واژه «عین» با واژه فراگیرتر «مال» (به این شرح: «بیع عبارت است از تملیک مال به‌عوض معلوم») به قانون‌گذار پیشنهاد می‌شود.

منابع

- آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۶ ق). حاشیه المکاسب. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۴۲۱ ق). کتاب البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امامی، سید حسن (۱۳۸۵). حقوق مدنی. تهران: انتشارات اسلامی.
- انصاری، سید مرتضی (۱۴۱۵ ق). المکاسب المحرمه. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- بروجردی عبده، محمد (۱۳۹۷). حقوق مدنی. تهران: مجد.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۸۳). ترمینولوژی حقوق. تهران: گنج دانش.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۸۸). حقوق اموال. تهران: گنج دانش.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۹۸). فرهنگ عناصر شناسی. تهران: گنج دانش.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۹۹). مجموعه محشی قانون مدنی. تهران: گنج دانش.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق). وسایل الشیعه. قم: مؤسسه آل‌البیت علیه‌السلام.
- خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۴ ق). مصباح الفقاهه. قم: دارالفقه الاسلامی.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۹۰). فرهنگ دهخدا. تهران: دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۴ ق). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دارالعلم.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۹ ق). مصادر الفقه اسلامی و منابعه. بیروت: دارالاضواء.

- الشریف، محمد مهدی، جعفری خسروآبادی (۱۳۹۴). چالش‌های نظری بیع حق (تأملی بر امکان وقوع حق به عنوان مبیع یا ثمن در بیع). مطالعات حقوقی، ۷(۲)، ۱-۲۶.
<https://doi.org/10.22099/jls.2015.3211>
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۰ ق). الروضة البهیه فی شرح اللمعة الدمشقیة (المحشی - کلاتر). قم: کتاب فروشی داوری.
- شهیدی، مهدی (۱۳۹۰). حقوق مدنی ۶. تهران: مجد.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵). تهذیب الاحکام فی شرح المقنعه للشیخ المفید. تهران: دار الکتب العلمیه.
- صادقی نشاط، امیر (۱۳۷۶). حمایت از حقوق پدیدآورندگان نرم افزار کامپیوتری. تهران: نشر سازمان برنامه و بودجه.
- طباطبائی قمی، سید تقی (۱۴۱۳ ق). عمدة المطالب فی التعليق علی المکاسب. قم: کتاب فروشی محلاتی.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان. ترجمه محمد باقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (بی تا). ترجمه تفسیر مجمع البیان. ترجمه حسین نوری همدانی، تهران: فراهانی.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالمعرفه.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۴ ق). تذکرة الفقها. قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام.
- فاضل لنکرانی، محمد جواد (۱۳۹۴/۷/۷). درس خارج فقه (دروس بیع / شرایط عوضین / جلسه ۸)، پایگاه اطلاع رسانی آیت الله لنکرانی.
<https://fazellankarani.com/persian/lessons/8657>
- فیومی، احمد بن محمد (بی تا). مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی. قم: منشورات دار الرضی.
- قاسم زاده، سید مرتضی، ره پیک، حسن و کیانی، عبدالله (۱۳۸۲). تفسیر قانون مدنی. تهران: سمت.

- قهاری، ابوالفضل، طالقان غفاری، مهدی و نعمتی، احسان (۱۴۰۰). بررسی فقهی حقوقی تعارض قوانین ناشی از تعهدات قراردادی و غیر قراردادی حق اختراع. مطالعات فقه اقتصادی، ۳(۵)، ۳۴۵-۳۶۱. <https://doi.org/10.22034/ejs.2022.333704.1192>
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۹۰). اموال و مالکیت. تهران: میزان.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۹۱). عقود معین. تهران: سهامی انتشار.
- گرجی، ابوالقاسم (۱۳۸۷). حقوق معنوی - مجموعه مقالات. تهران: سمت.
- گلپایگانی، سید محمد رضا (۱۳۹۹). بلغة الطالب فی تعلیق علی بیع المکاسب. قم: چاپخانه خیام.
- محقق حلّی، نجم الدین، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ ق). شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۵ ق). انوار الفقاهه - کتاب البیع. قم: منشورات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
- موسوی بجنوردی، سید محمد و مریم صباغی ندوشن (۱۳۹۳). شرط مالیت عوضین در صحت معاملات با رویکردی بر نظر امام خمینی^(س). پژوهشنامه متین، ۱۶(۶۵)، ۴۵-۶۶. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1393.16.65.3.6>
- موسوی بجنوردی، سید محمد، سید عباس حسینی نیک (۱۳۹۴). ماهیت ملک و مالکیت در اموال فکری با رویکردی به نظر امام خمینی^(س). پژوهشنامه متین، ۱۷(۶۷)، ۲۳-۴۸. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1394.17.67.2.6>
- میلانی، سید محمد و حسینی، هادی (۱۳۹۵). محاضرات فی الفقه الامامیه - کتاب البیع. مشهد: چاپ و نشر دانشگاه فردوسی.
- نجفی، محمدحسن (۱۴۱۸ ق). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- وزیری، مجید و یوسفی، مرتضی (۱۳۹۹). باز پژوهی مبانی فقهی بیع حقوق مالی در فقه مذاهب اسلامی. فقه مقارن، ۸(۱۵)، ۱۹۹-۲۲۴. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23221976.1399.8.15.8.1>

References

- Akhund Khorasani, M. K. (1986). *Hashiyat al-Makasib*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, Printing and Publications Organization. [In Arabic]
- Allamah Hilli, H. Y. (1993). *Tadhkirat al-Fuqaha*. Qom: Aal al-Bayt Foundation. [In Arabic]
- Alsharif, M. M. & Jafari Khosro Abadi, N. (2015). Theoretical challenges of sale of rights: A reflection on the possibility of right as consideration in sale. *Journal of Legal Studies*, 7(2), 1-26. <https://doi.org/10.22099/jls.2015.3211>
- Ansari, S. M. (1994). *Al-Makasib al-Muharramah*. Qom: World Congress in Commemoration of the Great Shaykh al-Ansari. [In Arabic]
- Boroujerdi Abdoh, M. (2017). *Civil Rights*. Tehran: Majd. [In Persian]
- Dehkhoda, Ali Akbar. (2011). *Dehkhoda Dictionary*. Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Emami, H. (2005). *Civil Right*. Tehran: Islamia Publications. [In Persian]
- Fayumi, A. (n.d.). *Misbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabir lil-Rafi*. Qom: Dar al-Radi Publications. [In Arabic]
- Fazel Lankarani, M. J. (2015). External Jurisprudence Course (Sales Lessons / Conditions of the Countervalue / Session 8). Ayatollah Lankarani's Information Base. <https://fazellankarani.com/persian/lessons/8657>
- Ghahari, A., Taleghan Ghaffari, M. & Nemati, E. (2022). Jurisprudential study of the conflict of laws arising from contractual and non-contractual obligations of patents. *Strategic Studies of Jurisprudence and Law*, 3(Special Issue), 345-361. <https://doi.org/10.22034/ejs.2022.333704.1192>
- Ghasemzadeh, S. M. Rahpeyk, H. & Kiani, A. (2003). *Interpretation of the Civil Code*. Tehran: SAMT. [In Persian]
- Golpaygani, M. (2020). *Belughat al-Talib fi al-Ta liq ala Bai al-Makasib*. Qom: Khayam Printing House. [In Arabic]
- Gorgi, A. (2008). *Moral Rights - Collection of Articles*. Tehran: SAMT. [In Persian]
- Hurr Amili, M. (1988). *Wasā'il al-Shi'a*. Qom: Aal al-Bayt (AS) Foundation. [In Arabic]
- Jafari Langroudi, M. J. (2009). *Property Law*. Tehran: Ganje danesh. [In Persian]

- Jafari Langroudi, M. J. (2004). *Legal Terminology*. Tehran: Ganje danesh. [In Persian]
- Jafari Langroudi, M. J. (2020). *Annotated Collection of the Civil Code*. Tehran: Ganje danesh. [In Persian]
- Jafari Langroudi, M. J. (2019). *Culture of Elementology*. Tehran: Ganje danesh. [In Persian]
- Katoozian, N. (2011). *Property and Ownership*. Tehran: Mizan. [In Persian]
- Katoozian, N. (2012). *Nominate Contracts*. Tehran: Sahamiye Intishar. [In Persian]
- Khomeini, S. R. (2000). *Kitab al-Bai*. Tehran: The Institute for compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Arabic]
- Khoei, S.A. (1993). *Misbah al-Fiqaha*. Qom: Dar al-Fiqh al-Islami- Makarem Shirazi, N. (1992). *Sample Interpretation (Tafsir Nemuneh)*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah. [In Persian]
- Makarem Shirazi, N. (2004). *Anwar al-Fiqaha - Kitab al-Bal*. Qom: Imam Ali bin Abi Talib School Publications. [In Arabic]
- Makarem Shirazi, N. (1992). *Sample Interpretation (Tafsir Nemuneh)*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah. [In Persian]
- Milani, S. M., & Hosseini, H. (2016). *Lectures in Imamite Jurisprudence - The Book of Sales*. Mashhad: Ferdowsi University Press and Publications. [In Arabic]
- Mousavi Bojnourdi, S. M. & Hosseini Neek, S. A. (2015). Nature of Property and Ownership of Intellectual Properties With Special Reference to Imam Khomeini's Viewpoints. *Matin Research Journal*, 17(67), 23-48.
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1394.17.67.2.6>
- Mousavi Bojnourdi, S. M. & Sabaghi Nadoshan, M. (2015). Condition of Possessory Value in Validity of Transactions with Special Reference to Imam Khomeini's Approach. *Matin Research Journal*, 16(65), 45-66.
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1393.16.65.3.6>
- Muhaqqiq Hilli, J. (1987). *Sharayi al-Islam fi Masa'il al-Halal wa al-Haram*. Qom: Ismailiyan Institute... [In Arabic]
- Najafi, M. H. (1997). *Jawahir al-Kalam fi Sharh Shara'i al-Islam*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Raghib I'fahani, H. (1993). *Mufradat Alfā' al-Qur'an*. Beirut: Dar al-'Ilm. [In Arabic]

-
- Sadeghi Neshat, A. (1997). *Protection of Computer Software Creators' Rights*. Tehran: Plan and Budget Organization Publications. [In Persian]
 - Shahidi, M. (2011). *Civil Law 6*. Tehran: Majd. [In Persian]
 - Shahid Thani, Z. (1989). *Al-Rawdah al-Bahiyyah fi Sharh al-Lum'ah al-Dimashqiyyah*. Qom: Davari Bookstore. [In Arabic]
 - Sobhani, J. (1998). *Masader al-Fiqh al-Islami wa Manabi'uh*. Beirut: Dar al-Adwa'. [In Arabic]
 - Tabari, M. (1991). *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Marefah. [In Arabic]
 - Tabrasi, F. (n.d). *Translation of Tafs'r Majma' al-Bay'n*. Translated by 'ossein Nuri Hamadan'. Tehran: Farahani. [In Arabic]
 - Tabatabaei, S. M. H. (1995). *Translation of Tafsir al-Mizan*. Translated by Mohammad Baqir Musavi. Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
 - Tabatabaei Qommi, S. T. (1992). *Umdat al-Matalib fi al-Taliq ala al-Makasib*. Qom: Mahallati Bookstore. [In Arabic]
 - Tusi, M. (1986). *Tahdhib al-Ahkam fi Sharh al-Muqni'ah li-Shaykh al-Mufid*. Tehran: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. [In Arabic]
 - Vaziri, M. & Yousefi, M. (2020). Reinvestigation of the Jurisprudential Bases of Selling Financial Rights in the Jurisprudence of Islamic Denominations. *Fiqhe Moqaran*, 8(15), 199-224. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23221976.1399.8.15.8.1>

Imam Khomeini's Wilāyah Studies Based on Mystical Ontology, Emphasizing the Ranks of Mystical Wilāyah in the Arc of Descent and Ascent of Existence

Hamid Hanaei Nejad¹ | Gholamreza Hossein Pour²

1. PhD (Islamic Mysticism and Imam Khomeini's Thought), Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran, and Instructor at the University of Qur'an and Etrat Teachings, Isfahan, Iran.
 2. Assistant Professor, Department of Islamic Mysticism and Imam Khomeini's Thought, , Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran.

Article Info	Abstract
Article type: Research article Article history: Received: July 03, 2023 Received in revised from: September 13, 2023 Accepted: September 19, 2023 Published online: July 21, 2025 Keywords: : Wilāyah (Guardianship), Imam Khomeini, Islamic mysticism ('Irfān), Mystical ontology, Arc of Descent (Qaws al-Nuzūl), Arc of Ascent (Qaws al-Šu'ūd)  •Corresponding author: h.hanaenejad1355@gmail.com	The present study examines the concept of mystical guardianship (Wilāyah) from the perspective of Imam Khomeini, focusing on its hierarchical stages in the arc of descent (qaws al-nuzūl) and the arc of ascent (qaws al-su'ūd). Conducted through a library-based method by studying Imam Khomeini's mystical works, this research justifies its necessity in explaining the ontological system of mystical guardianship with an emphasis on these two arcs, which have received less attention in contemporary studies. From Imam Khomeini's viewpoint, guardianship is a unified reality and the manifestation of the Greatest Name of "Allah," from which all beings benefit according to their existential capacity. This reality begins in the arc of descent from the Divine Essence, the Unseen of the Unseen (dhāt ghayb al-ghuyūb), and manifests through the Five Divine Presences (al-hadarāt al-khams): Ahadiyyah, Wahidiyyah, Arwāh, Mithal, and Kawn Jami', as well as stages such as the Most Holy Effu.
Cite this article: Hanaei Nejad, H. & Hossein Pour, Gh. (2025). Imam Khomeini's Wil'yah Studies Based on Mystical Ontology, Emphasizing the Ranks of Mystical Wil'yah in the Arc of Descent and Ascent of Existence. <i>Matin Research Journal</i>, 27 (107), 17-41. https://doi.org/10.22034/matin.2023.405137.2178  © The Author(s). Publisher: Research Institute of Imam Khomeini and Islamic. This is an open-access article distributed under the CC BY (license http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).	

Introduction

This article examines the concept of “Mystical Guardianship” (al-Wilāyah al-‘Irfāniyyah) from the perspective of Imam Khomeini (RA), focusing on the foundations of mystical ontology and analyzing the levels of Wilāyah within the two arcs of descent (Qaws al-Nuzūl - from the Divine Essence to creation) and ascent (Qaws al-Šu‘ūd - from creation to the Divine Essence). Imam Khomeini, as a distinguished mystic (‘Ārif), established his intellectual system based on mystical texts such as “Mišbāḥ al-Hidāyah” and “Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam.” The primary aim of this article is to elucidate the coherent system of Wilāyah within the framework of mystical ontology and to fill the existing research gap in contemporary studies.

Literature review

Previous studies have primarily focused on either the generalities of Imam Khomeini’s mystical thought or scattered concepts of Wilāyah. None has systematically analysed the levels of Wilāyah across the two arcs of descent and ascent. For example:

Tabāṭabā‘ī and Sharī‘atī (2012) focused on “Intuitive monotheism” (al-Tawḥīd al-Shuhūdī).

Gharawī and Maḥsinī (2015) examined “Ontological Guardianship” (al-Wilāyah al-Takwīniyyah) from a practical spiritual perspective.

Husayn Pūr (2020) analyzed the ontological foundations of the “Five Divine Presences” (al-Ḥaḍarāt al-Khams).

Kāzīm Khānī and Zafar Nawā‘ī (2020) emphasized the aspect of “Vicegerency of God” (al-Khilāfah al-Ilāhiyyah).

This article, with a novel approach, comprehensively outlines the structure of Wilāyah within the two arcs of descent and ascent.

Research method

This research employs a descriptive-analytical method, utilizing library resources and studying the mystical works of Imam Khomeini—especially Mišbāḥ al-Hidāyah and his commentaries on Fuṣūṣ al-Ḥikam. The objective is to deduce and explain the system of mystical Wilāyah, with emphasis on its levels in the arc of descent and ascent.

Research Findings

1. Foundations of Mystical Ontology

The Essence of the Unseen of the Unseen (Dhāt al-Ghayb al-Ghuyūb): The nameless and indescribable Divine Essence, beyond all qualification.

The Five Divine Presences (al-Ḥaḍarāt al-Khams): The five presences of being which represent the stages of the Divine Manifestation:

Oneness (Aḥadiyyah): The station of the Unseen and pure unity.

Unicity (Waḥidiyyah): The manifestation of the Divine Names and Attributes.

The Presence of Spirits (Ḥaḍrat al-Arwāḥ): The world of intellects and souls.

The Imaginal World (ʿĀlam al-Mithāl): The isthmus (Barzakh) between the unseen and manifest worlds.

The Comprehensive World (al-Kawn al-Jāmiʿ): The world of matter and the final manifestation.

2. Levels of Wilāyah in the Arc of Descent

Wilāyah, as the “Manifestation of the Greatest Name of Allah” (Zuhūr al-Ism al-Aʿzam Allāh), is manifested in the following stages:

The Most Holy Effusion (al-Fayḍ al-Aqdas): The first manifestation of the Essence in the station of Aḥadiyyah.

The Greatest Name of Allah (al-Ism al-Aʿzam Allāh): The complete manifestation of Divine Perfections.

The Fixed Entities (al-Aʿyān al-Thābitah): The archetypal realities of beings within the Divine Knowledge.

The Holy Effusion (al-Fayḍ al-Muqaddas): The manifestation of existence in the external worlds.

The Intellectual Reality (al-Haqīqah al-ʿAqliyyah): The first creation (the First Intellect), associated with the spirituality of the Prophet (PBUH) and the Ahl al-Bayt (AS).

Wilāyah in the Material World: The absolute guardianship of Amīr al-Muʾminīn Ali (AS) as the inner reality of universal vicegerency.

3. Levels of Wilāyah in the Arc of Ascent

The spiritual wayfarer (al-Sālik), by traversing the Four Mystical Journeys (al-Asfār al-Arbaʿah), attains the witnessing of the levels of Wilāyah:

First Journey: From creation towards the Divine (through the Holy Effusion) → Annihilation in Actions (Fanāʾ al-Afʿāl).

Second Journey: Within the Divine, traversing the Names and Attributes → Annihilation in Attributes and Essence (Fanāʾ al-Ṣifāt wa al-Dhāt).

Third Journey: From the Divine to the true creation (the Fixed Entities) → Attaining the station of Prophethood.

Fourth Journey: From the Fixed Entities to creation → Vicegerency and guidance of creation.

Additionally, the stages of Proximity through Supererogatory Acts (Qurb al-Nawāfil - annihilation of attributes) and Proximity through Obligatory Acts (Qurb al-Farāʾid - annihilation of essence) are introduced as stages of spiritual perfection.

Conclusion

Wilāyah is a single, unitary reality originating from the Greatest Name, “Allah,” and all existent beings benefit from it according to their existential capacity.

The Perfect Human (al-Insān al-Kāmil - the Muḥammadan and ʿAlid Reality) is the complete manifestation of Wilāyah and is identical with the Greatest Name.

The ascending journey of the wayfarer is only possible within the framework of the Divine Law (al-Sharī'ah) and under the guidance of the Divine Friends (Awliyā' Allāh).

The arc of descent deals with the gradual manifestation of Wilāyah from the Divine Essence to matter, while the arc of ascent pertains to the return of the wayfarer to the Divine Essence through practical spiritual wayfaring.

Imam Khomeini emphasizes the identity of the Perfect Human with the Greatest Name, not merely a representative relationship.

This research constitutes a novel step in the study of mystical Wilāyah, centered on the thought of Imam Khomeini, and demonstrates that Wilāyah is the axis of existence and the ultimate goal of humanity's journey towards perfection.

ولایت پژوهی امام خمینی (س) بر پایه هستی‌شناسی عرفانی با تأکید بر مراتب ولایت عرفانی در قوس نزول و صعود هستی

حمید حنائی نژاد^{۱*} | غلامرضا حسین پور^۲

۱. دکترای عرفان اسلامی و اندیشه امام خمینی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران و مدرس دانشگاه معارف قرآن و عترت اصفهان، اصفهان، ایران.
۲. استادیار گروه عرفان اسلامی و اندیشه امام خمینی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

چکیده	اطلاعات مقاله
مقاله حاضر به بررسی مفهوم ولایت عرفانی از منظر امام خمینی با تمرکز بر مراتب آن در قوس نزول و صعود می‌پردازد. این پژوهش که با روش کتابخانه‌ای و با مطالعه آثار عرفانی امام خمینی انجام شده، ضرورت خود را در تبیین نظام هستی‌شناسی عرفانی ولایت با تأکید بر این دو قوس می‌داند که در پژوهش‌های معاصر کمتر بدان پرداخته شده است. از نگاه امام خمینی، ولایت، حقیقتی واحد و ظهور اسم اعظم «الله» است که همه موجودات به میزان سعه وجودی خود از آن بهره‌مندند. این حقیقت در قوس نزول از ذات غیب‌الغیوب آغاز شده و در پنج حضرت (احدیت، واحدیت، ارواح، مثال و کون جامع) و مراحل چون فیض اقدس، اسم اعظم، اعیان ثابته و فیض مقدس تجلی می‌یابد. در قوس صعود، سالک با پیمودن اسفار اربعه عرفانی و گذر از مراتب فنا (فعلی، صفاتی و ذاتی) و قرب (نوافل و فرائض)، به شهود مراتب ولایت و وصول به مقام انسان کامل نائل می‌شود. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که از دیدگاه امام خمینی، انسان کامل (حقیقت محمدیه و علویه) مظهر تام ولایت و عینیت یافته با اسم اعظم است و سیر عرفانی در چارچوب شریعت و تحت هدایت اولیای الهی محقق می‌گردد.	نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخچه مقاله: تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۴/۱۲ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۶/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۶/۲۸ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۴/۳۰ کلیدواژه‌ها: ولایت، امام خمینی، عرفان اسلامی، هستی‌شناسی عرفانی، قوس نزول، قوس صعود.  * نویسنده مسئول: h.hanaenejad1355@gmail.com

استناد: حنائی نژاد، حمید و حسین پور، غلامرضا (۱۴۰۴). ولایت‌پژوهی امام خمینی (س) بر پایه هستی‌شناسی عرفانی با تأکید بر مراتب ولایت عرفانی در قوس نزول و صعود هستی، پژوهشنامه متین، ۲۷ (۱۰۷)، ۱۷-۴۱.

<https://doi.org/10.22034/matin.2023.405137.2178>



© نویسندگان

ناشر: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

مقدمه

امام خمینی مجتهدی توانا در علوم و معارف اسلامی خصوصاً علم عرفان نظری و صاحب آثاری فاخر در حوزه معرفتی عرفان اسلامی مانند رساله مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، سر الصلوة، آداب الصلوة و ... است. نظام ولایت پژوهی ایشان مبتنی بر درک صحیح از هستی‌شناسی با ذوق عرفانی و مبتنی بر نگاه خاص عارفان محقق در باب مسئله خداشناسی عرفانی است؛ لذا ابتدا به موضوع ذات غیب الغیوبی اشاره شده، سپس هستی‌شناسی عرفانی امام خمینی با لحاظ حضور ذات در مظاهر و حاضر بودن مظاهر نزد حق تعالی که عبارت از مراتب حضور و ظهور حضرت حق تعالی تحت عنوان عرفانی حضرات خمس است به ترتیب بیان و در انتها به مراتب ولایت در قوس نزول و صعود اشاره می‌شود.

۱. پیشینه پژوهش

مطالعه و تبیین نظام هستی‌شناسی عرفانی و مراتب ولایت از دیدگاه امام خمینی، موضوعی است که در سال‌های اخیر مورد توجه پژوهشگران حوزه عرفان اسلامی قرار گرفته است. با وجود این، پژوهش‌های پیشین عمدتاً به بررسی کلیات اندیشه عرفانی امام خمینی یا مفاهیم پراکنده ولایت پرداخته‌اند و کمتر پژوهشی به صورت نظام‌مند و با تمرکز بر ساختار مراتب ولایت در دو قوس نزول و صعود، بر پایه هستی‌شناسی عرفانی ایشان انجام شده است.

در ادامه، مهم‌ترین پژوهش‌های مرتبط با این موضوع به اختصار مرور می‌شوند: طباطبایی و شریعتی (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «توحید شهودی از منظر امام خمینی» به بررسی سیر و سلوک عرفانی و مراحل کشف و شهود از دیدگاه ایشان پرداخته‌اند. آن‌ها قوس نزول را با تجلی حق و کمال «جلا» و قوس صعود را با شهود سالک و کمال «استجلا» مرتبط دانسته‌اند. اگرچه این مقاله به هستی‌شناسی و مراحل تجلی اشاره دارد، اما تمرکز اصلی آن بر توحید شهودی است و نظام مراتب ولایت را در این دو قوس به صورت مبسوط تحلیل نکرده است.

غروی و محسنی (۱۳۹۴) در پژوهشی با عنوان «ولایت تکوینی انسان سالک در

قرآن با تأکید بر آرای امام خمینی»، به تبیین مفهوم عام ولایت و مراحل قرب نوافل و فرایض از منظر امام خمینی پرداخته‌اند. آن‌ها ولایت را حقیقتی عام دانسته که مختص فرد خاصی نیست و وصول به آن را از طریق عبودیت ممکن می‌شمارند. این تحقیق بیشتر بر جنبه عملی و سلوکی ولایت تأکید دارد و کمتر به مبانی هستی‌شناختی و تبیین مراتب نزولی آن پرداخته است.

حسین پور (۱۳۹۹) در مقاله‌ای با عنوان «نمود ذوق عرفانی امام خمینی در حضرات خمس»، به تحلیل نظام پنج حضرت از دیدگاه امام خمینی پرداخته و جایگاه هر حضرت را در مراتب ظهور توضیح داده است. این مقاله نقش مهمی در تبیین مبانی هستی‌شناختی اندیشه امام خمینی دارد و زمینه مناسبی برای فهم مراتب ولایت در قوس نزول فراهم می‌کند، اما خود موضوع ولایت و مراتب آن در قوس صعود، محور اصلی آن نبوده است.

کاظم خانی و ظفرنویسی (۱۳۹۹) در پژوهشی با عنوان «تجلی ولایت خلیفه‌الله از منظر عرفانی امام خمینی»، به بررسی مقامات انسان کامل به عنوان مظهر تام ولایت پرداخته‌اند. آن‌ها مصادیق انسان کامل را انبیا و اولیای الهی، به‌ویژه ائمه معصومین^(ع) دانسته‌اند. این تحقیق بر جنبه خلیفه‌اللهی ولایت و مصادیق آن متمرکز است؛ اما سیر نظام‌مند مراتب ولایت از غیب الغیوب تا عالم ماده و سپس بازگشت سالک را در قالب اسفار اربعه به صورت جامع پوشش نداده است.

با وجود ارزشمندی پژوهش‌های پیشین، خلأ اصلی در فقدان پژوهشی است که با رویکردی نظام‌مند، «هستی‌شناسی عرفانی امام خمینی» را به عنوان زیربنای قرار داده و به تبیین «ساختار مراتب ولایت» در هر دو حوزه «قوس نزول» (از ذات تا خلق) و «قوس صعود» (از خلق تا ذات) بپردازد. مقاله حاضر درصدد است تا با تمرکز بر آثار عرفانی امام خمینی، این نظام را به طور کامل ترسیم کرده و نشان دهد که چگونه حقیقت واحد ولایت در مراحل مختلف نزول تجلی می‌یابد و سپس سالک چگونه در مسیر صعود، با پیمودن اسفار اربعه و گذر از مراتب فنا و قرب، به شهود این مراتب و وصول به مقام انسان کامل نائل می‌گردد. این نگاه جامع و ساختاریافته به ولایت در دو قوس نزول و صعود، گامی نو در حوزه ولایت‌پژوهی عرفانی با محوریت اندیشه امام خمینی محسوب می‌شود.

۲. ضرورت و روش پژوهش

از برجسته‌ترین موضوعات عرفانی که در دوران گذشته تاکنون با اندیشه‌های عارفانه عارفان مسلمان آغاز شده و از زمان صدر المتألهین به بعد با رویکرد عرفانی و فلسفی پیوندی نسبتاً عمیق خورده؛ اندیشه ولایت عرفانی است. بررسی هستی‌شناسی عرفانی، متکی و ناظر بر متون دینی به عنوان مقدمه کلیدی در شناخت عرفانی از ولایت، در منظومه ولایت‌شناسی امام خمینی عنوان شده است. از جمله اهداف و ضرورت‌هایی که در این پژوهش عرفانی مورد توجه قرار گرفته، مطالعه و بررسی ولایت پژوهی امام خمینی با جستاری بر کتاب‌ها و خصوصاً آثار عرفانی ایشان برای استنباط و فهم ولایت عرفانی به عنوان حقیقتی مرتبط با مظاهر حق تعالی در قالب آشنایی با حضرات خمس و ظهور حق تعالی در دو قوس نزول و صعود ذیل معرفی مراتب ولایت در قوس نزول و صعود است که با وجود پژوهش‌های محققان معاصر تحت مقوله درآمدی بر ولایت‌شناسی امام خمینی، بر پایه هستی‌شناسی عرفانی با تأکید بر مراتب ولایت در قوس نزول و صعود بیان نشده است؛ لذا در راستای آشنا شدن اصطلاح ولایت در اندیشه امام خمینی لازم دیده شد تا با مطالعات به روش کتابخانه‌ای در زمینه ولایت‌شناسی امام خمینی باهدف تبیین ولایت در قوس نزول و صعود، به این مهم اشاره شود.

۳. معانی واژه ولایت

ولایت به فتحه واو مصدر و به کسره واو اسم است (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۲۰، ص ۳۱۰). ولایت به معنای یاری کردن و ولایت در معنای سرپرستی به کاررفته، همچنین نقل شده ولایت و ولایت، حقیقتش همان سرپرستی است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۴۸۹)؛ اما برخی ولایت را با فتحه و کسره واو به معنای یاری کردن می‌دانند (مصطفوی ۱۴۳۰، ج ۱۳، ص ۲۲۴). ابن اثیر معنای اصلی ولایت را مقید به سه قید کرده که معنای ولایت در صورت اجتماع این قیود محقق می‌گردد، این قیود عبارتند از: تدبیر، قدرت بر اعمال تدبیر و فعلیت آن (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۲۲۷). ولایت با استعمال فتحه واو به معنای بیعت کردن است (فراهدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۳۶۵). ولایت با استعمال کسره واو در نزد برخی از اهالی لغت به معنای سلطنت و امارت است (ابن درید، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۲۴۶؛ جوهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۲۵۳۰؛

ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۵، ص ۳۲۳؛ حمیری، ۱۴۲۰، ج ۱۱، ص ۷۲۸۵؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۲۲۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۴۰۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۲۰، ص ۳۱۰. طریحی معتقد است هر دو لغت ولایت (با فتحه و کسره واو) به معنای دولت، سلطنت و امارت است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۵۵). فراء نیز ولایت با فتحه واو را در آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الَّذِينَ آوَوْا وَ نَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يَهَاجِرُوا» (انفال: ۷۲) برخلاف معنی غالب آن که یاری کردن است، به معنی ارث و میراث دانسته است (فراء، ۱۹۸۰، ج ۱، صص ۴۱۹-۴۱۸)؛ اما با وجود این معانی برای ولایت با توجه به این که ریشه واژه ولایت، الولی^۱ و ام المعانی آن قرب است؛ لذا بازگشت معانی ولایت مانند یاری کردن، سرپرستی، تدبیر، بیعت کردن، سلطنت و میراث نیز به قرب بازگشته و این معانی نیز حمل بر لوازم معنایی قرب می‌شوند.

۴. سیر ولایت پژوهی از منظر عرفانی

از منظر عرفانی ولایت به دو قسم عامه و خاصه تقسیم شده و کسانی که به خدا ایمان دارند و عمل صالح انجام می‌دهند و پیامبران را تأیید می‌نمایند دارای ولایت عامه بوده، ولی برگزیدگان خدا ولایت خاصه دارند (ترمذی، ۱۴۲۲، ص ۱۱۲). البته هجویری برخلاف ترمذی از سیر در اسما سخن نگفته؛ اما مانند سایر عرفا ولایت تکوینی را همان تصرف‌های تکوینی اولیای الهی می‌داند (رحیمی، ۱۳۹۳، ص ۸۶). کمال ولایت نیز از نظر بقلی شیرازی رهایی از آفات نفس و رسیدن به امنیت است و ولایت عارف اتصاف به خلق حق است (روزبهان بقلی، ۱۴۲۶، ص ۹۳).

ولایت از نظر محی‌الدین نیز محیط عامه و دایره کبرا بوده و هرکسی را که خدا اراده می‌کند به عنوان ولی انتخاب می‌کند، وی معتقد است که نبوت و رسالت نیز از احکام ولایت هستند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۵۶). وی ولایت را مانند فلکی می‌داند که بر تمام

۱. برای واژه الولی چهار معنا ذکر شده: قرب، باران بهاری که در ربیع الأول می‌بارد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۴۹۳) بارانی که بعد از باران می‌آید (معروف به باران وسمی) و قرار گرفتن یک شیء در کنار شیئی دیگر به گونه‌ای که فاصله‌ای بین آن دو نباشد (فیومی، ۱۴۱۴، ص ۶۷۲؛ مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۱۳، ص ۲۲۴) در نهایت تمام معانی مذکور به معنای اول (قرب) حمل می‌شوند.

هستی احاطه دارد و نبوت و رسالت را احاطه کرده و تا عالم باقی است، ولایت نیز باقی است. همچنین حق تعالی به اسم نبی و رسول نامیده نشده؛ اما به اسم ولی نامیده شده و این اسم بر بندگان خدا جاری است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، صص. ۱۳۵-۱۳۴).

نسفی نیز در باب ولایت شناسی سخنان بسیاری دارد، وی معتقد است که ولایت دو معنی نزدیکی و محبت داشته که اشاره به مقام قرب و دوستی می کند، ولی ابتدا مقام قرب تحقق یافته و چون محبت بی قرب امکان ندارد؛ لذا مقام محبت بعد از آن است و چون قرب همان معرفت است، پس اگر معرفت کسی بیشتر شود چون قرب او زیاد است در این صورت محبتش نیز زیادتر است (نسفی، ۱۳۸۶، ص. ۷۹).

خلاصه اینکه ولایت عبارت از تصرف در خلق، بعد از فنای اولیا در حق و بقای آنها به او بوده و چیزی جز باطن نبوت نیست که ظاهر نبوت خبر دادن و باطن آن تصرف در نفوس به سبب اجرای احکام و یژه آنهاست و چون نبوت از جهت انبیا ختم شده و پیامبری بعد از رسول الله (ص) نیست، ولایت که عبارت از تصرف در نفوس تا ابد است باقی می ماند (آملی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص. ۲۷۵). بعضی متأخرین معتقدند که ولایت از اوصاف ذاتی حق به شمار رفته و آیه «وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ» (شوری: ۲۸) نیز به این موضوع اشاره دارد، ولایت صفتی عام و شامل همه ماسوی الله است و چون ولایت از الوهیت مخفی تر است، پس ولایت باطن الوهیت است و الوهیت باطن حقیقت محمدیه و ولایت باطن حقیقت محمدیه است و حقیقت محمدیه صورت ولایت و الوهیت است و ظاهر عین باطن و باطن عین ظاهر است، نتیجه اینکه حقیقت محمدیه همان ولایت مطلقه الهی است که به اوصاف کمال و جمال حضرت حق ظاهر گشته است (قمشه ای، ۱۳۷۸، صص. ۱۱۸-۱۱۷).

۵. ولایت عرفانی از منظر امام خمینی

ولایت از نظر امام خمینی ظهور الوهیت است و موجودات به لحاظ اینکه از سنخ وجودند، درواقع از حقیقت الوهیت و ظهور آن یعنی ولایت بهره مند هستند (امام خمینی، ۱۳۷۰، ص. ۱۴۱). ایشان در مصباح الهدایه اولین تجلی فیض اقدس را که اسم الله است حقیقت ولایت می داند (امام خمینی، ۱۳۹۵، ص. ۷۲). با توجه به نظام عرفانی امام خمینی، فیض اقدس دارای دو تجلی است و اولین تجلی فیض اقدس از نظر ایشان اسم الله و حقیقت ولایت است که

این حقیقت با توجه به جایگاه غیبی آن به هیچ عنوان هیئت روحانی ندارد؛ اما با توجه به جایگاه ظهورش به شکل کره‌هایی هستند که برخی بر برخی دیگر احاطه دارند (امام خمینی، ۱۳۹۵، ص. ۷۲). از میان معانی ولایت بیشتر به دو معنای ویژه آن که تصرف و دیگری قرب است اشاره شده (امام خمینی، ۱۳۹۵، ص. ۲۲). به این صورت که ولی انسان نابالغ مطابق مصلحت در امورش تصرف می‌کند و ولی یک کشور نیز بر اساس مصلحت آن کشور تصرف می‌کند (امام خمینی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص. ۳۳۲)؛ اما معنای دوم یعنی قرب، بیشتر در خصوص ولایت عرفانی استعمال شده و مورد توجه این پژوهش است، به عنوان نمونه می‌توان گفت که ولایت فیض اقدس و تجلیات آن، حقایقی نزدیک به حق هستند و حقیقت ولایت، ظهور الوهیت و اصل وجود و کمال آن بوده و هر موجودی که بهره‌ای از وجود دارد، از حقیقت ولایت نیز بهره برده است، شاه‌آبادی شهادت به ولایت را منطوقی در شهادت به رسالت دانسته؛ اما شاگرد وی علاوه بر آن معتقد است که در شهادت به الوهیت شهادت به رسالت و ولایت منطوقی و در شهادت به رسالت شهادت به الوهیت و ولایت نیز وجود دارد، چنانچه در شهادت به ولایت شهادت به الوهیت و رسالت نیز موجود است (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۰، ص. ۱۴۱). در این دیدگاه می‌توان ادعا نمود که همه موجودات عالم به دلیل اینکه از نعمت وجود الهی استفاده کرده‌اند؛ لذا از ولایت نیز متنعم هستند و در نهایت ولایت تنها وجود یک نسبت میان خداوند و موجودات نیست؛ زیرا نظام عرفانی ایشان مبتنی بر شناخت حضرات خمس و عوالم آن‌هاست که ظهور حقیقت اسم الله و الوهیت حق تعالی به نام ولایت حق و مراتب ولایت با مفهوم ویژه قرب است.

۶. ذات غیب الغیوبی از نظر امام خمینی

قبل از شرح هستی‌شناسی عرفانی و مراتب ولایت (ظهور وجود)، ابتدا اشاره‌ای به ذات غیب الغیوبی^۱ و سپس جلوه‌های آن (ذات به لحاظ اعتبارات) می‌شود. از نظر امام خمینی ذات

۱. «اعتبار ذات من حیث هی که به حسب این اعتبار ذات مجهول مطلق و هیچ اسم و رسمی از برای او نیست و دست آمال عرفا و آرزوی اصحاب قلوب و اولیا از آن کوتاه است؛ و گاهی از آن در لسان ارباب معرفت به «عقای مغرب» تعبیر شده... و گاهی تعبیر به «عماء» یا «عمی» شده... و گاهی تعبیر به «غیب الغیوب» و «غیب مطلق» و غیر اینها شده است» (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۶۲۴).

غیب الغیوبی لا اسم ولا رسم بوده و با موجودات تباین کلی دارد، مراد از تباین بالذات تباین بین حق و موجودات در مقام ذات آن‌هاست (امام خمینی، ۱۳۹۵، ص. ۴۵). ذات غیب الغیوبی همان کنز مخفی (مقام غیب احدیت و هویت مطلقه) است و از نظر امام خمینی پنهان بوده و معروف کسی نیست (امام خمینی، ۱۳۹۱، ص. ۱۶۷). امام نیز از ذات غیب الغیوبی خداوند به هویت غیبی احدی، عنقای مغرب، پنهان در غیب هویت و حقیقت مخفی تحت سرپرده‌های نوری و حجاب‌های ظلمانی (کنز مخفی) یاد کرده‌اند.

۷. حضرات خمس عرفانی از نظر امام خمینی

۷-۱. حضرت اول

امام خمینی برخلاف قیصری^۱ که واحدیت را اولین حضرت دانسته، نظر وی را موافق با ذوق عرفانی عارفان دیگر^۲ ندانسته؛ بلکه احدیت را اولین حضرت حق محسوب نموده است (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۴۰۶، ص. ۳۲). عالم این حضرت، سر وجودی هر موجود و دارای یک رابطه غیبی با حضرت احدیت است که کسی از این رابطه پنهان اطلاع ندارد که در غیب حق بوده و حاصل ارتباط بین اسمای مستأثره و مظاهر مستأثره است و این سر وجودی اعم از سر وجودی علمی اسمایی و عینی وجودی است (امام خمینی، ۱۴۰۶، ص. ۳۲). هر موجودی، بنا به سعه وجودی خود به نحو مستقیم، با حضرت احدیت مرتبط است (خمینی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص. ۱۱۸). قابل ذکر است که هرگاه سخن از غیب به طور مطلق به میان آمده منظور امام خمینی حقیقت وجودی است که اسم، رسم و اشاره ندارد؛ ولی اگر غیب احدی مطرح شود مراد ایشان حضرت احدیت است (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۴۰۶، صص. ۲۵-۲۴).

۱. قیصری بر این عقیده است که اولین حضرت الهی غیب مطلق است که عالم اعیان ثابته عالم آن حضرت است (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۹۰).

۲. عارفانی مانند جامی و فرغانی تعین اول (احدیت) را حضرت اول می‌دانند (جامی، ۱۳۷۰، صص. ۳۱-۳۰؛ فرغانی، ۱۳۷۹، صص. ۱۴۴-۱۴۳).

۲-۷. حضرت دوم

دومین حضرت شهادت مطلق و عالم آن اعیان در حضرت علمی و عینی است (امام خمینی، ۱۴۰۶، ص. ۳۲). در مورد دومین حضرت در ذوق عرفانی امام خمینی دو صورت وجود دارد: یا شهادت مطلق در مقابل غیب مطلق (احدیت اسمای ذاتی) است (که در تقسیمات ایشان در قالب حضرت اول وجود دارد)، در این فرض منظور از شهادت مطلق همان حضرت واحدیت است، یا شهادت مطلق در مقابل غیب مطلق (ذات غیب الغیوبی) است؛ لذا منظور از شهادت مطلق احدیت و واحدیت است؛ ولی به دلیل اینکه احدیت به عنوان قسم اول ذکر شده، پس منظور از شهادت مطلق منحصر در واحدیت می‌شود و دومین فرض تقابل شهادت مطلق نمی‌تواند مورد پذیرش واقع شود. واحدیت به عنوان دومین تجلی وجود پس از احدیت معرفی شده؛ لذا شهادت مطلق، تجلی دوم به احدیت جمع تمامی حقائق اسما و صفات و مقام اسم الله اعظم که رب انسان کامل و تجلی علمی که تمام کثرات را به صورت اسمائی در خود داشته همان مقام واحدیت است. از نظر امام خمینی اسما در حضرت واحدیت مفاتیح غیبی هستند (امام خمینی، ۱۴۰۶، ص. ۲۴).

۳-۷. حضرت سوم

سومین حضرت، غیب مضاف و نزدیک به غیب مطلق، وجهه غیبی اسما یا حضرت ارواح است که عالم آن وجهه غیبی اعیان یا عقول و نفوس است (امام خمینی، ۱۴۰۶، صص. ۳۲-۳۳). در واقع امام خمینی مظهریت عالم ارواح را برای اسم ظاهر و باطن دو قسم دانسته که یکی نزدیک‌تر به غیب و دیگری نزدیک‌تر به شهادت است، یعنی برخی موجودات عالم ارواح (عقول) به غیب نزدیک‌تر و برخی دیگر از موجودات عالم ارواح (نفوس)، به شهادت نزدیک‌ترند (ر. ک. به: خمینی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص. ۵۲۲).

۴-۷. حضرت چهارم

حضرت چهارم نزدیک به شهادت است و عالم آن، عالم ملکوت اسفل است (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۴۰۶، ص. ۳۳). این حضرت چهره ظاهر اسمایی و عالم آن نیز ملکوت اسفل است؛ زیرا نسبت به عالم ملک یا ناسوت، غیب است و به حضرت شهادت مطلق نزدیک است (خمینی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص. ۵۲۲). به نظر می‌رسد با توجه به اینکه امام خمینی نام سومین

حضرت را غیب مضاف نهاد شاید بهتر بود برای عدم تکرار این اسم (غیب مضاف) و اطلاق مکرر آن به حضرت چهارم، اسم حضرت چهارم را با توجه به اینکه به شهادت مطلق نزدیک‌تر است، شهادت مضاف انتخاب می‌کرد. به هر حال مشاهده تصاویر غیبی در این حضرت با جدا شدن نفس از طبیعت و بازگشت او به عالم غیب، گاهی در خواب که روح از توجه به امور جسمانی در حال استراحت است رخ داده و سالک حقایق غیبی را مشاهده می‌کند، آنگاه واقعیت مشاهده شده بر حسب عادات نفس نمایان می‌گردد که نیاز به تعبیر دارد و گاهی مشاهدات مثالی در بیداری است؛ اما انبیا حقایق را بر حسب اختیار خود بازنمایی کرده و از عالم مثال، آن‌ها را برای رهایی زندانیان عالم ملک به پایین می‌آورند، پس فرشتگان در عالم مثال و ملک انبیا با توجه به درجه و قوت روحانیت آن‌ها نازل می‌شوند، البته این مطلب به نظر امام خمینی منافاتی با ضعف بدنی انبیا در هنگام نزول فرشته ندارد؛ زیرا قوه روحانیت آن‌ها جنبه‌ای ولایی از ناحیه الهی است (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۴۰۶، صص. ۳۷-۳۶).

۵-۷. حضرت پنجم

پنجمین حضرت احدیت جمع اسمای غیبی و شهادتی و عالم آن نیز کون جامع است (امام خمینی، ۱۴۰۶، ص. ۳۳). هر موجودی یک جهت ربوبی دارد که حضور حضرت ربوبی در آن موجود است و مظاهر در ظهور ربوبیت متفاوت هستند به عنوان نمونه مظهري ربوبیتی مقیده را ظاهر نموده و مظهر اتم احمدی به عنوان مظهري دیگر، علاوه بر آنکه ربوبیتی مطلقه را ظاهر کرده و صاحب خلافت کلیه الهیه ازلی و ابدی شده، تمام دایره خلافت و ولایت از مظاهر خلافت کبرای مظهر احمدی هستند (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۴۰۶، ص. ۴۰-۳۸). امام خمینی انسان کامل را آینه شهود حضرت حق می‌داند، انسان کامل همچنان که حق ناست، آینه شهود تمام عالم هستی نیز به شمار رفته (امام خمینی، ۱۴۰۶، صص. ۵۹-۶۰) و فیوضات عالم بالا را حفظ کرده و به عوالم پایین فیض می‌رساند، پیغمبر از دید امام خمینی جامع الکلم و کاملترین موجود بین موجودات ممکنه است (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص. ۳۵۴). ظاهراً در نظر امام اسم اعظم با انسان کامل

رابطه عینیت داشته و با نظر دیگر عرفا که قائل به نسبت مظهریت هستند اختلاف دارد. اسم اعظم و انسان کامل از نظر ایشان دارای احدیت جمع تعینات است (امام خمینی، ۱۴۰۶، ص. ۳۱).

۸. مراتب ولایت عرفانی در قوس نزول

۸-۱. فیض اقدس

امام خمینی نخستین خلافت را برای ذات غیب‌الغیوبی متعلق به فیض اقدس دانسته است و خلافت فیض اقدس را رب ولایت علوی می‌داند که این ولایت نیز با حقیقت خلافت محمدیه در نشئه عقول و مادون از عقول متحد است به عبارت دیگر، فیض اقدس از مقام احدیت سرچشمه گرفته و موجب ایجاد اعیان ثابت می‌شود (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۹۱، ص. ۱۶۶). از دیدگاه امام راحل تجلیات فیض اقدس شامل ظهور اسم اعظم الله در حضرت واحدیت و ظهور اعیان ثابت به الوهیت در حضرت علمی است، همچنین فیض اقدس بدون واسطه در حضرت اعیان ثابت تجلی نکرده بلکه واسطه آن اسم الله است و مفاتیح غیب نیز در این مرتبه وجود دارند (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۹۵، ص. ۶۹).

۸-۲. اسم اعظم الله و اسما

اسما نشانه‌های حق تعالی بوده و الفاظی که به صفتی از صفات حق تعالی اشاره می‌شود، مانند علیم و قادر که بیان‌کننده علم و قدرت حق تعالی است در حقیقت اسم الاسم است؛ و اسم موجودی است که این صفت را دارا بوده و لفظ آن را حکایت می‌کند. با توجه به توضیح بالا اسم اعظم عبارت از آن علامتی است که نشان‌دهنده تمام کمالات حق تعالی و موجودی است که دارای کمالات حق تعالی است؛ اما به دلیل ممکن‌الوجود بودنش کمال را با نقض امکانی داراست. اسم اعظم مظهر کامل خداوند است. باید توجه داشت در زبان اهل عرفان گاهی برتری اسم اعظم نسبی و زمانی برترین اسم است که از آن به اسم اعظم الله تعبیر می‌شود (امام خمینی، ۱۳۹۱، صص. ۱۵۵-۱۵۶).

۸-۳. اعیان ثابت و عین ثابت انسان کامل

اعیان ثابت ظهور اسمای الهی و تحقق علمی اشیا در واحدیت و به اعتبار دیگری

ارواح اعیان خارجی است (امام خمینی، ۱۳۹۱، ص. ۱۵۶). عارفان در مورد اعیان ثابت معتقدند که هر يك از اسمای الهی در واحدیت صورتی تابع تجلی به فیض اقدس در حضرت علمی دارد که به واسطه حب ذاتی و طلب مفاتیح غیب به آن صورت عین ثابت می گویند، فیض اقدس با تجلی خودش اعیان ثابت را محقق می کند (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۶۳۴). امام در این مقام در تعلیقه‌ای مختصر به تعریف قیصری در مورد اعیان ثابت که گفته «الماهیات وجودات خاصة علمية» ایراد گرفته است (امام خمینی، ۱۳۷۶، مقدمه، صص. ۴۵-۴۴). همچنین معتقدند که اعیان ثابت در حضرت علمی وجود نداشته و تحقق آن‌ها فقط ثبوتی است (امام خمینی، ۱۳۷۶، ص. ۵۱). ایشان اعیان ثابت را تشبیه به انوار ضعیف نموده که تحت حیطه ظهور نور حق، ظهوری برای آن نیست (امام خمینی، ۱۳۷۶، مقدمه، ص. ۴۵) و عین ثابت انسان کامل را مظهر اسم الله اعظم می دانند که اعیان ثابت سایر موجودات در سایه آن در واحدیت و عالم اعیان ثابت محقق شده و لوازم این اعیان ثابت نیز در عالم خارج از علم، تحقق خارجی یافته است. پس اعیان دایره وجود مظهر عین انسان کامل در عالم اعیان است و جمیع موجودات مظاهر جمال و جلال او در عالم ظهور هستند. از این جهت، هر نقص که در عالم واقع شود و هر ذنبی که از مظاهر بروز کند، چه ذنوب تکوینی یا تشریعی باشد، به حکم ظاهر و مظهر به ظاهر منسوب است حقیقتاً و بی شائبه مجاز (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۳۳۹-۳۳۸).

امام سپس ذیل قول خداوند که فرموده: «إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا. لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ» (فتح: ۲-۱) با استناد به حدیثی از نبی گرامی، آیات مبارکه سورة فتح را با مشرب عرفانی خویش مورد دقت قرار می دهند.

در حدیث مذکور نقل شده که اگر رسول اکرم^(ص) به منزله ساقه درختی در نظر گرفته شوند، ائمه هدی علیهم السلام به منزله شاخه های آن درخت و شیعیان به منزله برگ های آن درخت هستند^۱، در ادامه امام معتقدند زینت و زیبایی شجرة طيبة ولایت، شیعیان هستند و

۱. «سألت أبا جعفر^(ع) عن قول الله عزوجل: «كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَ فَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا» قال: أما الشجرة فرسول الله^(ص) و فرعها علي^(ع) و غصن الشجرة فاطمة بنت رسول الله^(ص) و

هر يك از مظاهر كه نقصانی یابد، در این درخت طیبه نیز نقصان ظاهر می‌گردد؛ و حق تعالی به رحمت و غفرانش رحمت بر نبی اکرم فرموده، می‌فرماید آنچه گناه است از پیشینیان و آنچه پس از این گناهی واقع شود، تحت مغفرت تامه واقع می‌گردد^۱.

۴-۸. فیض مقدس

فیض مقدس یا مشیت مطلقه از سویی در تمام مراتب مادونش تصرف کرده و از سوی دیگر نیز به حضرت حق قرب دارد، در شرح مقام ولایت فیض مقدس گفته شده آن فیضی است که از مقام واحدیت سرچشمه گرفته و موجب تحقق اعیان در عالم خارج از صقع ربوبی می‌شود (ر. ک. به: امام خمینی ۱۳۹۱، ص. ۱۶۶). همچنین آشتیانی معتقد است که امام فیض مقدس را نفس امر و عین ظهور حق می‌داند و جهت غیریت لازمه علیت را از آن نفی کرده است (امام خمینی، ۱۳۷۶، ص. ۱۳۳). نظر امام در مورد مشیت مطلقه همان روحانیت روح رسول‌الله^(ص) و علی بن ابی‌طالب^(ع) است (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۶، ص. ۶۱).

۵-۸. حقیقت عقلی

حقیقت عقلی یا عالم عقلی که از نشئات غیبی عالم عینی است (ر. ک. به: امام خمینی ۱۳۷۶: ۷۸). از سویی در تمام مراتب ملکوت و ملک تصرف کرده و از سوی دیگر قرب به حق دارد و اولین تعین و نزدیک‌ترین مخلوق به فیض مقدس و دارای خصوصیات آن است و از جهت مقدم بودن بر تعینات دیگر فیض مقدس، تقدم دهی دارد، هرچند تقدم خود فیض مقدس بر تعیناتش، از سنخ تقدم حقانی^۲ است، همچنین امام خمینی از حقیقت عقلی یا عقل اول به اولین مقام خلقی پیامبر و اهل بیت به تعین روحانیت تعبیر نموده و مراد از روحانیت همان مقام روحانی آن بزرگواران یعنی مشیت مطلقه یا فیض مقدس است (ر. ک.).

ثمرها أولادها^۱ و ورقها شیعتنا ...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۴، ص. ۱۳۸).

۱. اشاره به آیات: «لِيُعْزِزَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ وَ يُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَ يَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا وَ يُثْضَرِّكَ اللَّهُ نَصْرًا عَزِيزًا»؛ تا خداوند از گناه گذشته و آینده تو درگذرد و نعمت خود را بر تو تمام گرداند و تو را به راهی راست هدایت کند و تو را به نصرتی ارجمند یاری نماید (فتح: ۳-۲).

۲. این سنخ از تقدم را صدرالمتألهین اضافه کرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، صص. ۲۵۸-۲۵۷).

به: امام خمینی، ۱۳۷۶، صص. ۵۹-۶۱). یکی دیگر از خصوصیات حقیقت عقلی این است که برای پرستش بندگان از ناحیه خدا در همه مخلوقات عوالم مادون خود نفوذ کرده بلکه آنها را ظاهر و در حد ظرفیت به عالم اسرار هدایت نموده است؛ لذا اگر این حقیقت عقلی وجود نداشت حق تعالی مورد پرستش واقع نمی گردید (امام خمینی، ۱۳۷۶، ص. ۷۰).

۸-۶. ولایت در عالم ماده

امام خمینی در انتهای بحث مراتب ولایت در قوس نزول، ولایت مطلقه امیرالمؤمنین را به عنوان باطن خلافت کلیه مطرح کرده و با استناد به قول ایشان که فرموده: «كنت مع الأنبياء باطناً و مع رسول الله ظاهراً»^۱، همراهی امیرالمؤمنین را با جمیع انبیای الهی از ثمرات ولایت شمرده و بر این اعتقاد است که امیرالمؤمنین با ولایت مطلقه و معیت قیومی که ظل معیت قیومی حق است همراه اشیا بوده و در اشیا حضور و سریان داشته و در انتها تخصیص انبا را در روایت مذکور حمل بر افضلیت ولایت انبیا بر غیر ایشان کرده است (امام خمینی، ۱۳۷۶، صص. ۸۴-۸۳).

۹. مراتب ولایت عرفانی در قوس صعود

۹-۱. ولایت بر اساس اسفار اربعة عرفانی از نظر امام خمینی

۹-۱-۱. سفر اول

سالک چون در عالم دنیا قرار دارد و در حجاب های طبیعت و نفس گرفتار است، وقتی شروع به سیر می کند، آغاز سفرش از خلق شروع شده و از حجاب های خلقی می گذرد تا آنکه حق بر او جلوه کرده و فعل حق را مشاهده و افعال را در فعل حق مستهلک می بیند

۱. منبع این حدیث در کتب روایی پیدا نشد؛ اما نویسنده کتاب قدسیات گفته در مورد روایت «إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ عَلَيْنَا مَعَ الْأَنْبِيَاءِ بَاطِناً وَ بَعَثَهُ مَعَكَ»، عالمان سنی چنین گفته اند که جبرئیل به پیامبر (ص) فرمود: خداوند علی را در باطن همه پیامبران همراه نمود؛ ولی همراهی علی با تو آشکار گردید (جزایری، ۱۴۰۱، ص. ۹۱) و روایت «كنت مع الأنبياء سراً و معي جهراً» را در کتاب مظهر العجائب و مظهر الاسرار یافتیم هرچند در کتاب های روایی ندیدیم؛ اما در مجموع هر سه روایت از مضمون واحدی حکایت می کنند (عطار نیشابوری، ۱۳۳۳، ص. ۱۶۲).

و حق به وجود افعالی بر وی ظاهر و او حقانی شده و در این مرتبه برای سالک فنای افعال در فعل حق محقق گردیده و انتهای این سفر با سفر دوم آغاز می‌گردد (امام خمینی، ۱۳۹۱، ص. ۱۵۴). سفر اول از خلق به حق مقید (فیض مقدس) و کشف وجه حق محقق می‌شود، در انتهای این سفر سالک تمامی خلق را ظهور حق و آیات او می‌بیند (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۶، ص. ۸۸).

۲-۱-۹. سفر دوم

سفر دوم سالک در حق و از مرتبه فعل حق به مراتب دیگر که سیر در اسما و صفات حق است با عبور از اسما و صفات به فنای اسما و صفات در ذات حق رسیده و به حق مطلق (احدیت جمع) وصول پیدا می‌کند و از فعل، صفت و ذات خویش فانی می‌شود (امام خمینی، ۱۳۹۱، ص. ۱۵۴). به عبارتی دیگر، سفر دوم سفر از حق مقید (فیض مقدس) به سوی حق مطلق (احدیت جمع) است که در این مرحله سالک اصلاً اشیاء را نمی‌بیند، اگر در این سفر چیزی از منیت سالک در او باقی مانده باشد، شیطان او که در سینه‌اش جای دارد به ربوبیت برایش ظهور می‌کند و در این حالت شطح از او سر می‌زند، شطحیات از نگاه عرفانی امام ناشی از نقصان سالک و سلوک است، لذا سالک ناچار است استادی که او را به راه‌های اهل سلوک هدایت می‌کند داشته باشد (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۶، ص. ۸۸).

۳-۱-۹. سفر سوم

سفر سوم سالک نیز سیری حقانی بوده که آغاز آن از حق مطلق (احدیت جمع) به سوی خلق حقی به حق (اعیان ثابته) است که حقیقت موجودات و سیر آن‌ها بر سالک آشکار می‌گردد. در این سفر سالک به مرتبه‌ای از نبوت می‌رسد؛ زیرا حقیقت نبوت خبردار شدن از اسما و صفات و افعال حق است (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۹۱، صص. ۱۵۵-۱۵۴). سفر سوم در ذوق عرفانی امام خمینی از حق مطلق آغاز شده و به خلق حقی با حق می‌رسد، در این مرحله حقایق اشیا و کمالاتشان و کیفیت ارتقای آن‌ها به مقام اول و وصولشان به وطن اصلی بر او آشکار می‌شود و البته وی در این سفر پیامبر صاحب شریعت نخواهد بود چرا که هنوز در موطن عینی به سوی خلق بازنگشته است (امام خمینی، ۱۳۷۶، صص. ۸۹-۸۸).

۹-۱-۴. سفر چهارم

سالک در آخرین سفرش که سفر چهارم اوست، با وجود حقانی از اعیان ثابت به اعیان خارجی حرکت کرده و در این صورت به سود و زیان مخلوقات و چگونگی کمال آن‌ها به‌سوی وطن اصلی معرفت پیدا کرده و از احکام ظاهری و باطنی و از اسما، صفات و ذات حق خبر می‌دهد و به مقام نبی صاحب‌شریعت می‌رسد (نبوت مقامی). البته باید توجه داشت که رسولان صاحب‌شریعت این چهار سفر را تمام کرده‌اند، ولی تفاوت مراتب آن‌ها مخصوص اسمی است که به آن رسیده‌اند. مثلاً نبی اکرم^(ص) به اسم الله الاعظم رسیده و به همین دلیل شریعت ایشان خاتم شرایع است؛ و هر سالک واصلی که پس از پیامبر صاحب‌شریعتی، سفرهای مذکور را به اتمام برساند اگر در دایره همان اسم نبی صاحب‌شریعت باشد، تابع او خواهد بود و چون پس از نبی اکرم^(ص) هر سیری که انجام شود از دایره اسم اعظم «الله» نمی‌تواند بیرون باشد، دیگر هیچ صاحب‌شریعتی ظهور نخواهد کرد و سالکان راه حق تابع شریعت ایشان قرار می‌گیرند (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۹۱، ص. ۱۵۵؛ ۱۳۷۶، ص. ۸۹).

۹-۲. ولایت بر اساس مراتب فنا

انسان با رفع حجاب‌هایی که مانع تجلیات الهی بوده و بر اساس آن حقیقتی که در سرالقدر دارد، با تبعیت از شریعت و در قالب فرامین الهی که پیامبر به او ارائه کرده سیر را در قالب مراتب فنا به‌صورت فنای فعلی (مقام تدلّی) (امام خمینی، ۱۳۹۱، صص. ۱۶-۱۵؛ ۱۳۷۸، ص. ۴۹) سپس فنای صفاتی (قاب قوسین) (امام خمینی، ۱۴۰۶، صص. ۱۱۷، ۲۹۰) و درنهایت فنای ذاتی (أو أدنی) (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۴۹؛ ۱۴۰۶، صص. ۲۸۰، ۱۱۷). سپری کرده و به سیر صعودی و شهود عرفانی مراتب ولایت خواهد رسید^۱، امام خمینی متذکر شده که تمام حجاب‌های ظلمانی و نورانی به حجاب انسان منتهی می‌شود و اگر کسی در راه خدا این حجاب را از دست داد، خودبینی را شکسته است؛ لذا در دیدگاه عرفانی ایشان، شهیدان که در راه خدای تعالی جانشان را تقدیم می‌کنند، خدای تعالی بر آنان تجلی می‌کند، چنانچه برای انبیا هم

۱. مقامات تدلّی، قاب قوسین و أو أدنی از قول خداوند که می‌فرماید: «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم: ۹-۸) مستفاد شده است.

حجاب را برمی‌دارند «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا»^۱، خدای تعالی در کوه طور و یا در جَبَلِ انیت خود موسی^(ع) تجلی می‌کند و اولیا نظیر انبیا و تالی تلو انبیا در زمان حیاتشان در آن چیزهایی که «يُنْظَرُ فِي وَجْهِ اللَّهِ وَ أَنَّ رَاحَةَ لِكُلِّ نَبِيٍّ وَ شَهِيدٍ»^۲، شهید هم به حسب این روایت، نظیر انبیاست، خدا بر شهید جلوه می‌کند به او و آن هم «يُنْظَرُ الی» وَجْهِ اللَّهِ و این آخرین کمال برای انسان است. در این روایتی که نقل شده، انبیا در جلوه‌ای که حق تعالی بر آنان می‌کند مقارن شهدا قرار داده شده‌اند و شهدا هم به حسب حدود وجودی به این منزل می‌رسند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۳، صص. ۵۱۶-۵۱۴).

۳-۹. ولایت بر اساس مراتب قرب

هرکس در دنیای ارواح زندگی می‌کند در اندیشه امام تحت مدیریت ولایت است و این اتفاق نمی‌افتد مگر به واسطه قرب فرایض، کما اینکه با قرب نوافل، فنای صفاتی ایجاد می‌شود؛ و در حدیث قدسی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، صص. ۳۵۳-۳۵۲) اشاره شده که بنده به خدا نزدیک نمی‌شود مگر با اتیان مستحبات، پس خدا طبق این حدیث او را دوست داشته و هرگاه محبوب وی شد حق اعضا و جوارح او شده دیگر غیر حق را نمی‌بیند، نمی‌شنود و نمی‌خواهد و به غیر خدا میل نمی‌کند (شهید ثانی، ۱۳۷۷، ص. ۱۱). در قرب نوافل فقط فنای اسما و صفات حاصل شده؛ اما در قرب فرایض که پس از قرب نوافل حاصل می‌گردد دو صورت امکان دارد: در صورت اول سالک به فنای ذاتی رسیده و در صورت دوم قرب فرایض را امام خمینی به بقای پس از فنا آن هم در بعضی از اوقات حمل کرده‌اند. خلاصه اینکه از نظر ایشان ولایت کلیه الهی و ظهور برزخیت کبرا بعد از قرب فرایض حاصل می‌شود که این مورد مخصوص معراج رسول خدا^(ص) است و

۱. «پس چون پروردگارش به کوه جلوه نمود، آن را ریزریز ساخت» (اعراف: ۱۴۳).

۲. اشاره به یکی از هفت خصلتی که شهید از نگاه پیامبر اسلام دارد، از رسول خدا نقل شده که شهدا هفت خصلت دارند و امام خمینی در وصف شهید و رمز شهادت و نسبت شهدا با فنا و تجلیات الهی به این حدیث استشهاد نموده و شهید را هم‌شان با نبی الهی در این مورد دانسته است (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، صص. ۱۲۲-۱۲۱). از امام سجاد نیز به همین مضمون اشاره شده که: به چهره عظمت حق تعالی نگاه می‌کند و آن برای پیامبر و شهدان سبب آرامش و راحت است (شهید ثانی، ۱۳۷۵، ص. ۱۱).

اختصاص به احدی از انبیا و اولیا به نحو اصالت ندارد (امام خمینی، ۱۴۰۶، صص ۱۱۲-۱۱۱).

نتیجه‌گیری

۱. حقیقت ولایت از دیدگاه عرفانی امام خمینی ظهور الوهیت اسم الله است و موجودات همگی از آن بهره دارند، چیزی که موجب تحقق اعیان خارجی شده سایه ولایت حقیقی است که از آن به مقام محمدیه^(ص) و علویه^(ع) تعبیر می‌شود که هر دو در مقام فیض مقدس با یکدیگر متحد هستند.

۲. طرح ثبوت عالم ملک و جایگاهش در حضرات خمس به ملاحظه عین خارجی بودن آن در کون جامع متصور می‌شود (و الله اعلم).

۳. اعیان ثابت تشبیه به انوار ضعیف شده که تحت حیطه نور حق ظهوری ندارد.

۴. وجود در قوس نزول در قالب مراتب ولایت و در قوس صعود که سیر انسان با اسفار اربعه عرفانی است، در بستر کون جامع الهی و تحققش از آن شهود عارفان است. از نظر امام خمینی سالک در سفر اول با رفع حجاب‌ها به فیض مقدس رسیده و در سفر دوم به مقام احدیت جمع می‌رسد، همچنین تحقق قیامت کبرا برای سالک در این سفر محقق می‌شود و وقوع شطحیات از سالک ناقص نیز در این سفر رخ می‌دهد، در سفر سوم سالک از احدیت جمع به سوی اعیان ثابت سفر کرده و از نظر امام سالک در این سفر به مرتبه‌ای از مراتب نبوت که البته تشریعی نیست واصل می‌شود.

۵. استعمال غیب با وصف مطلق اسم، رسم و اشاره ندارد و غیب با وصف احدی مراد احدیت است.

۶. اولین مقام خلقی پیامبر^(ص) و اهل بیت عقل اول است که از آن به تعین روحانیت تعبیر شده و مراد همان مقام روحانی پیامبر^(ص) و اهل بیت است که مشیت مطلقه یا فیض مقدس است.

۷. مشاهده تصاویر غیبی به لحاظ ارتباط این موضوع با عالم مثال از حیث جدا شدن نفس از طبیعت و بازگشت آن به برزخ است که گاهی در خواب و زمانی در بیداری محقق می‌شود، اما انبیا حقایق را برحسب اختیار بازنمایی و از مثال به طبیعت تمثیل داده و ملائکه در عالم مثال و ملک انبیا با توجه به قوتشان نازل می‌شوند، البته این مطلب

منافاتی با ضعف بدن انبیا به هنگام نزول فرشته‌ها ندارد؛ زیرا قوه روحانیت آن‌ها جنبه‌ای ولایی از ناحیه الهی است.

۸. نسبت میان اسم اعظم با انسان کامل عینیت بوده و رابطه مظهریت برقرار نیست.

۹. طرح مراتب شهود عرفانی ولایت در قوس صعود:

۹-۱. سفرهای عرفانی از نظر امام خمینی عبارت از: ۱. سفر به سوی فیض مقدس؛

۲. سفر از فیض مقدس به سوی احدیت جمع؛ ۳. سفر از احدیت جمع به سوی اعیان ثابته؛

۴. سفر از اعیان ثابته به خلق.

۹-۲. شهود عرفانی بر اساس مراتب فنا عبارت از فنای فعلی (مقام تدلی)، فنای صفاتی

(قاب قوسین) و درنهایت فنای ذاتی (أو أدنی) است.

۹-۳. شهود عرفانی بر اساس مطابقت قرب نوافل و فرائض بر اقسام فنا و بقا:

۹-۳-۱. تطبیق قرب نوافل بر فنا (صفاتی و اسمایی) و تطبیق قرب فرائض بر فنای ذاتی.

۹-۳-۲. تطبیق قرب نوافل بر فنا (صفاتی و اسمایی) و تطبیق قرب فرائض بر بقای پس

از فنای ذاتی در بعضی از اوقات.

منابع

- آملی، سید حیدر (۱۴۲۲ ق). تَفْسِيرُ الْمُحِيطِ الْأَعْظَمِ وَ الْبَحْرُ الْخِصْمُ فِي تَأْوِيلِ كِتَابِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْمُحْكَمِ. با تحقیق و تعلیق سید محسن موسوی تبریزی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷). النهایة فی غریب الحدیث و الاثر. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸). جمهرة اللغة. بیروت: دار العلم للملایین.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۹۴۶). فصوص الحکم. قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.
- ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا). الفتوحات المکیة. بیروت: دار صادر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
- اردبیلی، عبدالغنی (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی (شرح منظومه). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ ق). تهذیب اللغة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۰). آداب الصلاة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۶). مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۸). التعليقة على الفوائد الرضوية. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۲). شرح چهل حدیث (اربعین حدیث). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۹). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۹۱). ترجمه و شرح دعای سحر. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۹۵). ترجمه مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية. ترجمه حسین مستوفی، تهران: چاپ و نشر عروج، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۴۰۶ ق). تعليقات على شرح فصوص الحکم و مصباح الأنس. تهران: نشر پاسدار اسلام.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۴۱۰ ق). الرسائل. قم: اسماعیلیان.
- ترمذی، ابو عبد الله محمد بن علی (۱۴۲۲ ق). ختم الاولیاء. بیروت: مهد الآداب الشرقية.
- جامی، عبد الرحمن (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ دوم.
- جزایری، نعمت‌الله بن عبد الله (۱۴۰۱ ق). النور المبین فی قصص الأنبیاء و المرسلین. قم: مکتبة آية الله المرعشي النجفی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶). الصحاح. بیروت: دار العلم للملایین.

- حسین پور، غلامرضا (۱۳۹۹). نمود ذوق عرفانی امام خمینی در حضرات خمس. پژوهش‌های عرفانی، ۳ (۶)، ۴۳-۲۹.
- https://jms.ri-khomeini.ac.ir/article_151585.html
- حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ ق). شمس العلوم. دمشق: دار الفکر.
- خمینی، سید حسن (۱۳۹۴). تحریر توحید: شرح مقدمه داود بن محمود قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی. تنظیم، تحقیق و نگارش سید محمود صادقی، تهران: انجمن عرفان اسلامی، مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴). ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن. ترجمه غلامرضا خسروی حسینی، تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء آثارالجعفریه.
- رحیمی، جعفر (۱۳۹۳). بررسی تطور تاریخی ولایت تکوینی از حکیم ترمذی تا ابن عربی در متون منشور عرفانی. مطالعات عرفانی، ۱۰ (۲)، ۷۱-۹۴.
- https://s-erfani.kashanu.ac.ir/article_113108.html
- روزبهان بقلی، روزبهان بن ابی نصر (۱۴۲۶ ق). مشرب الأرواح. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دار الفکر.
- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی (۱۳۷۵). ارمغان شهید: ترجمه مُسکَن الفؤاد. ترجمه عباس مخبر دزفولی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی (۱۳۷۷). شرح مصباح الشریعة. ترجمه عبدالرزاق گیلانی، تهران: پیام حق.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ ق). تهذیب الأحکام. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- طباطبایی، فاطمه و شریعتی، مرضیه (۱۳۹۱). توحید شهودی از منظر امام خمینی. پژوهشنامه متین، ۱۴ (۵۷)، ۱۰۳-۱۲۴.
- <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1391.14.57.5.8>
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). مجمع البحرین. تهران: مرتضوی.

- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۲۳). مظهر العجائب و مظهر الاسرار. تهران: بی‌نا.
- غروی، سعیده و محسنی، طاهره (۱۳۹۴). ولایت تکوینی انسان سالک در قرآن با تأکید بر آرای امام خمینی. پژوهشنامه متین، ۱۷(۶۶)، ۱۱۳-۱۳۱.
- <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1394.17.66.6.8>
- فراء، یحیی بن زیاد (۱۹۸۰). معانی القرآن. مصر: دارالمصریه للتألیف و الترجمة.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ ق). العین. قم: نشر هجرت.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹). مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی. قم: مؤسسه دار الهجرة.
- قمشه‌ای، محمدرضا (۱۳۷۸). مجموعه آثار حکیم صهبا. تهران: کانون پژوهش.
- قیصری، محمد داود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاظم خانی، سلام‌الله و ظفرنوایی، خسرو (۱۳۹۹). تجلی ولایت خلیفه‌الله از نظر عرفانی امام خمینی. عرفان اسلامی، ۱۷(۶۶)، ۲۸۹-۳۰۷.
- <https://dor.isc.ac/dor / 20.1001.1.20080514.1399.17.66.15.7>
- <https://sanad.iau.ir/Journal/mysticism/Article/907756>
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ق). بحار الانوار. قم: مؤسسة الوفاء.
- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ ق). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم. بیروت، قاهره، لندن: دار الکتب العلمیة، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. قم: مکتبة المصطفوی.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۶). کشف الحقائق. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

References

- Amoli, S. H. (2001). *Tafsir Al-Muh'tal-Azam wa al-Bahr al-Khidam f' Tawil Kitab Allah al-'Aziz al-Muhkam* (The Vastest Ocean and the Swelling Sea in the Interpretation of the Mighty and Firm Book of God). With investigation and suspension Seyyed Mohsen Mousavi Tabrizi, Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Islamic Guidance. [In Arabic]
- Ardabili, S.A. Gh. (2002). *Taqirrat-i Falsafah-yi Imam Khomeini (Sharh-i Manzumah)* (Lectures on the Philosophy of Imam Khomeini: A Commentary on the Manzumah). Tehran: Imam Khomeini Education and Research Institute's Publications. [In Persian]
- Attar Neyshaburi, F. (1944). *Mazhar al-Aja'ib wa Mazhar al-Asrar* (The Manifestation of Wonders and Secrets). Tehran: No Publisher. [In Arabic]
- Azhari, M. (2000). *Tahdh'b al-Lughah*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Farahidi, Kh. (1988). *Al-'Ayn* (The Source). Qom: Nashr Hijrat. [In Arabic]
- Farghani, S. (2000). *Mashariq al-Darari: Sharh Ta'iyah Ibn al-Farid* (The Rising Places of the Brilliant Stars: A Commentary on the Ode Rhyming in Ta' by Ibn al-Farid). Qom: Islamic Propaganda Office Publications Center. [In Arabic]
- Farra, Y. (1980). *Maani al-Qur'an* (The Meanings of the Qur'an). Egypt: Dar al-Misriyah lil-Talf wa al-Tarjomah. [In Arabic]
- Fayyumi, A. (1994). *Al-Misbah al-Munir f' Gharib al-Sharh al-Kabir lil-Rafi'* (The Illuminating Lamp on the Unfamiliar Terms in al-R'fi's Great Commentary). Qom: Dar Al-Hijrah Institute. [In Arabic]
- Himyari, N. (1999). *Shams al-Ulum*. Damascus: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Hossein pour, Gh. R. (2020). The manifestation of Imam Khomeini's mystical taste in the Five Noble Truths. *Mystical researches*, 3(6), 29-43.
https://jms.ri-khomeini.ac.ir/article_151585.html
- Ibn Durayd, M. (1988). *Jamharat al-Lughah*. Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayan. [In Arabic]
- Ibn Manzur, M. (1993). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar Sadir. [In Arabic]
- Ibn Arabi, M. (1946). *Fusus al-Hikam* (The Bezels of Wisdom). Cairo: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah. [In Arabic]

-
- Ibn Arabi, M. (n.d.). *Al-Futuhāt al-Makkiyah* (*The Meccan Illuminations*). Beirut: Dar Sadir. [In Arabic]
 - Ibn Athir, M. (1988). *Al-Nihayah fi Gharib al-Hadith wa al-Athar* (*The Ultimate in the Unfamiliar of Hadith and Tradition*). Qom: Ismailian Press Institute. [In Arabic]
 - Jami, A. R. (1991). *Naqd al-Nusus fi Shar' Naqsh al-Fusus* (*The Scrutiny of Texts in Commentary on the Pattern of the Bezels*). Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Islamic Guidance, second edition. [In Arabic]
 - Jawhari, I. (1997). *Al-Sihah*. Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin. [In Arabic]
 - Jazayeri, N. (1980). *Al-Nur al-Mubin fi Qisas al-Anbiya' wa al-Mursalin* (*The Manifest Light in the Stories of the Prophets and Messengers*). Qom: Maktabat Ayat Allah al-Mar'ashi al-Najafi. [In Arabic]
 - Kazemkhani, S & Zafarnavae, Kh. (2020). Manifestation of Velayat in God's Substitution from Imam Khomeini's Mystical Viewpoint. *Islamic mysticism*, 17(66), 289-307.
<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20080514.1399.17.66.15.7>
<https://sanad.iau.ir/Journal/mysticism/Article/907756>
 - Khomeini, S. H. (2015). *Tahrir-i Taw'id: Sharh-i Muqaddimah-yi Dawud ibn Mahmud Qaysari bar Fusus al-Hikam Ibn 'Arabi* (*Writing Monotheism: A Commentary on the Introduction of Dawud Qaysari to Ibn 'Arabi's Fusus al-Hikam*). Edited, Researched, and Written by Sayyid Ma'mud Sadiqi, Tehran: Anjuman-i 'Irfan-i Islami, Orouj publication. [In Arabic]
 - Khomeini, S. R. (1985). *Commentaries on the Explanation of Fusous Al-Hikam and Misbah Al-Ans*. Tehran: pasdareeslam. [In Arabic]
 - Khomeini, S. R. (1989). *Al-Rasail*. Qom: Ismailiyan. [In Arabic]
 - Khomeini, S. R. (1991). *Adab al-Salat* (*The Disciplines of Prayer*). Tehran: The Institute for compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Arabic]
 - Khomeini, S. R. (1999). *Commentary on the Fawa'id al-Ridhawiyya*. Tehran: The Institute for compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Arabic]
 - Khomeini, S. R. (2003). *40 Hadith's explanation*. Tehran: The Institute for compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
 - Khomeini, S. R. (2010). *Collection of Imam works*. Tehran: Imam Khomeini Education and Research Institute's Publications. [In Persian]

- Khomeini, S. R. (2012). *Translation and explanation of the Dua- e- Sahar*. Tehran: The Institute for compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
- Khomeini, S. R. (2016). *Translation of Misbah al- Hidayah' ila Alkhilafat wal- Wilayah*. Translated by Hossein Mostofi, Tehran: Orouj Publishing House, The Institute for compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
- Kulayni, M. (1987). *Al- Kafi (The Sufficient)*. Tehran: Dar al- Kutub al- Islamiyah. [In Arabic]
- Majlisi, M. B. (1983). *Bihar al- Anwar*. Qom: Mu'assasat al- Wafa.
- Mostafavi, H. (2009). *Al- Tahqiq f' Kalimat al- Qur'an al- Karim (The Investigation into the Words of the Noble Qur'an)*. Beirut, Cairo, London: Dar al- Kutub al- 'Ilmiyah, Center for Publishing the Works of Allama Mostafavi. [In Arabic]
- Mulla Sadra, M. (1989). *Al- Hikmah al- Muta'aliyah f' al- Asfar al- 'Aqliyah al- Arba'ah (The Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys)*. Qom: Maktabat al- Mustafawi. [In Arabic]
- Nasafi, A. (2007). *Kashf al- Haqa'iq (The Unveiling of Realities)*. Tehran: Scientific and Cultural Publishing. [In Arabic]
- Qaravi, S. & Mohseni, T. (2015). Existential Guardianship of Wayfarer in Holy Quran With Special Reference to Imam Khomeini's Viewpoints. *Matin Research Journal*, 17(66), 113-131. <https://dorl.net/dor/ 20.1001.1.24236462.1394.17.66.6.8>
- Qaysari, D. (1996). *Sharh Fus's al- Hikam (Commentary on the Bezels of Wisdom)*. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [In Arabic]
- Qumsha'i, M. R. (1999). *Majmu'ah- yi Athar- i Hakim Sahba (Collected Works of the Sage Sahba)*. Tehran: Kanune- Pazhuhesh. [In Arabic]
- Raghieb Isfahani, H. (1995). *Translation and Research of" Vocabulary of the Qur' an'* . Translated by Gholamreza Khosravi Hosseini. Tehran: al- Maktabah al- Murtazawiyah li- Ihya' Athar al- Ja'fariyah. [In Persian]
- Rahimi, J. (2014). A Study of the Historical Development of Ontological Guardianship from Hakim Tirmidhi to Ibn 'Arabi in Prose Mystical Texts. *Mystical Studies*, 10(2), 71-94. https://s- erfani.kashanu.ac.ir/article_113108.html
- Ruzbihan Baqli, R. (2005). *Mashrab al- Arwah (The Drinking Place of the Spirits)*. Beirut: Dar al- Kutub al- Ilmiyah. [In Arabic]

-
- Shahid Thani, Z. (1996). *Armaghan-i Shahid: Translation of Musakkan al-Fu'ad (The Martyr's Gift: A Translation of "The Pacifier of the Heart")*. Translated by Abbas Mukhber Dezfuli. Qom: Islamic Publications Office attached to the Society of Seminary Teachers. [In Arabic]
 - Shahid Thani, Z. (1998). *Sharh-i Misbah al-Shariah (Commentary on the Lantern of the Path)*. Translated by 'Abd al-Razzaq Gilani. Tehran: Payam Hagh. [In Arabic]
 - Tabatabaie, F. & Shariati, M. (2013). Intuitional Unity in Viewpoint of Imam Khomeini. *Matin Research Journal*, 14(57), 103-124.
<https://dorl.net/dor/20.1001.1.24236462.1391.14.57.5.8>
 - Tirmidhi, A. A. (2001). *Khatm al-Awliya (The Seal of the Saints)*. Beirut: Mahd al-Adab al-Sharqiyah. [In Arabic]
 - Turayhi, F. (1996). *Majma' al-Bahrain*. Tehran: Mortazavi. [In Arabic]
 - Tusi, M. (1987). *Tahdhib al-Ahkam (The Refinement of Laws)*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah. [In Arabic]
 - Zubaydi, M. (1994). *Taj al-'Arus min Jawahir al-Qamus (The Bride's Crown from the Jewels of the Ocean)*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]

A Reappraisal of the Evidence for the Necessity of the “Ability to Deliver the Sold Item” Condition with Emphasis on Imam Khomeini’s View

Mojtaba Mosleh*¹ | Ahmad Bagheri²

1. Researcher in the field of Islamic jurisprudence and PhD student in Islamic jurisprudence and legal foundations, Faculty of Theology, University of Tehran, Tehran, Iran.

2. Professor of Islamic jurisprudence and legal foundations, Faculty of Theology, University of Tehran, Tehran, Iran.

Article Info	Abstract
Article type: Research article Article history: Received: May 27, 2024 Received in revised form: September 07, 2024 Accepted: September 09, 2024 Published online: July 21, 2025 Keywords: Conditions of the Countervalues, Ability to Deliver, Ability to Receive, Conditions of Sale, Price (Thaman) and Subject Matter (Mabī’), Imam Khomeini.  *Corresponding author: m.mosleh@ut.ac.ir	The two countervalues (al-’iwadān) in a contract of sale possess specific conditions. “Ability to deliver the sold item” is one of the conditions discussed by Imami jurists under the conditions of the countervalues. However, despite the fact that the vast majority of Imami jurists have mentioned this condition, it appears that the evidence presented for its necessity faces serious challenges. Therefore, given that the validity of a sale is contingent upon observing its conditions and stipulations, a detailed examination of this evidence is of paramount importance to determine whether this condition is based on scriptural evidence (adilla al-naqliyyah) or whether it does not require such evidence and is instead based on the primary principle governing sales. The findings of this descriptive-analytical research indicate that all the presented scriptural evidence is subject to critique, and the necessity of the “ability to deliver” condition can only be attributed to rational and customary evidence (al-adilla al-’aqliyyah wa al-’urfiyyah). Moreover, even if the scriptural evidence is accepted, it is merely of an indicative nature (al-irshādiyyah).

Cite this article: Mosleh, M. & Bagheri, A. (2025). A Reappraisal of the Evidence for the Necessity of the “Ability to Deliver the Sold Item” Condition with Emphasis on Imam Khomeini’s View. *Matin Research Journal*, 27 (107), 43–68. <https://doi.org/10.22034/matin.2024.453376.2261>



© The Author(s). Publisher: **Research Institute of Imam Khomeini and Islamic**.

This is an open-access article distributed under the CC BY

(license <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Introduction

In the jurisprudence of Imamiyyah (Twelver Shia), the contract of sale (bay') is based on three essential pillars: offer and acceptance (ijab and qubul), the parties involved (mutamilin), and the exchanged items (thaman and muthman), the absence of any of which leads to the nullification of the sale. Each of these pillars has specific conditions and requirements that are discussed in detail in Islamic jurisprudence. One of the conditions that Imamiyyah jurists have mentioned under the conditions of the exchanged items (thaman and muthman) is the "ability to deliver the sold item (mabi')," which is claimed to be unanimously agreed upon (ijma'). However, there are other pieces of evidence cited for this condition, all of which have faced objections. Despite the presence of these evidences, the claimed consensus seems to be evidential (madarakī) or, at the very least, potentially evidential and therefore not fully reliable for inference. Thus, it is essential to thoroughly examine the arguments presented by jurists for this condition to determine whether it is a purely devotional condition that requires specific justification from the Shari'ah or whether the evidences do not sufficiently support the claim and, if accepted, are merely advisory (irshadi) in nature. Clarifying the basis of this condition plays a decisive role in determining its place in the contract of sale and whether it pertains to the contracting parties (mutamilin) or to the exchanged items (thaman and muthman).

Several articles have been written concerning the "ability to deliver the sold item." In some of these articles, the issue has been approached from a legal perspective, and in the jurisprudential discussions, the evidences for this condition are not sufficiently addressed. However, one article, "A Comparative Study of the Ability to Deliver the Price and the Sold Item from the Perspectives of Imam Khomeini and Sheikh Ansari," addresses the issue from a jurisprudential perspective. The author of this article devotes more than half of the research to the peripheral aspects of this condition, such as examining the quality of delivery, the requirement of the ability to deliver, or the impediment of inability, among other related issues. In the second half of the article, which deals with the evidences for this condition, the author merely reports the arguments from the viewpoints of Sheikh Ansari and Imam Khomeini without providing any analysis. While acknowledging the research done, given that some of Imam Khomeini's statements on this topic refer to the words of other jurists, this study does not limit itself to the views of Sheikh Ansari and Imam Khomeini. Rather, it takes a comprehensive approach by reviewing the opinions of other jurists and considering other arguments that have been raised on the topic, which are not addressed in the aforementioned article. Additionally, there is a critique of the classification of the evidences in the mentioned article, which has been addressed in this study. Furthermore, this research seeks to avoid repeating discussions already covered in other articles to the greatest extent possible.

Material and Methods

This research is fundamental, and the necessary information has been collected through library methods. The data have been presented using a descriptive-analytical approach.

Results

In this study, by examining the primary rule, it is demonstrated that if neither the price nor the item is taken by the seller or the buyer, this ownership has no value or validity among rational individuals. Therefore, the validity of this condition in any transaction is in accordance with the rule. In the exploration of the secondary rule, by critiquing and reviewing the devotional reasons stated for this condition, such as: “consensus,” “the rule of negating risk,” “do not sell what is not with you,” “irrationality,” “unlawful consumption of property,” “the necessity of delivering the two exchanged objects,” “the necessity of benefiting both parties from the exchange,” and “lack of value,” the conclusion was reached that none of these arguments are complete and cannot substantiate the condition of “ability to deliver.” Even if these arguments are accepted, they all direct back to the same primary rule. Although Imam Khomeini (may Allah have mercy on him) raises objections to the justification of this condition, he does not find any fault with the existence of the condition itself. The results of this study show that the basis of this condition is the existence of the same primary rule.

Conclusions

Upon examining the documentation regarding the condition of “the ability to deliver,” the following results are obtained:

1. The primary rule dictates that both the seller and the buyer must possess the ability to deliver the object of sale and the price; otherwise, in the eyes of custom and reason, ownership holds no value and has no effect.
2. The claimed consensus on the necessity of this condition is either based on underlying reasoning or, at least, potentially founded on such reasoning. Therefore, it cannot serve as independent proof of the condition, and one must refer to the evidence underlying this consensus.
3. None of the proposed authoritative arguments can serve as a basis for this condition, as all of them are flawed.
4. The necessity of this condition can be substantiated by the same primary rule, rather than by a secondary rule that would require specific authoritative evidence. Even if one accepts such evidence, it would be advisory in nature, merely affirming the primary rule.
5. Given the reasoning behind this condition, “the ability to deliver” has no particular characteristic, and the mere “acquisition of the object of sale and the price” is sufficient for the validity of the transaction. Therefore, one cannot argue that this condition pertains to the contracting parties simply because the ability belongs to the person; rather, as most jurists have indicated, this condition pertains to the exchanged items themselves.
6. Based on evidence, the jurists’ intention in referring to this condition is the acquisition

of the object of sale or the price by the buyer and seller. Although many jurists have expressed this condition with the term “the ability to deliver,” the ability itself holds no special characteristic, and the criterion is the acquisition of the object of sale or the price.

7. It might be suggested that the reason many jurists have described this condition as “the ability to deliver” is because the primary duty to deliver the object of sale lies with the seller, and the buyer or even a third party has no obligation in this regard (the same reasoning applies to the delivery of the price). Hence, from this perspective, the term “the ability to deliver” has been used.

بازخوانی ادله شرطیت «قدرت بر تسلیم مبیع» با تأکید بر نظر امام خمینی (ره)

مجتبی مصلح^{۱*} | احمد باقری^۲

۱. پژوهشگر حوزوی و دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

۲. استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

چکیده	اطلاعات مقاله
عوضین در عقد بیع دارای شرایط خاصی است. «قدرت بر تسلیم» از جمله شروطی است که فقهای امامیه ذیل شروط عوضین از آن سخن گفته‌اند؛ اما باوجود اینکه قریب به اتفاق فقهای امامیه این شرط را ذکر کرده‌اند، لکن به نظر می‌رسد به ادله‌ای که برای این شرط بیان شده است، اشکالات جدی وارد است؛ بنابراین با توجه به اینکه صحت بیع درگرو رعایت شروط و قیود آن است، بررسی تفصیلی این ادله بسیار حائز اهمیت است تا مشخص شود که آیا این شرط، مستند به ادله شرعی است و یا آنکه این شرط نیاز به دلیل تعبدی ندارد و همان قاعده اولی در بیع است. نتایج این پژوهش که به شیوه توصیفی-تحلیلی نگاشته شده است بیانگر آن است که بر تمامی ادله تعبدی مطرح شده، اشکال وارد است و شرطیت این شرط را تنها می‌توان مستند به عرف و عقلا دانست و ادله تعبدی نیز برفض پذیرش، ارشادی است.	نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخچه مقاله: تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۳/۷ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۶/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۱۹ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۴/۳۰ کلیدواژه‌ها: شروط عوضین، قدرت بر تسلیم، قدرت بر تسلیم، شروط بیع، ثمن و مثن، امام خمینی. * نویسنده مسئول: m.mosleh@ut.ac.ir 

استناد: مصلح، مجتبی و باقری، احمد (۱۴۰۴). بازخوانی ادله شرطیت «قدرت بر تسلیم مبیع» با تأکید بر نظر امام خمینی (ره)، پژوهشنامه متین، ۲۷ (۱۰۷)، ۴۳-۶۸.

<https://doi.org/10.22034/matin.2024.453376.2261>



© نویسندگان

ناشر: پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی

مقدمه

در فقه امامیه عقد بیع بر سه رکن استوار است: ایجاب و قبول، متعاملین و عوضین (ثمن و مثن) که نبود هر یک، سبب بطلان بیع می‌شود. هر یک از این ارکان، شروط و قیودی دارد که در فقه از آن سخن گفته شده است. یکی از شروطی که فقهای امامیه ذیل شروط عوضین بیان کرده‌اند، شرط «قدرت بر تسلیم» است. بر وجود این شرط، ادعای اجماع شده است (علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص. ۴۸)؛ لکن ادله دیگری نیز برای شرطیت آن ذکر شده است که به همه آنها اشکال شده است. حال با وجود این ادله، اجماع نیز مدرکی یا حداقل محتمل المدرك بوده و قابل استناد نیست؛ بنابراین ضرورت دارد به‌طور تفصیلی دلایلی که فقها برای این شرط ذکر کرده‌اند بررسی شده تا مشخص گردد که آیا این شرط، یک شرط تبعیدی بوده و نیاز به دلیل خاصی از جانب شارع دارد یا آنکه ادله، دلالتی بر مدعا ندارد و بر فرض پذیرش، ارشادی است. مشخص کردن مستند این شرط، نقش تعیین‌کننده‌ای در جایگاه آن در بیع دارد و مشخص می‌کند که آیا این شرط، شرط متعاملین بوده یا شرط عوضین است؟

در این مقاله ضمن بررسی قاعده اولی، ادله این شرط نقد و بررسی شده است و درنهایت با توجه به مستندات این شرط، بررسی شده است که آیا این شرط، جزء شروط متعاملین بوده یا ذکر آن در شروط عوضین، صحیح است.

۱. پیشینه تحقیق

در خصوص «قدرت بر تسلیم مبیع» مقالاتی نگارش شده است. در برخی از این مقالات، با رویکرد حقوقی به این مسئله پرداخته شده است (صغیری، ۱۳۸۹؛ امین و شبیری زنجانی، ۱۴۰۰) و در مباحث فقهی گفته شده نیز، از ادله این شرط، سخنی به میان نیامده است؛ اما در این میان، برخی مقالات نیز با رویکردی فقهی به این مسئله پرداخته‌اند (زرگوش نسب، ۱۳۹۶). نویسنده در این مقاله، بیش از نیمی از پژوهش را به نکات پیرامونی این شرط اختصاص داده است. نکاتی نظیر بررسی کیفیت تسلیم، بررسی شرطیت قدرت بر تسلیم و یا مانع بودن عجز و موارد دیگری از این قبیل. ایشان در نیمه دوم مقاله که به بررسی مستندات این شرط پرداخته، ادله را تنها از منظر شیخ انصاری و امام خمینی بیان کرده و تحلیلی نیز ارائه

نشده است. لکن ضمن ارج نهادن به تحقیقات صورت گرفته، پژوهش حاضر با رویکرد توصیفی-تحلیلی، به بررسی تفصیلی ادله فقهی این شرط پرداخته و به نظرات شیخ انصاری و امام خمینی اکتفا نشده است. با توجه به آنکه برخی از سخنان امام خمینی در این بحث، ناظر به کلمات دیگر فقهاست، در این پژوهش با یک نگاه جامع، نظرات دیگر فقها و ادله دیگری نیز که در این خصوص مطرح شده نقد و بررسی شده است. ضمن آنکه اشکالی در تقسیم‌بندی ادله به مقاله مذکور وارد است که در این پژوهش، این نقیصه برطرف شده است. همچنین در این مقاله حتی المقدور سعی شده است که از تکرار مباحثی که در دیگر مقالات آمده، پرهیز شود.

۲. مقتضای قاعده اولیه

قاعده اولیه، شرطیت قدرت بر تسلیم است. اعتبار این شرط در هر معامله‌ای، مطابق قاعده است. ملکیت امری اعتباری است و زمانی مترتب اثر می‌شود که در نظر عرف و عقلا صحیح واقع شده باشد و اگر عرف و عقلا آن را صحیح ندانند، اعتباری ندارد. حال مشخص است که اگر وصول عوض، مطلقاً متعذر باشد، بدین معنا که نه بایع بتواند آن را به مشتری تسلیم کند و نه آنکه خود مشتری بتواند آن را اخذ کند؛ در این صورت این ملکیت در نظر عرف و عقلا ارزشی ندارد و اثری بر آن مترتب نمی‌شود و جز انشاء لفظ، منشأ هیچ اثری نیست (نائینی ۱۴۱۳، ج ۲، صص. ۴۶۴-۴۶۵).

۳. بررسی ادله شرطیت «قدرت بر تسلیم»

فقه‌ای امامیه هشت دلیل برای شرطیت «قدرت بر تسلیم» ذکر کرده‌اند. برخی از این ادله در کلام همه فقها بیان شده و بعضی را تنها برخی از فقها آورده‌اند. در ادامه تمامی ادله‌ای که می‌تواند مستند این شرط باشد، به تفصیل نقد و بررسی شده است.

۱-۳. اجماع

علامه حلی (۱۴۱۴، ج ۱۰، ص. ۴۸) و محقق کرکی (۱۴۱۴، ج ۴، ص. ۱۰۱)، اجماعاً این شرط را لازم دانسته‌اند. برخی فقها نیز با تعبیر «بلا خلاف» این شرط را ذکر کرده‌اند (ابن زهره،

۱۴۱۷، ص. ۲۱۱؛ طباطبائی کربلایی، ۱۴۱۸، ج ۸، ص. ۲۶۱. در بیع ماهی در آب و پرند در هوا ادعای اجماع بر عدم جواز آن شده (زرگوش نسب، ۱۳۹۶، ص. ۳۴) و شیخ طوسی نیز ادعای اجماع را در این مسئله ذکر می‌کند و علت عدم جواز این بیع را، عدم مالکیت بر مبیع و عدم قدرت بر تسلیم می‌داند (۱۳۸۷، ج ۲، ص. ۱۵۷). لکن اجماع در کلام شیخ طوسی را نمی‌توان به عنوان دلیلی برای شرطیت قدرت بر تسلیم ذکر کرد؛ زیرا در کلام ایشان مشخص نیست که مناط اجماع، خصوص شرطیت قدرت بر تسلیم است (شهیدی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص. ۳۶۸). شیخ انصاری نیز اجماع فی الجمله بر اشتراط این شرط را پذیرفته است (۱۴۱۵، ج ۴، ص. ۱۷۵) و تنها کسی که این شرط را معتبر ندانسته، فاضل قطفی است که هم عصر محقق ثانی بوده است (خویی، بی تا، ج ۵، ص. ۲۵۶). برخی از فقهای معاصر نیز گفته‌اند که در شرطیت این شرط بین شیعه و اهل سنت اختلافی نیست (خویی، بی تا، ج ۵، ص. ۲۵۶)؛ مگر در مورد بیع عبد فراری همراه با ضمیمه که امامیه آن را همراه با ضمیمه صحیح می‌دانند، لکن عامه این استثنا را نمی‌پذیرند و آن را باطل می‌دانند (سید مرتضی، ۱۴۱۵، ص. ۴۳۵).

بر این اجماع اشکال شده است؛ زیرا اولاً با وجود ادله دیگری که ذکر شده، احتمال دارد مستند اجماع یکی از آن ادله باشد؛ لذا اجماع، مدرکی باشد (شهیدی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص. ۳۶۸؛ طباطبائی قمی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص. ۱۱۳). ثانیاً، دلیلی نداریم که هر اجماعی که از جانب فقها بیان می‌شود، اجماع تعبدی شرعی باشد، بلکه در اینجا اجماع عقلی است (سبزواری، ۱۴۰۲، ج ۱۷، ص. ۷۲) و به تعبیر دقیق‌تر، اجماع عقلایی است؛ بنابراین باید مستند این اجماع مورد بررسی قرار گیرد.

۲-۳. قاعده نفی غرر

امام خمینی مهم‌ترین دلیلی که برای این شرط ذکر شده را روایت «نهی الرسول الله (صلی الله علیه وآله وسلم) عن بیع الغرر» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۷، ص. ۴۴۸) می‌داند (۱۴۲۱، ج ۳، ص. ۲۹۱). علامه حلی از جمله فقهای است که برای شرطیت «قدرت بر تسلیم» به این روایت استناد کرده است (۱۴۱۴، ج ۱۰، ص. ۴۸؛ ۱۴۱۹، ج ۲، ص. ۴۸۱)؛ بنابراین هر جا که این شرط رعایت نشود، بیع غرری است و نهی از آن در روایت نبوی، موجب فساد معامله می‌شود.

گرچه این روایت مرسل است؛ اما در بین عامه و خاصه شهرت دارد (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۴، ص. ۱۷۶) و اصحاب تلقی قبول کرده‌اند و مستند به آن فتوا داده‌اند (نائینی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص. ۴۶۷). بلکه گفته شده موافقین و مخالفین حجیت خبر واحد، همگی این خبر را تلقی به قبول کرده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۲، ص. ۳۸۶).

۱-۲-۳. بررسی دلالتی روایت با توجه به معانی غرر

قبل از بحث از دلالت این روایت، بایستی معنای «غرر» روشن شود چراکه در معنای غرر اختلاف شده است. برخی به جهت معانی مختلفی که در لغت گفته شده، آن را مجمل دانسته‌اند؛ لذا گفته‌اند نمی‌توان به آن استناد کرد (خویی، بی‌تا، ج ۵، ص. ۲۵۹). به‌رحال مهم‌ترین معنای ای که برای غرر گفته شده عبارتند از «جهالت»، «خُدعه»، «خطر» و «عدم وثوق و اطمینان». برخی فقها نیز بدون اینکه وارد بحث از معنای غرر شوند، گفته‌اند این روایت ارشادی است و نقل کلام فقها بدون بررسی ادله آن‌ها، ثمری ندارد و نمی‌تواند دلیلی بر فساد معامله باشد؛ زیرا این امور استنباطی نیست بلکه از امور عرفی است و اگر روایتی هم وارد شده باشد، ارشاد به همان امور عرفی است (سبزواری، ۱۴۰۲، ج ۱۷، ص. ۸).

از نظر امام خمینی، غرر به هر معنایی که باشد، دلالت بر شرطیت قدرت بر تسلیم نمی‌کند؛ زیرا با تسلیم و ستاندن مشتری، غرر رفع می‌شود، حتی اگر بایع قدرت بر تسلیم نیز نداشته باشد. بلکه حتی اگر بایع قدرت بر تسلیم داشته باشد، لکن مشتری می‌داند که بایع، مبیع را به او تسلیم نمی‌کند و یا شک در تسلیم بایع دارد؛ در این صورت با وجود قدرت بر تسلیم، غرر همچنان صدق می‌کند (۱۴۲۱، ج ۳، ص. ۲۹۲).

همچنین ایشان دلالت این روایت بر اعتبار قدرت بر تسلیم را نیز نمی‌پذیرند؛ زیرا برای رفع غرر، علم رسیدن مبیع به دست مشتری کفایت می‌کند، حتی اگر قدرت بر تسلیم و تسلیم نیز وجود نداشته باشد (۱۴۲۱، ج ۳، ص. ۲۹۲)؛ بنابراین آنچه موجب رفع غرر می‌شود، علم و اطمینان به حصول مبیع به دست مشتری است، خواه حصول مبیع به دست مشتری باشد، خواه شخص دیگر.

۳-۲-۱-۱. غرر به معنای جهل

شیخ انصاری می‌گوید همه لغوی‌ها اتفاق دارند که جهالت در معنای «غرر» اخذ شده است (۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۷۸). امام خمینی در این نسبت و معنا از غرر اشکال کرده است؛ زیرا در کتب لغت این معنا برای غرر ذکر نشده است و اگر هم بخواهیم با ذکر برخی از معانی غرر، همه آن معانی را به یک معنا برگردانیم و معنای آن را توسعه دهیم و بگوییم جهالت در حصول مبیع نیز نوعی از غفلت است، امری است که لغت و عرف آن را همراهی نمی‌کند؛ اما حتی با پذیرش این معنا نیز روایت، دلالت بر مدعا نمی‌کند؛ زیرا مانند این است که گفته شود «نهی النبی عن بیع المجهول»، حال آنکه این عبارت ظهور در منع جهالت در مبیع یا ثمن دارد و نه شرطیت قدرت بر تسلیم (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۳، صص ۲۹۷-۲۹۶).

۳-۲-۱-۲. غرر به معنای خطر

برخی فقها نیز با فحص در کتب لغت و بیان معانی مختلف، می‌گویند: «همه این معانی منطبق بر غرر است و غرر اسم مصدر از تغیر است که به معنای «به معرض هلاکت انداختن» است و در نتیجه معنای غرر، خطر است ... و معنای بیع الغرر این است که در یکی از عوضین خطر باشد، یعنی در شرف هلاکت و در معرض تلف شدن باشد» (نراقی، ۱۴۱۷، ص ۸۹). برخی از لغوی‌ها نیز «غرر» را به «خطر» معنا کرده‌اند (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۷۶۸؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۳۴۶).

لکن به این استدلال نیز اشکال وارد است؛ زیرا اولاً حتی اگر غرر به معنای مطلق خطر نیز باشد^۱، بر آن اشکال وارد است چراکه دلیل اخص از مدعاست (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۸۳). مدعا شرطیت قدرت بر تسلیم است، چه آنکه خطر باشد یا نباشد، حال آنکه اگر غرر به معنای خطر باشد، تنها در صورتی بر شرطیت قدرت بر تسلیم دلالت می‌کند که قدرت بر تسلیم، ملازم با خطر باشد، حال آنکه این ملازمیت همیشگی نیست. چراکه می‌توان بیع را به گونه‌ای تصویر کرد که در آن خطر نباشد، مانند آنکه مشتری قادر بر تسلیم و ستاندن مبیع باشد یا آنکه شخص سومی

۱. این نظر در مقابل قول صاحب جواهر است که خطر را مختص به صفات مبیع و مقدار آن می‌داند.

مبیع را به دست مشتری برسانند. یا مانند بیع عبد فراری برای آزاد کردن آن با وجود عدم وصول مبیع، خطری وجود نداشته باشد.

۳-۲-۱-۳. غرر به معنای خُدعه

برخی فقها نیز همه معانی گفته شده برای غرر را به یک معنا بازگردانده‌اند و آن خُدعه است و گفته‌اند خُدعه از مصادیق غفلت است؛ زیرا در خُدعه کسی که دیگری را فریب می‌دهد، او را از واقع امر غافل می‌کند و همچنین خُدعه از مصادیق خطر است؛ زیرا هر خُدعه‌ای باطنش خطری است برای کسی که فریب می‌خورد (ایروانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص. ۱۹۲).

امام خمینی نیز همین معنا را مناسب با روایت می‌داند (۱۴۲۱، ج ۳، ص. ۲۹۸)؛ اما با وجود این معانی غرر را نفی نمی‌کند و به کسانی که سعی کرده‌اند که همه معانی گفته شده را به یک معنا برگردانند، اشکال می‌کند؛ زیرا به نظر می‌آید التزام برخی فقها به اینکه همه معانی گفته شده را به یک معنا برگردانند، احتراز از اشتراک لفظی بوده است. به این باور که اشتراک لفظی، خلاف حکمت وضع در لغات است؛ زیرا وضع لغات برای تفهیم و تفهم بوده است و حال اشتراک لفظی و وضع مترادفات، خلاف حکمت وضع است. در نظر این فقها، وضع لغات در یک محیط واحد یا از شخص واحد بوده است، به همین جهت وضع لغات مشترک و مترادف را، مخالف حکمت وضع دانسته‌اند. لکن اگر نگوییم قطع، ظن قوی وجود دارد که وضع لغات را افراد مختلف و در نقاط مختلف انجام داده‌اند؛ بنابراین زمانی که این طوایف مردم با یکدیگر حشرونشر پیدا کردند، لغات آنان نیز اختلاط پیدا کرد و به‌مرورزمان، به‌عنوان لغت همه آن‌ها شناخته شد و چه‌بسا آن وضع اولی را فراموش کردند (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص. ۲۹۸).

لکن اگر این معنا از غرر نیز مقصود باشد، دلالت بر مدعا نمی‌کند؛ زیرا غرر به معنای خُدعه و فریب، دال بر حکم تکلیفی حرمت است و نه حکم وضعی فساد که از شرط قدرت بر تسلیم قصد شده است (خویی، بی‌تا، ج ۵، ص. ۲۵۹). همانند نهی از غش در معامله که حکمی تکلیفی است؛ لذا این معنا نیز ربطی به شرطیت قدرت بر تسلیم ندارد (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص. ۲۹۹-۲۹۸).

حتی اگر گفته شود که روایت دال بر حکم وضعی بوده و از آن بطلان معامله نتیجه گرفته می‌شود، باز هم بر آن اشکال می‌شود؛ زیرا نهایت امر این است که روایت دلالت دارد بر اینکه در بیع نباید خدعه باشد. حال این معنا نمی‌تواند شرطیت قدرت بر تسلیم را اثبات کند؛ نسبت بین خدعه و عدم قدرت بر تسلیم، عموم و خصوص من وجه است؛ بنابراین می‌توان با توجه به وجه افتراق آن‌ها، بیعی را تصویر کرد که در آن خدعه نباشد، لکن قدرت بر تسلیم نیز نباشد (شهیدی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص. ۳۶۸)؛ زیرا همان‌طور که امام خمینی نیز گفته بود، با علم به حصول مبیع به دست مشتری، خدعه برطرف می‌شود، ولو قدرت بر تسلیم نیز وجود نداشته باشد (۱۴۲۱، ج ۳، ص. ۲۹۲).

۴-۱-۲-۳. غرر به معنای عدم وثوق و اطمینان

برخی از فقهای معاصر گفته‌اند حاصل همه معانی گفته شده در غرر، عدم وثوق و اطمینان است. همان‌گونه که از امیرالمؤمنین^(ع) روایت شده که «الغرر عمل ما لا يؤمن معه من الضرر». به این معنا که اگر وثوق به قدرت داشته باشد، حکم به صحت بیع داده می‌شود ولو آنکه درواقع قدرت بر تسلیم نداشته باشد و اگر وثوق و اطمینان به قدرت نداشته باشد، بیع فاسد است ولو آنکه درواقع قدرت داشته باشد؛ بنابراین ملاک وثوق و اطمینان است و نه قدرت واقعی و نسبت بین این دو، عموم و خصوص من وجه است؛ لذا با این معنا از غرر، نمی‌توان شرطیت قدرت بر تسلیم را اثبات کرد (اراکی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص. ۲۲۷)؛ زیرا ظاهر از این شرط، قدرت واقعی است و علم و جهل، دخلی در آن ندارد. البته می‌توان گفت که غالباً عدم قدرت، ملازم با غرر و عدم وثوق و اطمینان است، اما این ملازمه همیشگی نیست (آخوند خراسانی، ۱۴۰۶، ص. ۱۲۲).

لکن طبق این بیان، درواقع، واژه غرر معنا نشده است بلکه ملاک و مناط رفع غرر بیان شده است؛ اما شاهدی که از روایت امیرالمؤمنین^(ع) آورده شده است، صحیح نیست؛ زیرا استناد روایت به ایشان ثابت نیست و اگر هم اثبات می‌شد، معنای لغوی غرر نبود و تعبداً قابل پذیرش بود (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص. ۲۹۶)، علاوه بر آنکه این روایت در منابع روایی نیز یافت نشد. صاحب جواهر نیز این ملاک و مناط را در رفع غرر پذیرفته است؛ زیرا با علم به قدرت است که غرر رفع می‌شود و نه با قدرت واقعی (۱۴۰۴، ج ۲، ص. ۳۹۱).

اما همان گونه که امام خمینی می گوید، رفع غرر منحصر در علم به قدرت بر تسلیم نیست؛ بلکه علم به قدرت بر تسلیم نیز موجب رفع غرر می شود. حتی می توان گفت که علم به حصول مبیع نیز موجب رفع غرر می شود، ولو آنکه علم به عدم قدرت بر تسلیم و تسلیم باشد؛ مانند آنکه مشتری علم دارد که شخص سوّمی قدرت بر آن دارد که مبیع را به دست او برساند (۱۴۲۱، ج ۳، ص. ۲۹۲)؛ بنابراین می توان گفت که ملاک و مناط رفع غرر، علم یا اطمینان به حصول مبیع به دست مشتری است حال می خواهد به سبب علم به تسلیم یا تسلیم باشد و یا علم به وصول مبیع به هر طریق ممکن باشد، بدون آنکه علم به تسلیم و تسلیم بایع و مشتری وجود داشته باشد؛ بنابراین طبق این قول نیز قدرت بر تسلیم ثابت نمی شود، چرا که تنها با علم و اطمینان به حصول مبیع، غرر رفع می شود.

۳-۳. لا تبع ما لیس عندک

شیخ طوسی به سند خود از امام صادق^(ع) نقل می کند: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ^(ص) عَنْ سَلَفٍ وَبَيْعٍ وَ عَنْ يَبْعِينَ فِي بَيْعٍ وَ عَنْ بَيْعِ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ وَ عَنْ رِيحٍ مَا لَمْ يَضْمَنْ» (۱۴۰۷، ج ۷، ص. ۲۳۱) و همچنین شیخ صدوق به سند خود از پیامبر اکرم^(ص) نقل می کند: «نَهَى عَنْ بَيْعِ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ» (۱۳۷۶، ص. ۴۲۵)؛ و در روایت دیگر است که پیامبر اکرم^(ص) به حکیم بن حزام فرمودند: «يَا حَكِيمُ بَنَ حِزَامٍ لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ» (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص. ۵۸) که شیخ انصاری روایت را مستفیض دانسته است (۱۴۱۵، ج ۳، ص. ۳۶۵). گرچه این روایت اخیر مستفیض نیست، لکن شاید مسامحه در تعبیر بوده است و مقصود شیخ، استفاضه این جمله بوده است (شیری زنجانی، بی تا، ج ۳، ص. ۳۸۳). به هر حال عمده بحثی که در این روایت شده است بحث دلالتی است.

استدلال به این روایت متوقف در بیان معنای «عندک» است. به همین جهت است که شیخ انصاری به تبعیت از صاحب جواهر (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۲، ص. ۳۸۹) چهار احتمال موجود در معنای آن را بررسی می کند و نهایتاً یک احتمال را متعین می داند (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۴، صص. ۱۸۴-۱۸۳)^۱. این احتمالات چهارگانه در بیان شیخ انصاری عبارتند از:

۱. لکن صاحب جواهر استدلال به این روایت را نمی پذیرد.

۱. به معنای حضور در مقابل غیبت باشد. به این معنا که روایت از خرید و فروش کالایی که الآن حاضر نیست، نهی می‌کند. لکن این معنا نمی‌تواند مقصود باشد چرا که بالاجماع یع سلف و غایب صحیح است.

۲. به معنای مجرد ملکیت باشد؛ اما این معنا نیز نمی‌تواند مراد باشد چرا که مناسب با ملکیت، ذکر «لام» بود؛ بنابراین بایستی گفته می‌شد «لا تبع ما لیس لک» به جای «عندک».

۳. مقصود مطلق سلطنت باشد بدون اعتبار فعلیت آن؛ یعنی فرقی نمی‌کند که این سلطنت در زمان عقد حاصل باشد یا بعد از آن؛ مانند آنکه اول کالای دیگری را بفروشد و بعد آن کالا را از مالکش بخرد؛ بنابراین معنای حدیث این می‌شود که آنچه را به هیچ وجه بر آن سلطنت نداری، چه الآن و چه بعد از آن، خرید و فروش نکن.

این معنا نیز نمی‌تواند مقصود باشد؛ زیرا عامه و خاصه به این حدیث نبوی برای بطلان معامله بر مبیعی که مالک آن شخص دیگری است که با بیع قصد دارد آن مبیع را از مالک اصلی بخرد و به مشتری تحویل دهد، فتوا داده‌اند. حال اگر مقصود از این حدیث، مطلق سلطنت بود، تمسک به این حدیث برای بطلان ممکن نبود، بلکه صحت آن، امضا می‌شد؛ زیرا در مثالی که بیان شد، سلطنت وجود دارد، خصوصاً در آنجایی که با بیع از طرف مالک در بیع آن وکالت داشته باشد. حال آنکه فقها با استناد به این روایت، بطلان آن را نتیجه گرفته‌اند.

۴. مقصود، سلطنت تام و فعلی بودن آن باشد که این امر متوقف بر دو امر است:

۱. ملکیت؛ ۲. قدرت بر تسلیم آن مبیع، اگرچه در حال حاضر مبیع، غایب باشد. حال بر اساس برهان سیر و تقسیم و بیان احتمالات چهارگانه، با ابطال سه احتمال دیگر، احتمال چهارم که دال بر شرطیت ملکیت و قدرت بر تسلیم است، ثابت می‌شود.

لکن اشکالاتی بر کلام شیخ انصاری وارد شده است؛ زیرا احتمال چهارم که مقصود از «عندک» معنای جامعی که اعم از ملکیت و قدرت بر تسلیم باشد، قابل قبول نیست؛ چرا که قرینه‌ای بر آن نداریم و به نظر می‌آید متعین در روایت، احتمال دوم است؛ یعنی «عندک» در روایت به معنای ملکیت است و اینکه گفته شود مناسب با معنای ملکیت «لک» است و نه «عندک» صحیح نیست؛ زیرا متعارف از کلمه «عند» ملکیت است (نائینی ۱۴۱۳، ج ۲،

ص. ۴۷۴؛ خویی، بی تا، ج ۵، ص. ۲۶۲). به بیان امام خمینی درواقع تعبیر «لیس عندک» کنایه یا استعاره از عدم ملکیت است؛ زیرا آنچه مملوک انسان نیست و به آن دسترسی ندارد، مانند آن است که غایب است؛ لذا صحیح است که گفته شود «إنَّه لیس عندک» (۱۴۲۱، ج ۳، ص. ۳۰۲). برخی حتی گفته‌اند که چون «عندک» از کنایات است، برای رساندن مفهوم «ملکیت» بلیغ‌تر از تعبیر «لک» است (ایروانی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص. ۱۹۳). نمونه‌های این تعبیر در میان عرب نیز رواج دارد که از آن ملکیت قصد می‌شود. تعبیری نظیر: «عندک دار»، «ما عندی شیء»، «عنده الف دینار» و مانند آن که همگی به معنای ملکیت استعمال شده است و حتی برخی فقها روایتی را ذکر کرده‌اند که مؤید، بلکه دلیلی بر این ادعاست که در آن، «عند» به معنای ملکیت به کار رفته است^۱ (طباطبایی قمی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص. ۱۱۵). امام خمینی نیز بر استعمال «عند» در معنای ملکیت خصوصاً در روایات ابواب احکام عقود، تأکید می‌کند (۱۴۲۱، ج ۳، ص. ۳۰۴). برفرض که این معنا را نیز نپذیریم، احتمال آن حداقل موجب اجمال روایت می‌شود و باوجود اجمال، نمی‌توان برای اثبات مدعا به آن استناد کرد (طباطبایی قمی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص. ۱۱۵).

حتی اگر دلالت این روایت و استدلال شیخ انصاری به این روایت را برای شرطیت قدرت بر تسلیم بپذیریم، امام خمینی می‌گوید از دو جهت مخالف با مفاد روایت غرر است (ر. ک. به: ۱۴۲۱، ج ۳، صص. ۳۱۳-۳۱۲).

مستفاد از حدیث غرر، عدم شرطیت قدرت بر تسلیم است، چراکه با تسلیم و یا حصول مبیع، غرر رفع می‌شود. درحالی که اگر دلالت این روایت را در شرطیت قدرت بر تسلیم بپذیریم، نتیجه آن می‌شود که تسلیم یا حصول مبیع کفایت نمی‌کند و عدم قدرت بر تسلیم، موجب بطلان بیع می‌شود؛ بنابراین مفاد این دو روایت با یکدیگر تنافی دارند. مستفاد از حدیث غرر، علم به حصول است بدون آنکه واقع در آن نقشی داشته باشد؛

۱. «عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) الرَّجُلُ يَجِئُنِي يَطْلُبُ الْمَتَاعَ فَأَقُولُهُ عَلَى الرَّجُلِ ثُمَّ أَشْتَرِيهِ فَأَبِيعُهُ مِنْهُ فَقَالَ أَلَيْسَ إِنْ شَاءَ أَخَذَ وَإِنْ شَاءَ تَرَكَ؟ قُلْتُ بَلَى قَالَ فَلَا بَأْسَ بِهِ، قُلْتُ: فَإِنْ مَنَ عِنْدَنَا يُفْسِدُهُ، قَالَ وَ لِمَ؟ قُلْتُ قَدْ بَاعَ مَا لَيْسَ عِنْدَهُ؟ قَالَ: فَمَا يَقُولُ فِي السَّلَامِ قَدْ بَاعَ صَاحِبُهُ مَا لَيْسَ عِنْدَهُ، قُلْتُ: بَلَى... قَالَ فَإِنَّمَا صَلَحَ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُمْ يُسَمُّونَهُ سَلَامًا، إِنْ أَبِي كَانَ يَقُولُ لَا بَأْسَ بِبَيْعِ كُلِّ مَتَاعٍ كُنْتُ تَجِدُهُ فِي الْوَقْتِ الَّذِي يَحْتَقِرُ فِيهِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۸، ص. ۴۷).

بنابراین صرف علم و اطمینان به حصول مبیع، غرر را رفع می کند ولو آنکه مخالف با واقع باشد.^۱ در حالی که مستفاد از این روایت، دخالت واقع و موضوعیت داشتن آن است. به این بیان که اگر علم به سلطنت تام و فعلی بودن مبیع باشد-طبق همان معنایی که شیخ انصاری کرده است- درحالی که درواقع این گونه نباشد، بیع باطل است و بالعکس، اگر درواقع سلطنت تام و فعلی وجود داشته باشد، بیع صحیح است ولو آنکه علم به آن وجود نداشته باشد.

اما غروی اصفهانی باوجوداینکه با بیانی دیگر، احتمالات چهارگانه شیخ انصاری را مطرح می کند و همانند ایشان احتمال چهارم را متعین می داند؛ لکن باوجوداین می گوید این روایت نمی تواند شرطیت قدرت بر تسلیم را ثابت کند؛ زیرا موضوع روایت، عدم ملکیت در تصرف و عدم سلطنت بر مبیع است و عدم ملکیت در تصرف، مبنی بر شرطیت قدرت بر تسلیم است؛ یعنی ابتدا باید شرطیت قدرت بر تسلیم ثابت شود تا بتواند موضوع این روایت محقق شود؛ بنابراین روایت نمی تواند موضوع خود را بسازد و نمی توان از آن شرطیت قدرت بر تسلیم را نتیجه گرفت (۱۴۱۸، ج ۳، صص. ۲۸۱-۲۸۰).

۴-۳. سفهی بودن

یکی دیگر از ادله ای که برای شرطیت قدرت بر تسلیم بیان شده است، سفهی بودن معامله ای است که در آن این شرط رعایت نشده است (حر عاملی، ۱۴۱۹، ج ۱۳، ص. ۹؛ انصاری ۱۴۱۵، ج ۴، صص. ۱۸۶، ۱۸۳)؛ زیرا خداوند می فرماید: «وَلَا تَوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا» (نساء: ۵) و آیه «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» (نساء: ۲۹) که برخی مستند به این آیه، حکم به بطلان معامله سفهی داده اند.

لکن بر صغرا و کبرای این استدلال اشکال وارد است؛ زیرا اولاً؛ می توان معامله را به نحوی تصویر کرد که در آن یک غرض عقلایی باشد و درنتیجه سفهی نباشد، مانند آنکه یک عبد فراری را به قصد آزاد کردن آن به جهت پرداخت کفاره، با یک قیمت نازل

۱. به نظر می آید برخی از عبارات امام خمینی در اینجا با کلام ایشان در حدیث لاغرر، سازگاری ندارد و به همین جهت مباحث این بخش با اندکی تصرف و با توجه به مطالب گذشته ایشان در حدیث غرر بیان شده است. چراکه در اینجا قدرت بر تسلیم را نیز معتبر دانسته اند، درحالی که در مباحث گذشته، علم به قدرت بر تسلیم را برای رفع غرر بیان کرده بودند.

خریداری کند (غروی اصفهانی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۷۹؛ ۱۴۰۹، ص ۲۵۰؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۶، ص ۱۲۴). یا آنکه خانه غصب شده خریداری شود و برای غاصب و فرزندان او وقف شود (ایروانی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۳۹). حتی امام خمینی می گوید با وجود عدم قصد عتق و مانند آن نیز بیع صحیح است؛ زیرا صحت، متوقف بر اغراض دو طرف معامله نیست، بلکه می توان گفت که تصور هر منفعت عقلایی، موجب تصحیح بیع می شود؛ حال می خواهد آن منفعت قابل استیفا باشد یا نباشد و یا آنکه اصلاً آن منفعت موافق با غرض بایع نباشد (۱۴۲۱، ج ۳، ص ۳۲۸). برخی فقها نیز به طور کلی پرداخت مال کم در مقابل مالی که ارزش بالایی دارد و احتمال دست یافتن به آن وجود دارد ولو آنکه در زمان بیع، قدرت بر تسلیم وجود ندارد، سفهی نمی دانند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۲، ص ۳۲۱؛ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۸۶)؛ بنابراین دلیل، اخص از مدعی است، زیرا نسبت بین سفاهت و عدم قدرت بر تسلیم، عموم و خصوص من وجه است (جزایری، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۶۲۹).

ثانیاً دلیلی بر بطلان معامله سفهی وجود ندارد؛ بلکه آنچه دلیل بر آن داریم، بطلان معامله سفیه است و نه معامله سفهی و اگر بخواهید از آیه «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» (نساء: ۲۹) بطلان بیع سفهی را اثبات کنید، این آیه ناظر بر اسباب فاسد است و نه ناظر بر شرایط عوضین (خوبی، بی تا، ج ۵، ص ۲۶۱، ۳۰۹). لذا چون دلیلی بر بطلان بیع سفهی نداریم، در بیع سفهی به عموماً تمسک می شود و حکم به صحت آن داده می شود (خوبی، بی تا، ج ۵، ص ۲۶۶).

در این میان برخی فقها، شرط سفهی نبودن معامله را عقلایی ندانسته و می گویند: «بعد از اینکه گفته شد که عین و عوض هر دو بایستی مالیت داشته باشند و با قرار گرفتن عین در مقابل عوض است که تملیک حاصل می شود، دیگر قرار دادن این شرط عقلایی نیست» (تبریزی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۱۷۷). به نظر می آید وجه کلامشان این است که ایشان ذکر این شروط را برای سفهی نبودن معامله کافی می دانند و به همین جهت، وجوب شرط مستقل دیگری را لغو دانسته اند. لکن می توان اشکال کرد که با وجود این شروط نیز، عقد، می تواند سفهی باشد؛ مانند آنکه مشتری یک کالای کم ارزش را بدون هیچ غرض عقلایی، در مقابل یک مبلغ گران خریداری کند. در اینجا مالیت وجود دارد و عوض نیز در مقابل عین قرار گرفته است، لکن با وجود این به آن معامله سفهی اطلاق می شود.

۵-۳. اکل مال به باطل

مستفاد از آیه «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» (نساء: ۲۹)، بطلان معامله‌ای است که مال در مقابل یک امر باطل قرار داده می‌شود؛ لذا معامله‌ای که در آن قدرت بر تسلیم وجود ندارد، اکل مال به باطل بوده و فاسد است (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۴، صص. ۱۸۳، ۱۸۶؛ طباطبایی قمی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص. ۱۱۹).

به این استدلال نیز اشکال وارد است؛ زیرا اولاً با مثال‌هایی که در سلفی بودن معامله آورده شد، مشخص شد که می‌توان صورت‌هایی را فرض کرد که معامله در آن با یک غرض عقلایی صورت گیرد؛ بنابراین اکل مال به باطل محقق نمی‌شود (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص. ۳۳۹). ثانیاً: همان‌طور که گفته شد این آیه ناظر بر اسباب است و نه ناظر بر شرایط عوضین (خویی، بی‌تا، ج ۵، ص. ۲۶۰)؛ به عبارت دیگر، «باء» در «بالباطل» باء سببیت است و نه باء مقابله، لذا از محل بحث خارج است (طباطبایی قمی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص. ۱۱۹). حتی وجود احتمال آن‌هم برای منع استدلال به این آیه کافی است تا آنکه مطلقاً، بدون مانع جاری شوند (ایروانی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص. ۴۰).

۶-۳. وجوب تسلیم عوضین

مضمون عقد که انتقال هر یک از عوضین به دیگری است، مستلزم وجوب تسلیم عوض از دو طرف معامله است. این وجوب نیز همانند دیگر تکالیف، اقتضا می‌کند که متعلق آن مقدور باشد؛ بنابراین لازم است تسلیم که واجب شده است، مقدور باشد وگرنه تکلیف به ممتنع بوده و قبیح است؛ لذا با این بیان، شرطیت قدرت بر تسلیم اثبات می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۲، ص. ۳۹۰؛ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۴، ص. ۱۸۵).

به بیان دیگر و با یک قیاس استثنائی می‌توان گفت بیع صحیح، مستلزم وجوب تسلیم عوض از دو طرف بیع است و چون بنا بر فرض، قدرت بر تسلیم وجود ندارد، پس تسلیم نیز واجب نیست. لکن تسلیم، واجب است؛ بنابراین قدرت بر تسلیم نیز واجب است (جزایری، ۱۴۱۶، ج ۷، ص. ۶۲۳).

به این استدلال نیز اشکال شده است؛ زیرا اگر مقصود از وجوب تسلیم، وجوب مطلق تسلیم در همه حالات و ازمان است، ملازمه بین عقد و وجوب تسلیم قابل قبول نیست؛

زیرا مدعا این است که شرط مذکور از شرایط بیع است و نه آنکه هر عقدی این شرط را دارد؛ اما اگر مقصود، مطلق وجوب است به این معنا که چه قدرت بر تسلیم وجود داشته باشد و چه نداشته باشد، قدرت بر تسلیم واجب است. این دلیل نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا تکلیف، مشروط بر قدرت است؛ بنابراین وجوب قدرت بر تسلیم، مشروط بر تمکن است. لذا همان‌طور که اگر عجز بر تسلیم حادث شود، تسلیم واجب نیست، می‌توان در عجز سابق نیز همین مطلب را گفت (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۲، ص ۳۹۰؛ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۸۵).

۷-۳. لزوم انتفاع متعاقبین از عوضین

دلیل دیگری که برای شرطیت قدرت بر تسلیم ذکر کرده‌اند این است که گفته شده است غرض از بیع آن است که هر یک از دو طرف بیع بتوانند از عوض، انتفاع ببرند؛ حال بدون تسلیم، این غرض حاصل نمی‌شود (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۲، ص ۱۹۰؛ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۸۵).

این استدلال بر سه مدعا استوار است: اول آنکه تخلف از غرض، موجب بطلان معامله می‌شود. دوم آنکه غرض از بیع، انتفاع مطلق است؛ یعنی انتفاع بایع و مشتری از عوضین، چه انتفاع، قبل از تسلیم باشد و چه بعد از تسلیم باشد. سوم آنکه بدون تسلیم، انتفاع ممکن نیست. لکن هر سه مدعا قابل مناقشه است؛ زیرا اولاً کبرای این استدلال، ثابت نیست؛ زیرا دلیلی بر آنکه تخلف اغراض و دواعی، موجب بطلان و فساد معامله شود، وجود ندارد (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۳۲۸؛ حسینی روحانی، ۱۴۲۹، ج ۵، ص ۱۸؛ جزایری، ۱۴۱۶، ج ۷، ص ۶۲۷). ثانیاً غرض از انتفاع، انتفاع مطلق نیست، بلکه انتفاع بعد از تسلیم است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۲، ص ۳۹۱) و لزومی ندارد که بالفعل و در زمان عقد، امکان انتفاع وجود داشته باشد، بلکه می‌تواند بعد از عقد محقق شود. ثالثاً انتفاع، متوقف بر تسلیم عوض نیست (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۸۵)؛ بنابراین درست است که انتفاع از بیع، نوعاً متوقف بر تسلیم است؛ اما با وجود این، موجب بطلان بیع در معاملاتی که انتفاع، متوقف بر تسلیم نیست، نمی‌شود (آخوند خراسانی، ۱۴۰۶، ص ۱۲۳). همان‌گونه که گفته شد می‌توان عبد فراری را خریداری کرد و او را عوض از کفاره، آزاد نمود.

۸-۳. عدم مالیت

میرزای نائینی بهترین دلیل بر شرطیت قدرت بر تسلیم را، مالیت نداشتن آن می‌داند؛ زیرا آنچه قدرت بر تسلیم آن وجود ندارد، مالیت ندارد (صغرا). حال آنکه مبیع باید مالیت داشته باشد (کبرا)؛ بنابراین بیع آنچه قدرت بر تسلیم در آن وجود ندارد، جایز نیست و باطل است؛ زیرا در عالم اعتبار، مالیت اموال به اعتبار منشأ آثار بودن آن است. حال وقتی شیء، منشأ آثار نباشد، عقلاً آن را مال به شمار نمی‌آورند، اگرچه برخی از آثار جزئی نیز بر آن مترتب شود (نائینی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص. ۳۷۸).

لکن امام خمینی بر این بیان اشکال می‌کند؛ زیرا اولاً قدرت یا عدم قدرت در تسلیم، تأثیری در مالیت مبیع نمی‌گذارد. بلکه تسلیم نکردن مبیع و در نتیجه سلب آثار ملکیت، موجب سلب ملکیت می‌شود و نه موجب سلب مالیت. همانند گنج‌ها و مخازن و معادن زیرزمینی و ... که با وجود آنکه قدرت بر تسلیم و تصرف در آن‌ها وجود ندارد، مالیت دارند و به همین جهت است که مورد رغبت بشر است و انسان‌ها حاضرند که با مشقت فراوان به آن دست یابند؛ بنابراین ایشان خلط بین مالیت و ملکیت کرده‌اند (۱۴۲۱، ج ۳، ص. ۲۹۳). ثانیاً اگر اعتبار قدرت بر تسلیم به ملاک و مناط مالیت باشد، اشکال می‌شود که بحث از شروط، بعد از تمامیت معامله است؛ به عبارت دیگر، رتبه شرط، مؤخر از رتبه مشروط است و فرض درجایی است که مقومات معامله تمام باشد. حال که گفته شد مالیت داشتن مبیع، از مقومات بیع است، دیگر وجهی ندارد که این شرط، تکرار شود و به نحو مستقل ذکر شود (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص. ۲۹۴). ثالثاً حتی با پذیرش این ملاک و مناط نیز بر کلام ایشان، اشکال وارد است؛ زیرا مبیعی که قدرت بر تسلیم آن وجود ندارد، سه صورت دارد: ۱. قدرت بر تسلیم وجود ندارد، لکن مشتری می‌تواند از آن انتفاع ببرد. نظیر بیع عبد فراری که مشتری می‌تواند آن را عوض از کفاره آزاد نماید. در این فرض حتی بنا بر اعتبار مالیت در بیع، ادعای میرزای نائینی صحیح نیست، چرا که امکان انتفاع مشتری وجود دارد؛ بنابراین مبیع از مالیت ساقط نمی‌شود.

۲. مضاف بر عدم قدرت بر تسلیم، امکان انتفاع نیز، نه برای مشتری و نه برای شخص دیگری، وجود ندارد. در این فرض، حتی بنا بر عدم اعتبار مالیت، بیع صحیح نیست؛ زیرا کسی در لزوم وجود مبیع برای صحت معامله، تشکیک نکرده است؛ بنابراین عدم وجود

آن، موجب فساد بیع می‌شود؛ مانند آن که شکارچی یک حیوان وحشی را شکار کند و بعد از دست او فرار کند. در این صورت عادتاً آن حیوان برنمی‌گردد و عرفاً در حکم تلف است؛ زیرا عرف در اینجا هیچ نسبتی بین شخص و آن حیوان فراری نمی‌بیند و آن حیوان نسبت به آن شخص نه مالیت دارد و نه ملکیت و نه حتی حقّی نسبت به حیوان برای او ایجاد می‌شود. این قسم بلاشبهه در حکم تلف است ولو تلف حقیقی نباشد، لکن تلف عرفی محسوب می‌شود و مشمول قاعده «کل مبیع تلف قبل القبض فهو من مال بائعه» می‌شود؛ بنابراین اگر عدم قدرت بر تسلیم از این قسم باشد، موجب فساد و بطلان بیع می‌شود.

۳. قدرت بر تسلیم وجود ندارد، لکن اگرچه هیچ‌یک از متعاملین قدرت بر انتفاع از آن را ندارند؛ اما شخص ثالث می‌تواند از آن انتفاع ببرد. در این صورت نیز مبیع از مالیت ساقط نمی‌شود؛ مانند آنکه غاصبی خانه‌ای را غصب کرده است که مالک و مشتری آن، قدرت بر آزاد کردن آن خانه را ندارند؛ اما باوجود این، غصب این خانه، موجب سقوط انتفاع و مالیت خانه نمی‌شود، به نحوی که کسی رغبت به آن نداشته باشد.

بنا بر سه صورتی که بیان شد، اولاً فقط در صورت دوم است که عدم قدرت بر تسلیم، موجب سقوط مالیت آن می‌شود؛ بنابراین دلیل میرزای نائینی اخص از مدعی است. ثانیاً حتی در صورت دوم نیز، بطلان بیع به جهت سقوط مالیت مبیع نیست؛ چراکه گفته شد حتی بنا بر عدم اعتبار مالیت در مبیع نیز، به جهت عدم وجود مبیع، بیع باطل است (خویی، بی‌تا، ج ۵، صص. ۲۶۹-۲۶۷).

۹-۳. تحلیل و جمع‌بندی ادله

با بررسی ادله‌ای که برای شرطیت قدرت بر تسلیم ذکر شد، مشخص شد که هیچ کدام از این ادله نمی‌تواند شرطیت قدرت بر تسلیم را اثبات کند؛ بنابراین اگر بخواهیم مستند به حدیث غرر بگوییم، بایستی گفت بنا بر این حدیث، تنها علم به حصول مبیع، معتبر است و قدرت بر تسلیم خصوصیتی ندارد و همچنین بقیه ادله نیز وافی به مقصود نبود. حال اگر بخواهیم بر این شرط پافشاری کنیم و همانند امام خمینی بگوییم که اگرچه در مستند این شرط اشکال است؛ لکن در اصل وجود این شرط، شک و شبهه‌ای وجود ندارد و فریقین بر آن اتفاق دارند، ولو آن را اعم از تسلیم و تسلّم و یا حتی اعم از حصول عوض بدانیم (و نه

علم به حصول عوض (۱۴۲۱، ج ۳، ص. ۲۹۴)؛ به نظر می‌آید که مستند این شرط، عمل عرف و عقلا و درواقع همان مقتضای قاعده اولیه است. همان‌گونه که میرزای نائینی به مقتضای اصل اولی می‌گوید: در نگاه عرفی و عقلایی بدون امکان وصول عوضین، ملکیت که امری اعتباری است محقق نمی‌شود، چراکه اثری بر آن مترتب نمی‌شود (نائینی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص. ۴۶۴) و به همین جهت است که در باب اجاره از این شرط به «امکان حصول» یاد شده است، لکن حاصل هر دو تعبیر، واحد است (نائینی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص. ۴۶۷). از ظاهر کلام علامه حلی نیز برمی‌آید که ایشان امکان حصول را برای صحت بیع، کافی دانسته‌اند (۱۴۱۴، ج ۱۰، ص. ۵۲)؛ بنابراین حتی اگر ادله‌ای که فقها بر شرطیت قدرت بر تسلیم ذکر کرده‌اند تمام بوده و شرط مذکور را اثبات نماید، ارشاد به ارتکاز همان امری است که در نزد اذهان عموم مردم بوده است (سبزواری، ۱۴۰۲، ج ۱۷، ص. ۷۱).

حال سؤالی که مطرح می‌شود این است که چرا باوجود آنکه در نظر عرف و عقلا برای آنکه آثار ملکیت بیاید، صرف امکان حصول کفایت می‌کند، این شرط با تعبیر «قدرت بر تسلیم» ذکر شده است؟ شاید بتوان این‌گونه پاسخ داد که چون حصول مبیع به دست مشتری، وظیفه اولی بایع بوده و مشتری و دیگران در این خصوص تکلیفی ندارند، به همین جهت از این شرط، تعبیر به «قدرت بر تسلیم» - که ناظر بر وظیفه بایع در رساندن مبیع به دست مشتری و وظیفه مشتری در رساندن ثمن به دست بایع بوده - شده است. چراکه مشتری و بایع تکلیفی در تسلیم و ستاندن مبیع و ثمن ندارند به نحوی که در تسلیم مبیع گفته شده که حتی با عجز تسلیم مبیع از طرف بایع و درحالی که این عجز بعد از انعقاد عقد اتفاق افتاده است، مشتری می‌تواند با خیار، معامله را فسخ نماید (حسینی عاملی، ۱۴۱۹، ج ۱۳، ص. ۱۹). حال دیگران نیز به طریق اولی وظیفه‌ای در وصول مبیع و ثمن به دست مشتری و بایع ندارند؛ بنابراین به همین جهت از این شرط، تعبیر به «قدرت بر تسلیم» شده است، اگرچه برای جاری کردن احکام ملکیت، امکان حصول مبیع نیز کفایت می‌کند.

۴. قدرت بر تسلیم، شرط متعاملین یا شرط عوضین

حال با مطالبی که بیان شد، بهتر می‌توان بررسی کرد که آیا «قدرت بر تسلیم» شرط متعاملین است یا شرط عوضین؟ به‌طور کلی طبق دو بیان می‌توان این شرط را از جمله شروط متعاقدين دانست و طبق دو بیان دیگر، از جمله شروط عوضین است.

اگر دلیل این شرط را حدیث غرر بدانیم، گفته شد که این حدیث، بر اعتبار علم یا اطمینان به حصول مبیع دلالت دارد؛ بنابراین چون علم قائم به شخص است این شرط را باید از جمله شروط متعاملین دانست؛ اما با وجود این امام خمینی این بیان را مناسب با آن دانسته که این شرط از شروط عوضین باشد و البته به اعتبار علم، قول به شرط بودن برای متعاملین را نیز ممکن دانسته است (۱۴۲۱، ج ۳، ص ۳۰۶) که به نظر همین قول متعین می‌باشد. حتی اگر گفته شود که ادله، شرطیت قدرت بر تسلیم را ثابت می‌کند، در این صورت نیز چون قدرت قائم به شخص است، بایستی این شرط را از شروط متعاملین دانست (حسینی روحانی، ۱۴۲۹، ج ۵، ص ۵).

اما اگر همانند میرزای نائینی دلیل این شرط را، وجوب مالیت داشتن مبیع بدانیم، این شرط از جمله شروط عوضین است (نائینی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۷۸). لکن به دلیل آن اشکال شد و گفته شد که نمی‌توان مستند به آن، شرطیت قدرت بر تسلیم را اثبات کرد؛ اما اگر دلیل اعتبار این شرط را عرف و عقلا بدانیم - کما هو الحق - همان‌طور که گفته شد آنچه نزد ایشان معتبر است، امکان حصول مبیع است و این اعتبار، قائم بر شخص نیست و حصول مبیع به هر طریقی که محقق شود، کفایت می‌کند ولو آنکه از طرف بایع و مشتری و یا شخص سومی اتفاق نیفتد، مانند بیع عبد یا پرندۀ فراری که عادتاً برمی‌گردد.

به نظر می‌آید فقها نیز از این شرط، امکان حصول مبیع را قصد کرده‌اند و به همین جهت است که قاطبۀ ایشان، این شرط را از جمله شروط عوضین ذکر کرده‌اند. مؤید این کلام نیز قول آخوند خراسانی است که می‌گوید ظاهر از این شرط، اعم از قدرت بر تسلیم و تسلیم؛ بلکه اعم از حصول مبیع نزد مشتری است (۱۴۰۶، ص ۱۲۲). به همین جهت است که امام خمینی تعبیر مناسب در بیان این شرط را، «مقدور التسلیم بودن مبیع» می‌داند (۱۴۲۱، ج ۳، ص ۲۹۱). شاهد این مطلب هم آن است که در روایات نیز تعبیر متفاوتی به کار رفته است. تعبیری نظیر «قبض»، «اخذ»، «تأدیه»، «رد»، «تسلیم» و «تحویل» که بیانگر این است

که مجرد استیلا کفایت می‌کند (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۵، ص. ۵۶۲) و تفاوتی نمی‌کند که این استیلا را متعاملین یا شخص دیگری داشته باشد. این تعابیر نشان می‌دهد که «قدرت بر تسلیم» خصوصیتی ندارد و ملاک، «حصول مبیع» است؛ بنابراین، به نظر می‌آید قول برخی که گفته‌اند: «چون غالباً عدم قدرت بر تسلیم به جهت قصور در عین اتفاق می‌افتد، لذا فقها آن را از جمله شروط عوضین ذکر کرده‌اند» (حسینی روحانی، ۱۴۲۹، ج ۵، ص. ۵)؛ تمام نیست.

نتیجه‌گیری

با بررسی مستندات شرط «قدرت بر تسلیم» نتایج زیر حاصل می‌شود:

۱. قاعده اولیه اقتضا می‌کند که باید قدرت بر تسلیم هر یک از مبیع و ثمن از طرف بایع و مشتری وجود داشته باشد، وگرنه بدون آن، ملکیت در نزد عرف و عقلا ارزشی ندارد و منشأ اثری نیست.

۲. اجماع ادعایی در لزوم این شرط، اجماع مدرکی و یا حداقل محتمل المدرک است؛ فلذا نمی‌تواند دلیل این شرط باشد و باید به مستند آن اجماع مراجعه کرد.

۳. هیچ یک از ادله تعبدی مطرح‌شده نمی‌تواند مستند این شرط باشد و همه آن‌ها مخدوش است.

۴. شرطیت این شرط را می‌توان مستند به همان قاعده اولیه دانست و نه قاعده ثانوی که نیاز به دلیل تعبدی خاصی داشته باشد و بر فرض پذیرش آن مستندات، ادله ارشادی بوده و تأکیدی بر همان قاعده اولیه است.

۵. با توجه به دلیل این شرط، «قدرت بر تسلیم» خصوصیت ندارد و مطلق «حصول مبیع و ثمن» برای صحت بیع کفایت می‌کند؛ بنابراین نمی‌توان به استناد آن که قدرت قائم بر شخص است، این شرط را ذیل شروط متعاملین مطرح کرد، بلکه همان گونه که قاطبه فقها آورده‌اند، این شرط از جمله شروط عوضین است.

۶. بنا بر شواهد، مقصود فقها نیز از این شرط، حصول مبیع یا ثمن به دست مشتری و بایع است. اگرچه بسیاری از فقها این شرط را با تعبیر «قدرت بر تسلیم» ذکر کرده‌اند؛ اما «قدرت بر تسلیم» خصوصیتی ندارد و ملاک حصول مبیع یا ثمن است.

۷. شاید بتوان گفت دلیل آنکه بسیاری از فقها از این شرط، به «قدرت بر تسلیم»

تعبیر کرده‌اند این بوده که وظیفه اولی تسلیم مبیع، بر عهدهٔ بایع بوده و مشتری و حتی شخص ثالث وظیفه‌ای در این خصوص نداشته (همین بیان در تسلیم ثمن نیز می‌آید)؛ لذا از این جهت از آن تعبیر به «قدرت بر تسلیم» کرده‌اند.

منابع

- آخوند خراسانی، محمدکاظم. (۱۴۰۶ ق). حاشیه‌المکاسب. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ابن زهره، حمزه بن علی. (۱۴۱۷ ق). غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع. قم: مؤسسه امام صادق(ع).
- اراکی، محمدعلی. (۱۴۱۵ ق). کتاب البیع. قم: مؤسسه در راه حق
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۴۲۱ ق). کتاب البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س).
- امین، سید امیرمهدی و شبیری زنجانی، سید حسن (۱۴۰۰). مطالعه تطبیقی ماهیت حقوقی شرط قدرت بر تسلیم در حقوق ایران، فرانسه و فقه امامیه. پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب، ۸(۴)، ۳۵-۶۰. <https://doi.org/10.22091/CSIW.2021.6749.2042>
- انصاری، سید مرتضی (۱۴۱۵ ق). المكاسب المحرمه. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- ایروانی، باقر (۱۴۲۷ ق). دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی علی المذهب الجعفری. قم: بی‌نا.
- ایروانی، علی (۱۴۰۶ ق). حاشیه‌المکاسب. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- تبریزی، جواد (۱۴۱۶ ق). ارشاد الطالب الی التعلیق علی المكاسب. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- جزایری، محمدجعفر (۱۴۱۶ ق). هدی الطالب الی شرح المكاسب. قم: مؤسسه دارالکتاب.
- جوهری، اسماعیل بن حداد (۱۳۷۶). الصحاح. تصحیح احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دارالعلم للملایین.

- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل‌البیت^(ع).
- حسینی روحانی، سید صادق (۱۴۲۹ ق). منهاج‌الفقاهه. قم: انوار الهدی.
- حسینی عاملی، محمدجواد بن محمد (۱۴۱۹ ق). مفتاح‌الکرامه فی شرح قواعد العلامة. تصحیح محمدباقر خالصی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- خویی، سید ابوالقاسم (بی‌تا). مصباح‌الفقاهه. محمدعلی توحیدی، قم: انصاریان.
- راوندی، قطب‌الدین (۱۴۰۵ ق). فقه القرآن. تصحیح سید احمد حسینی اشکوری، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی^(ره).
- زرگوش نسب، عبدالجبار (۱۳۹۶). بررسی تطبیقی قدرت بر تسلیم ثمن و ثمن از نظر امام خمینی و شیخ انصاری. پژوهشنامه متین، ۱۹(۷۴)، ۲۵-۴۵.
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1396.19.74.2.4>
- سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۰۲ ق). مهذب‌الاحکام. نجف: مطبعة الآداب.
- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۵ ق). الانتصار. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- شبیری زنجانی، سید موسی (بی‌تا). دروس خارج یع. قم: مرکز فقهی امام محمدباقر^(ع) وابسته به دفتر آیت‌الله شبیری زنجانی.
- شهیدی، میرزا فتاح (۱۳۷۵). هدایة الطالب. تبریز: چاپخانه اطلاعات.
- شیخ صدوق، محمد بن بابویه (۱۳۷۶). الأمالی. تهران: کتابچی.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷). المبسوط فی فقه الامامیه. تهران: المكتبة المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ ق). تهذیب الأحکام. تصحیح حسن خراسان، دار الکتب الإسلامية.
- صغیری، اسماعیل (۱۳۸۹). قدرت بر تسلیم «مورد» شرط ضمن عقد. فصلنامه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد بناب، ۲(۴)، ۷-۱۶.
<https://sanad.iau.ir/Journal/jil/Article/959043>

- طباطبايى كربلايى، على بن محمد على (١٤١٨ ق). رياض المسائل. قم: مؤسسة آل البيت^(ع) لإحياء التراث.
- طباطبايى قمى، سيد تقى (١٤١٣ ق). عمدة المطالب فى التعليق على المكاسب. قم: كتابفروشى محلاتى.
- علامه حلى، حسن بن يوسف (١٤١٤ ق). تذكرة الفقهاء. قم: مؤسسه آل البيت^(ع).
- علامه حلى، حسن بن يوسف (١٤١٩ ق). نهاية الاحكام فى معرفة الاحكام. قم: مؤسسه آل البيت^(ع).
- غروى اصفهانى، محمد حسين. (١٤٠٩ ق). الاجارة. قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
- غروى اصفهانى، محمد حسين (١٤١٨ ق). حاشية المكاسب. تصحيح عباس آل سباع قطيفى، قم: انوار الهدى.
- فراهيدى، خليل بن احمد (١٤٠٩ ق). العين. قم: نشر هجرت.
- محقق كركى، على بن حسين (١٤١٤ ق). جامع المقاصد فى شرح القواعد. قم: مؤسسه آل البيت^(ع) لإحياء التراث.
- نائينى، ميرزا محمد حسين (١٣٧٣). منية الطالب. تهران: المكتبة المحمدية.
- نائينى، ميرزا محمد حسين (١٤١٣ ق). المكاسب و البيع. تحقيق ميرزا محمد تقى آملى. قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
- نجفى، محمد حسن (١٤٠٤ ق). جواهر الكلام فى شرح شرائع الاسلام. تصحيح عباس قوچانى و على آخوندى، بيروت: دار احياء التراث العربى.
- نراقى، احمد (١٤١٧ ق). عوائد الايام فى بيان قواعد الاحكام. قم: دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم.

References

- Akhund Khorasani, M. K. (1986). *Hashiyat al-Makasib*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, Printing and Publications Organization. [In Arabic]
- Allamah Hilli, H. Y. (1998). *Nihayat al-Ahkam fi Ma rifat al-Ahkam*. Qom: Aal al- Bayt (AS) Foundation. [In Arabic]

-
- Allamah Hilli, H. Y. (1993). *Tadhkirat al-Fuqaha*. Qom: Aal al-Bayt (AS) Foundation. [In Arabic]
 - Amin, S. A. M. & Shobeiri Zanjani, S. H. (2021). A Comparative Study of the Legal Nature of the Power to Delivery Requirement in the Law of Iran, France and Imamiyah Jurisprudence. *Comparative Studies on Islamic and Western Law*, 8(4), 35-60. <https://doi.org/10.22091/CSIW.2021.6749.2042>
 - Ansari, S. M. (1994). *Al-Makasib al-Muharramah*. Qom: World Congress in Commemoration of the Great Shaykh al-Ansari. [In Arabic]
 - Araki, M. A. (1994). *Kitab al-Baʿ*. Qom: Dar al-Haqq Foundation. [In Arabic]
 - Farahidi, Kh. (1988). *Al-Ayn*. Qom: Hijrat Publishing. [In Arabic]
 - Gharawi Isfahani, M. H. (1988). *Al-Ijarah*. Qom: Islamic Publishing Office affiliated with the Society of Teachers in Qom Seminary. [In Arabic]
 - Gharawi Isfahani, M. H. (1997). *Hashiyat al-Makasib*. Corrected by Abbas Al-Saba' Qatifi, Qom: Anwar al-Huda. [In Arabic]
 - Hosseini Amili, M. J. (1998). *Miftah al-Karamah fi Sharh Qawā'id al-'Allamah*. Corrected by Muhammad Baqir al-Khalesi, Qom: Islamic Publishing Office affiliated with the Society of Teachers in Qom Seminary. [In Arabic]
 - Hosseini Rouhani, S. S. (2008). *Minhaj al-Fiqahah*. Qom: Anwar al-Huda. [In Arabic]
 - Hurr Amili, M. (1988). *Wasā'il al-Shi'a*. Qom: Aal al-Bayt (AS) Foundation. [In Arabic]
 - Ibn Zahrah, H. (1996). *Ghunyat al-Nuzū ila 'Ilmay al-Usul wa al-Furu'*. Qom: Imam al-Sadiq (AS) Foundation. [In Arabic]
 - Irawani, A. (1985). *Hashiyat al-Makasib*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
 - Irawani, B. (2006). *Durus Tamhidiya fi al-Fiqh al-Istidlali ala al-Madhab al-Jā fari*. Qom: No Publisher. [In Arabic]
 - Jawhari, I. (1997). *Al-Sihah*. Corrected by Ahmad Abd al-Ghafur Attar, Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayin. [In Arabic]
 - Jaza'iri, M. J. (1995). *Hidayat al-Talib ila Sharh al-Makasib*. Qom: Dar al-Kitab Foundation. [In Arabic]
 - Khoei, S. A. Q. (n.d.). *Misbah al-Fiqahah*. Edited by Mohammad Ali Tawhidi, Qom: Ansariyan. [In Arabic]

-
- Khomeini, S. R. (2000). *Kitab al-Ba'i*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
 - Muhaqqiq Karaki, A. (1993). *Jami al-Maqasid fi Sharh al-Qawa'id*. Qom: Aal al-Bayt (AS) Foundation for Reviving Heritage. [In Arabic]
 - Na'ini, M. M. H. (1992). *Al-Makasib wa al-Bai*. Researched by Mirza Mohammad Taqi Amoli. Qom: Islamic Publishing Office affiliated with the Society of Teachers in Qom Seminary. [In Arabic]
 - Na'ini, M. M. H. (1994). *Munyat al-Talib*. Tehran: Al-Maktabat al-Mohammadiyyah. [In Arabic]
 - Najafi, M. (1984). *Jawahir al-Kalam fi Sharh Shar' al-Islam*. Corrected by Abbas Quchani and Ali Akhundi, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
 - Naraq, A. (1996). *'Aw'id al-Ayyam fi Bayan Qawa'id al-Ahkam*. Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Arabic].
 - Rawandi, Q. (1984). *Fiqh al-Qur'an*. Corrected by Seyed Ahmad Hosseini Ashkvari, Qom: The Library of Ayatollah Mar'ashi Najafi. [In Arabic]
 - Sabzwari, S. A. (1981). *Muhadhab al-Ahkam*. Najaf: Matba'at al-Adab. [In Arabic]
 - Saghiri, I. (2010). The Ability to Deliver the "Subject Matter" as a Condition Stipulated within the Contract. *Quarterly Journal of Jurisprudence & Fundamentals of Islamic Law*, Islamic Azad University, Bonab Branch, 2(4), 7-16.
<https://sanad.iau.ir/Journal/jil/Article/959043>
 - Seyed Murtada, A. (1994). *Al-Intisar*. Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Jami'at al-Modarresin of Hawza Ilmiyyah, Qom. [In Arabic]
 - Shahidi, M. F. (1996). *Hidayat al-Talib*. Tabriz: Information Printing House. [In Arabic]
 - Shaykh Saduq, M. (1997). *Al-Amali*. Tehran: Ketabchi. [In Arabic]
 - Shobeiri Zanjani, S. M. (n.d.). *Durus Kharij al-Ba'i*. Qom: Imam Mohammad Baqir (AS) Jurisprudential Center affiliated with the Office of Ayatollah Shobeiri Zanjani. [In Arabic]
 - Tabataba'i Karbala'i, A. (1997). *Riyad al-Mas'il*. Qom: Aal al-Bayt (AS) Foundation for Reviving Heritage. [In Arabic]
 - Tabataba'i Qomi, S. T. (1992). *'Umdat al-Matalib fi al-Ta'liq' ala al-Makasib*. Qom: Muhaqqiq Bookstore. [In Arabic]

-
- Tabrizi, J. (1995). *Irshad al-Talib ila al-Ta'liq 'ala al-Makasib*. Qom: Ismailiyan Foundation. [In Arabic]
 - Tusi, M. (1986). *Tahdhib al-Ahkam*. Corrected by Hasan Kharsan, Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
 - Tusi, M. (2008). *Al-Mabsut fi Fiqh al-Imamiyyah*. Tehran: Al-Maktabat al-Murtadawiyyah li-Ihya' al-Athar al-Ja'fariyyah. [In Arabic]
 - Zargoushnasab, A. (2017). A Comparative Study of Power to Deliver Price and Object of Sale in View of Imam Khomeini and Sheikh Ansari. *Matin Research Journal*, 19(74), 25-45.

<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1396.19.74.2.4>

The Position of Preserving & Protecting the Territorial Integrity of the Country in Jurisprudence & the Iranian Legal System, with Emphasis on the View of Imam Khomeini

Seyed Hassan Mousavi¹ | Ebrahim Yaghouti^{2*} | Seyed Ali Pourmanouchehri³

1. PhD Student in Islamic Jurisprudence and Law, Faculty of Literature and Humanities, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.
2. Associate Professor, Department of Islamic Jurisprudence and Law, Faculty of Literature and Humanities, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.
3. Assistant Professor, Department of Islamic Jurisprudence and Law, Faculty of Literature and Humanities, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

Article Info	Abstract
Article type: Research article Article history: Received: November 11, 2023 Received in revised form: March 25, 2024 Accepted: April 14, 2024 Published online: July 21, 2025 Keywords: Imam Khomeini, National security, Separatism, Territorial integrity, Territory, Nation.  •Corresponding author: e.yaghouti@iauctb.ac.ir	Today, the preservation of independence and territorial integrity of countries is regarded as a principle in international law. International law and global conventions, along with the constitutions of countries, all emphasize the principle of “respect for territorial integrity.” However, ethnic and religious diversity in most countries of the world, as well as the pivotal role of “territory” in consolidating and generating power in today’s world, confronts the “territorial integrity” of countries with numerous internal and external challenges. Iran, with its ethnic and religious fault lines, is no exception. This research seeks to use a descriptive-analytical method to examine the position of protecting the country’s territorial integrity in the jurisprudence and legal system of Iran, particularly by relying on the views of Imam Khomeini as the architect and great leader of the Islamic Revolution. Accordingly, Imam Khomeini accepted territorial integrity as an Islamic and national principle, and fundamentally, the protection of the Islamic territory was one of the reasons for the establishment of his government.
Cite this article: Mousavi, S. H., Yaghouti, E. & Pourmanouchehri, S. A. (2025). The Position of Preserving and Protecting the Territorial Integrity of the Country in Jurisprudence and the Iranian Legal System, with Emphasis on the View of Imam Khomeini. <i>Matin Research Journal</i>, 27 (107), 69–96. https://doi.org/10.22034/matin.2024.423039.2214  © The Author(s). Publisher: Research Institute of Imam Khomeini and Islamic. This is an open-access article distributed under the CC BY (license http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).	

Introduction

This article examines the position of preserving territorial integrity in Islamic jurisprudence and the Iranian legal system, focusing on the thoughts of Imam Khomeini (RA). Given the history of external threats and internal separatist activities against Iran's integrity, this research aims to explain Imam Khomeini's perspective on this issue and its position in the system of the Islamic Republic using a descriptive-analytical method.

Literature review

Previously, research has addressed the issue of territorial integrity from the perspective of international law or Iranian criminal law (such as the works of Ghasemi and colleagues, Alipour Ghoshji, and Motalebi). Some studies have also generally addressed "national security" from Imam Khomeini's viewpoint (such as research by Ashrafi and Davoodi). However, no research had specifically and comprehensively examined "preserving territorial integrity from Imam Khomeini's perspective," and this article seeks to fill this gap.

Conceptual and Theoretical Foundations:

Concept of Territorial Integrity and Domain:

Territorial integrity in international law means a state's exercise of sovereignty over its entire geographical territory and preventing secessionist activities.

In Islamic jurisprudence, the closest concept to "domain" is the term "Dār" (such as Dār al-Islām and Dār al-Kufr), which defines boundaries more based on the beliefs of the inhabitants and the type of government rather than mere geography.

Imam Khomeini, while accepting the system of modern nation-states and current political borders, simultaneously emphasized the unity of the Islamic world and considered the establishment of a single Islamic power as the ultimate ideal.

Research Findings

1. Territorial Integrity as an Islamic and National Principle:

Imam Khomeini considered the preservation of territorial integrity not only a national right but also a religious obligation: "Guarding the frontiers of Islam is among the obligations for which there is no greater obligation."

He stated that one of the primary reasons for establishing an Islamic government was to defend the country's territorial integrity and independence.

In his view, separatism is a colonial conspiracy to weaken the Islamic world, and he condemned it by referring to the disintegration of the Ottoman Empire.

2. The Entities Responsible for Preserving Territorial Integrity from the Imam's Perspective

Imam Khomeini placed the responsibility of safeguarding territorial integrity on various institutions:

- Government and Wilāyat al-Faqīh: The primary pillar for preserving territorial integrity is the Islamic government led by a just jurist.
- Armed Forces: The army and the Islamic Revolutionary Guard Corps (IRGC), as capable arms of the system, have direct responsibility for guarding the borders.
- Scholars and Clergy: He considered this group as the historical guardians of the independence and integrity of Islamic lands.
- The General Public: The awareness, unity, and public responsibility of the people are the most important shield against separatist conspiracies. He warned: "If you preserve your unity, Yadullāh ma'a al-jamā'ah (the hand of God is with the community)."

Position of Territorial Integrity in the Iranian Legal System:

- The Constitution, as the national covenant, emphasizes the inviolability and preservation of the country's territorial integrity in seven articles (such as Articles 9, 78, 143, 152) and considers it a public duty.
- Ordinary laws (such as the Law on Punishment of Crimes of the Armed Forces and the Law on Political Parties) also consider any action aimed at separating part of the country's territory a severe crime and, in some cases, Muḥārabah (waging war against God).

Position of Territorial Integrity in Islamic Jurisprudence:

- Although the Qur'an does not directly address "territorial integrity," numerous verses emphasize unity, brotherhood, and avoidance of division.
- Narrations from the Infallibles (AS) assign great value and virtue to guarding the borders (Murābiṭah) and defending the Islamic frontiers. For example, the Prophet (PBUH) said, "One day of guarding the frontier in the path of God is better than the world and all that is in it."
- Sound intellect, considering the necessity of social life and collective security, also necessitates the preservation of territorial integrity.

Conclusion

- From Imam Khomeini's perspective, preserving Iran's territorial integrity is a religious, national, and rational duty and is one of the main objectives of establishing an Islamic government.
 - In his intellectual framework, this responsibility is a collective duty (Taklīf Kifā'ī) upon all pillars of the government and the nation (including the leadership, the government, the armed forces, the scholars, and the general public).
 - National unity and vigilance against colonial conspiracies are the key to preserving the country's integrity.
 - Inspired by this view, the Iranian legal system has also incorporated the protection of territorial integrity at the highest level of its laws.
- This research shows that explaining and promoting Imam Khomeini's thoughts in this field can inspire strategies for strengthening national solidarity and countering separatist threats in the current situation.

جایگاه حفظ و حراست از تمامیت سرزمینی کشور در فقه و نظام حقوقی ایران با تأکید بر نظر امام خمینی (ره)

سید حسن موسوی  | ابراهیم یاقوتی  | سید علی پور منوچهری 

۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
۲. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
۳. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

چکیده	اطلاعات مقاله
امروزه، حفظ استقلال و تمامیت ارضی کشورها به‌عنوان یک اصل در حقوق بین‌الملل مورد توجه و تأکید قرار گرفته است. حقوق بین‌الملل و کنوانسیون‌های جهانی به همراه قوانین اساسی کشورها همه بر اصل «احترام به تمامیت ارضی» تأکید می‌کنند؛ با این حال تکرر قومی و مذهبی در اغلب کشورهای جهان و همچنین نقش محوری «سرزمین» در تجمیع و تولید قدرت در جهان امروز، «تمامیت سرزمینی» کشورها را با چالش‌های درونی و بیرونی متعددی مواجه می‌کند؛ کشور ایران نیز با وجود گسل‌های قومی و مذهبی از این امر مستثنا نیست. این تحقیق کوشیده تا با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی، جایگاه حراست از تمامیت سرزمینی کشور را در فقه و نظام حقوقی ایران خصوصاً با تکیه بر نظرات امام خمینی به‌عنوان معمار و رهبر بزرگ انقلاب اسلامی مورد بررسی قرار دهد. بر این اساس امام خمینی تمامیت سرزمینی را به‌عنوان یک اصل اسلامی و ملی پذیرفته و اساساً حراست از سرزمین اسلامی یکی از دلایل تشکیل حکومت ایشان بوده است.	نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخچه مقاله: تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۸/۲۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱/۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱/۲۶ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۴/۳۰ کلیدواژه‌ها: امام خمینی، امنیت ملی، تجزیه‌طلبی، تمامیت سرزمینی، قلمرو، ملت.  * نویسنده مسئول: e.yaghouti@iauctb.ac.ir
استناد: موسوی، سید حسن، یاقوتی، ابراهیم و پور منوچهری، سید علی (۱۴۰۴). جایگاه حفظ و حراست از تمامیت سرزمینی کشور در فقه و نظام حقوقی ایران با تأکید بر نظر امام خمینی (ره). پژوهشنامه متین، ۲۷ (۱۰۷)، ۶۹-۹۶. https://doi.org/10.22034/matin.2024.423039.2214 ناشر: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی. © نویسندگان.	
پژوهشنامه متین / سال بیست و هفتم / شماره صد و هفت / تابستان ۱۴۰۴ / صص ۹۶-۶۹	

مقدمه

سرزمین همواره به عنوان یکی از ارکان قدرت مورد توجه جوامع انسانی بوده است. کشور ایران نیز با التفات به ظرفیت های طبیعی و ژئوپلیتیک خود، همواره مورد طمع همسایگان و بیگانگان قرار داشته و رقبای آن می کوشیدند ضمن بهره مندی از پهنه های سرزمینی کشور، از توان حکومت مستقر، به عنوان یک رقیب منطقه ای بکاهند؛ به نحوی که تعرض به سرزمین های ملی ایران در طول سه قرن منتهی به انقلاب اسلامی منجر به جدایی بخش های مهمی از کشور شد.

تفاوت نگاه جمهوری اسلامی به مقوله تمامیت سرزمینی در مقایسه با سلسله های سلطانی پیشین خصوصاً قاجار و پهلوی، منجر به شکست اقدامات گروه های تجزیه طلب و چپ های رادیکال در اطراف کشور و همچنین جنگ تحمیلی حزب بعث عراق شده و منجر به حفظ تمامیت سرزمینی کشور گردیده است؛ لکن در سال های اخیر با سر برآوردن گروه های متعدد واگرای قومی و مذهبی، موضوع تجزیه طلبی و تلاش برای جدایی بخش هایی از سرزمین ملی، مجدداً مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است.

امروزه نیز با توجه به وجود گسل های قومی-مذهبی در کشور، فعالیت این گروه ها با حمایت رقبای منطقه ای و دشمنان بین المللی ایران مواجه شده و منجر به بروز میدانی گرایش های تجزیه طلبانه در مناطق قومی شده است. خصوصاً اینکه جدایی طلبان با شناسایی خلأهای قانونی، تلاش می کنند با کمترین هزینه، بیشترین دستاورد را کسب کنند. علی رغم تحرکات مذکور، موضوع حفاظت از تمامیت سرزمینی چندان مورد توجه قانون گذاران، پژوهشگران و اندیشمندان قرار نگرفته است.

این تحقیق می کوشد، با محور قرار دادن نگرش و اندیشه امام خمینی به عنوان معمار و رهبر انقلاب اسلامی، ضمن بررسی اینکه «نگاه امام خمینی به مسئله حراست از تمامیت سرزمینی چه بوده است؟»، جایگاه حفظ و حراست از تمامیت سرزمینی کشور در فقه و نظام حقوقی ایران را مورد مذاقه و بررسی قرار داده و معیار مناسبی برای تقویت راهکارهای مقابله با واگرایان، به پژوهشگران این حوزه ارائه نماید.

روش تحقیق در این پژوهش استفاده از رویکرد توصیفی-تحلیلی بوده و منبع اصلی آن تألیفات، سخنان و مکاتبات امام خمینی است.

۱. پیشینه تحقیق

طبق بررسی‌های صورت گرفته به نظر می‌رسد تاکنون پژوهش مستقلی با هدف بررسی اهمیت حراست از تمامیت سرزمینی کشور با تأکید بر نگاه امام خمینی تهیه و تدوین نگردیده است. با این حال پژوهش‌هایی در زمینه «تمامیت سرزمینی» صورت گرفته و این مقوله را از حیث حقوق بین‌المللی یا حقوق موضوعه ایران بررسی کرده‌اند. برای نمونه قاسمی و همکاران (۱۴۰۲) در پژوهشی با عنوان «توسل به‌زور به‌منظور دفاع از خود در اسلام با نگاهی به دیدگاه امام خمینی^(۳)» در بخش بررسی «دفاع مشروع از دیدگاه اسلام» نگاه امام خمینی را به دفاع از دارالاسلام در مقابل کفار حربی مورد بررسی قرار داده است، لکن در پژوهش پیش‌رو صدمه به سرزمین اسلامی اعم از جنگ با کفار یا تجزیه‌طلبی داخلی مورد بررسی قرار گرفته که نسبت به پژوهش مذکور گستره شمول بیشتری دارد.

همچنین علیپور قوشجی، محمدی و لطیفی (۱۳۹۷) در تحقیق «انطباق اقدامات تجزیه‌طلبی در حقوق کیفری جمهوری اسلامی» تجزیه‌طلبی را از منظر نظام حقوقی ایران مورد بررسی قرار داده و رد نموده‌اند. زینب مطلبی (۱۳۹۳) در پایان‌نامه‌ای با عنوان «تبیین مسئله جدایی طلبی در حقوق بین‌الملل» به عدم جواز تجزیه‌طلبی و احترام به حق حاکمیت ملی بر تمامیت ارضی کشورها در حقوق بین‌الملل پرداخته است. برخی پژوهش‌های صورت گرفته با تأکید بر نظر امام خمینی موضوعات عمومی‌تری همچون «امنیت ملی» و «دخالت‌های خارجی» را بررسی کرده‌اند. اکبر اشرفی و حمیدرضا داودی (۱۳۹۰) پژوهش «قانون‌پذیری و امنیت ملی در اندیشه سیاسی امام خمینی» را با هدف بررسی نگاه امام خمینی به کلیت مقوله امنیت ملی تهیه و تنظیم نموده‌اند.

به‌علاوه سید هادی زرقانی در مقاله «بررسی و تبیین راهبردهای دفاعی امام خمینی در دفاع مقدس» و همچنین زهرا فروتنی در مقاله «تحلیل سیاست دفاعی امام خمینی در دفاع مقدس» در خلال بررسی اصول و سیاست‌های دفاعی امام خمینی به موضوع حفظ تمامیت سرزمینی در نگاه ایشان اشاراتی داشته‌اند.

با توجه به اینکه تاکنون هیچ پژوهشی موضوع «حفظ و حراست از تمامیت سرزمینی کشور از نگاه امام خمینی» را اختصاصاً مورد بررسی قرار نداده است، تحقیق پیش‌رو در نوع خود تحقیقی بدیع به شمار می‌آید.

۲. مبانی و چهارچوب نظری

محور پژوهش پیش‌رو شناخت منظومه مفهومی تمامیت سرزمینی و نگاه امام خمینی به مقوله حفظ و حراست از تمامیت سرزمینی است. این تحقیق می‌کوشد ضمن بیان و تنویر مفاهیم کلیدی موضوع خود، جایگاه «تمامیت سرزمینی» را در تألیفات، خطابه‌ها و مکاتبه‌های امام خمینی بررسی و تدوین نماید و با رویکرد توصیفی - تحلیلی جایگاه حفظ سرزمین ملی و اسلامی را در نظام جمهوری اسلامی ایران تبیین نماید.

۳. مبانی و چهارچوب مفهومی

۳-۱. مفهوم‌شناسی قلمرو و تمامیت سرزمینی

تمامیت سرزمینی اصطلاحی مرکب از دو واژه «تمامیت» و «سرزمین» است. «تمامیت» را کل و تمام یک چیز معنا کرده‌اند (نفیسی، ۱۳۴۳، ج ۲، ص. ۳۷۴) و «سرزمین»^۱ در ادبیات فارسی به معنای ملک، مملکت، ناحیه، کشور، اقلیم، مرزوبوم را مرادف «قلمرو» گرفته‌اند که به تفصیل به آن خواهیم پرداخت. اصطلاح «تمامیت ارضی» یا «یکپارچگی سرزمینی» اصطلاحی متداول در حقوق بین‌الملل است که مبتنی بر اعمال حاکمیت یک دولت ملی در تمامی وسعت جغرافیای خود و جلوگیری از فعالیت‌های جدایی‌خواهانه آن است.

همچنین واژه «قلمرو»، واژه‌ای فارسی است. این واژه، مرکب از دو بخش قلم و رو به‌عنوان ظرف مکان مورد استفاده قرار می‌گیرد. قلمرو یعنی «محل روان بودن قلم کسی». ناظم الاطباء قلمرو را این‌طور معنی کرده است: «ملکی و ولایتی که در آن نوشته قلم پادشاهی یا امیری رود و مردم آنجا نوشته او را قبول نمایند» (نفیسی، ۱۳۴۳، ذیل واژه قلمرو). علی‌اکبر دهخدا قلمرو را معادل «ملک و مملکت و ولایت متصرف» دانسته است (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه قلمرو) محمد معین در فرهنگنامه مشهور خود قلمرو را «مملکت، حوزه فرمانروایی، حوزه عمل» معنی کرده است (معین، ۱۳۸۶، ذیل واژه قلمرو) درواقع مفهوم

«قلمرو» در میان متخصصان زبان و ادبیات فارسی، اجماعی است و احدی از ایشان معنای دیگری را بر این واژه بار ندانسته است.

۲-۳. مفهوم‌شناسی «سرزمین» و «قلمرو» در فقه اسلامی

از آنجاکه مفهوم قلمرو حکومت از عناوین مهم فقه سیاسی است، فقها و حقوقدانان اسلامی در طول قرون گذشته تا به امروز به بررسی پیرامون آن پرداخته‌اند. قدیمی‌ترین متن فقهی مذهب تشیع در باب مفهوم قلمرو و انواع دسته‌بندی آن - که تاکنون نیز از سوی فقهای معاصر معتبر شناخته می‌شود - مربوط به شیخ طوسی بوده و در کتاب المبسوط گردآمده است. پس از ایشان نیز در کتب فقهی شیعی این مفهوم بارها مورد توجه واقع شده است. علامه حلی در تذکرة الفقهاء و محمدحسن نجفی در جواهر الکلام از مفهوم قلمرو استفاده نموده و حدود شرعی آن را بیان کرده‌اند. در دوره معاصر نیز فقهای همچون سید محمدحسین طباطبایی در تفسیر المیزان و سید محمدباقر صدر در کتاب اقتصادنا در تعریف «قلمرو» از شیخ طوسی پیروی نموده‌اند. شیخ طوسی و بیشتر فقهای متقدم و متأخر^۱، جهان را به دو سرزمین کلی «دارالاسلام» و «دارالکفر» تقسیم نموده‌اند و تعداد کمی از فقها در کنار این دو تقسیم‌بندی، دارالعهد یا دارالصلح، دارالهدنه و دارالحیاد را نیز اضافه کرده‌اند (موسوی بجنوردی و دانش پور، ۱۳۸۵، ص. ۹۲) که در ادامه شرحی از تعاریف موجود از اصطلاحات اصلی آن می‌آید.

با توجه به متون فقه سیاسی شیعه و اصطلاحات فقهی مورد استفاده فقها، نزدیک‌ترین مفهوم فقهی - حقوقی اسلام به مفهوم قلمرو و سرزمین در زبان فارسی، عنوان «دار» است. این واژه با اضافه به دیگر واژگان زبان عربی اصطلاحاتی از جمله «دارالاسلام» و «دارالکفر» (دارالحرب) را به وجود آورده است (عمید زنجانی، ۱۳۶۷، ص. ۲۱۵). این اصطلاحات به وضوح و روشنی جغرافیای سیاسی نوین که بر مبنای ماده و سرزمین شکل گرفته است را نفی و مرزبندی‌ها را بر اساس عقیده ساکنان سرزمین، ترسیم می‌کند؛ لکن در متون فقهی باقی مانده از فقهای متقدم و متأخر کمتر فقیه‌ای اقدام به تعریف

۱. فقهای معاصر همچون آیت‌الله بروجردی، آیت‌الله منتظری، استاد محمد یزدی و استاد مصباح یزدی را می‌توان از این دسته برشمرد (ر.ک. به: عمید زنجانی و کرمی، ۱۳۸۹، صص. ۷-۲۷).

اختصاصی واژه «دار» و یا بیان معیارهای شناخت دارالاسلام از دارالکفر نموده است. در این میان، اولین فقیه شیعی که صراحتاً اقدام به طرح بحث سرزمین و قلمرو اسلامی می‌کند، شیخ طوسی است. وی در تعریف «دار» بیان می‌دارد:

اما دار بر دو نوع است: دارالاسلام و دارالحرب. دارالاسلام بر سه قسم است: الف) سرزمینی که مسلمانان در زمان اسلام آن را ساخته‌اند و مشرکان به آن راه نیافته‌اند، مانند بغداد و بصره. ب) دارالکفری که مسلمانان بر آن غلبه یابند یا از طریق صلح به دست آورند و بر ساکنان آن جزیه تعیین نمایند. ج) داری که متعلق به مسلمانان بوده باشد و مشرکان آن را تصرف کنند، مانند طرسوس؛ اما قسم دوم از انواع دار، دارالحرب است مانند روم (شیخ طوسی، ۱۳۷۸، ص. ۳۴۳).

پس از ایشان علامه حلی، با پیروی از اسلاف خود سرزمین‌ها را به دارالاسلام و دارالکفر تفکیک نموده و در این باره می‌نویسد: دارالاسلام را شافعی به سه دسته تقسیم نموده‌اند: الف) داری که مسلمانان آن را ایجاد کرده باشند، مانند بصره، کوفه و بغداد. ب) داری که مسلمانان آن را فتح و تملک کرده باشند و برای اهل آن جزیه تعیین نموده باشند.

ج) داری که آن را تملک نکرده باشند و بر اساس پیمان صلح برای اهل آن جزیه تعیین کنند که این قسم هم دارالاسلام است؛ چراکه حکم اسلام در آن جاری است و داری که مشرکان بر آن تسلط یابند مانند طرسوس^۱ که متعلق به اسلام بوده است و مشرکان بر آن غلبه یافتند؛ اما نظر قوی‌تر این است که دارالاسلام دو نوع است: داری که مسلمانان ایجاد کرده‌اند، مانند بغداد و داری که مسلمانان آن را فتح نموده باشند، مثل مدائن و شام (علامه حلی، ۱۳۶۹، ص. ۲۷۵).

پس از ایشان نیز فقها تقسیم‌بندی کلی سرزمین به دارالاسلام و دارالکفر را مراعات نمودند، لکن به نظر می‌رسد شهید اول برای نخستین بار تفکیک «دارالاسلام» از «دارالکفر» را مستلزم وجود معیارهای عملی و حاکمیتی دانسته است. ایشان در این رابطه

۱. نام منطقه بزرگی در استان مرسین ترکیه کنونی و در ۴۰ کیلومتری آدانا است. این منطقه پس از گسترش اسلام در دوره خلفای راشدین، در سال ۳۵۴ ه. ق زمان حکومت نقفور (امپراتور روم شرقی) فتح گردید.

بیان می‌دارد: «منظور از دار الاسلام: سرزمینی است که احکام اسلام در آن اجرا می‌شود و کفار در آن به‌صورت معاهد زندگی می‌کنند و همچنین دارالکفری که در آن احکام اسلام جاری است، اما دارالکفر سرزمینی است که احکام کفار در آن اجرا می‌شود». ایشان ملاک امکان اجرای احکام اسلامی به‌وسیله مسلمانان را انتخاب نموده است و حتی دارالکفری که در آن مسلمانان در اجرای احکام اسلام آزادند را دارالاسلام نامیده است (شهید اول، ۱۴۱۷، ص. ۷۸). البته شاید بتوان گفت ایشان علاوه بر این معیار، ملاک برپایی حکومت را پذیرفته‌اند؛ چراکه در همه موارد ابتدا بر اساس نوع حکومت بدان سرزمین اطلاق دارالاسلام یا دارالکفر نموده‌اند و سپس امکان اجرای احکام را در نظر گرفته‌اند یا امکان اجرای احکام اسلامی را در معنای اعم آن یعنی حاکمیت مسلمانان به کار گرفته‌اند (عمید زنجانی و کرمی، ۱۳۸۹، ص. ۲۷) همچنین ملا محسن فیض کاشانی نیز همان تعابیر شهید اول را در تعریف دارالاسلام به کار برده است: «دارالاسلام ای التی ینفذ فیها احکامه» (فیض کاشانی، بی تا، ص. ۲۳۳).

فقه‌های معاصر نیز فارغ از تعریف ایشان از «دار الاسلام» و معیارهایی که برای احراز آن در نظر می‌گیرند عموماً سرزمین و قلمرو اسلامی را بر اساس عقیده اسلامی در نظر گرفته و مرزبندی‌های معاصر بر اساس دولت-ملت‌های نوین را نادیده انگاشته‌اند. آیت الله بروجردی در بحث لقطه و در تفسیر این قسمت از حدیث مبارک امام^ع «اذا کان الغالب علیها المسلمین» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ص. ۳۶۸)؛ غلبه مسلمین را در برقراری حکومت و ریاست مسلمین بر آن سرزمین دانسته‌اند و دارالاسلام را این گونه تعریف نموده‌اند: «سرزمین اسلامی، آن سرزمینی است که تحت حکومت مسلمین باشد که در مقابل سرزمین کفر و سرزمین جنگ تعریف می‌شود»^۱ (طباطبایی بروجردی، ۱۴۱۶، ص. ۳۰۱).

در مجموع به نظر می‌رسد، روایات مطرح شده و نظرات فقه‌های امامیه این است که مفهوم دارالاسلام مبتنی بر تعداد جمعیت نیست؛ بلکه وابسته به برپایی حکومت و اقتدار است، حتی اگر حکومت مسلمانان حکومت امام معصوم و یا امام عادل نباشد؛ چه

۱. «أرض الاسلام ای الارض التی تكون تحت رئاسة الاسلام و حکومتة المسلمین فی مقابل ارض الکفر و دار الحرب».

مسلمانان در اکثریت جمعیتی قرار داشته باشند و چه در اقلیت به سر برند. بنابراین دارالاسلام عبارت است از کلیه کشورهایی که در قلمرو حکومت مسلمانان هستند. اتباع این کشورها معمولاً مسلمان هستند و اگر اقلیت غیرمسلمانی هم وجود داشته باشد، تحت شرایطی از حقوق خاصی برخوردارند، ولی باین حال، تابع حکومت مسلمانان هستند و در هر سرزمینی که حکومت کفار وجود داشته باشد؛ آن سرزمین «دارالکفر» محسوب می شود. اتخاذ این معیار ما را بسیار به مفهوم دولت-کشور در حقوق نزدیک می سازد و ضابطه تشخیص «دار الاسلام» را از معیارهای ذهنی به سوی معیار عینی سوق می دهد. در طول تاریخ اسلام، در ابتدا حدود «دار الاسلام» منطبق بر سرحدات قلمرو خلافت بود. لیکن با به قدرت رسیدن سلاطین و کاهش قدرت خلیفه کلیه کشورها و سرزمین هایی را که حاکم مسلمان در آن حکومت می کرد دربر گرفت (عمید زنجانی و کرمی، ۱۳۸۹).

۳-۳. مفهوم شناسی «قلمرو» در علم حقوق و جغرافیای سیاسی

دانشمندان و نظریه پردازان حوزه جغرافیای سیاسی تعاریف نسبتاً مشابهی از «قلمرو» و «سرزمین» ارائه کرده اند. برای نمونه گروتز در این باره نوشته است: «قلمرو در عرف عقلا نشان دهنده محدوده مالکیت و حاکمیت یک واحد اجتماعی بر یک محدوده جغرافیایی در شکل زمین و منابع مادی آن است. از این رو، واژه قلمرو ناظر به فضای محدود شده ای است که افراد و گروه ها از آن به عنوان محدوده اختصاصی استفاده و دفاع می کنند» (گروتز، ۱۳۸۳، ص. ۴۷) و یا کاویانی راد این گونه تعریف کرده است که «مفهوم قلمرو در حوزه رفتار انسان ها به سطحی از زمین اطلاق می شود که گروهی خاص یا موجودیتی سیاسی، مدعی مالکیت و حاکمیت بر آن است؛ بنابراین قلمروها نشان دهنده اعمال قدرت بر فضا هستند که در عالی ترین سطح در قالب کشورها سر برآورده اند» (کاویانی راد، ۱۳۹۲).

همچنین بیگدلی اجزا و عناصر قلمرو ملی را این گونه ذکر کرده است: «امروزه سرزمین یا قلمرو بخش جدایی ناپذیر در ساختار کشورها در قوانین بین المللی است. از این رو قلمرو کشور عبارت است از سرزمینی (اعم از زیرزمین، آب های داخلی و هم مرز، فضای هوایی و برخی منابع دریایی نزدیک سواحل این سرزمین) که حکومت مدعی مالکیت آن است

و کشورهای دیگر نیز این ادعا را به رسمیت می‌شناسند» (بیگدلی، ۱۳۸۷، صص. ۶۸-۶۷). در مجموع و از نگاه جغرافیای سیاسی، قلمرو یک کشور، فضایی است جغرافیایی که اول برای سکونت گروه انسانی دوم کالبدگیری مفهوم کشور و سوم برای اعمال حاکمیت حکومت، شناخته شده و از ارکان جدانشدنی یک کشور شمرده می‌شود. از نظر کنوانسیون مونتو ویدئو که در سال ۱۹۳۳ تصویب شده است کشوری به رسمیت شناخته می‌شود که چهار ویژگی داشته باشد: جمعیت دائمی؛ سرزمین معین؛ حکومت؛ حاکمیت (موسی زاده، ۱۳۸۳، ص. ۳۵).

برخی از پژوهشگران حوزه حقوق عمومی قائل بر عمومیت «قلمرو» نسبت به «سرزمین» شده و سرزمین را جزئی از قلمرو حاکمیت‌ها دانسته‌اند (عمید زنجانی، ۱۳۶۷، ص. ۱۶۶)؛ لکن با وجود اختلاف نظرها در رابطه با تحولات مفهومی این دو واژه، در متون حقوق بین‌الملل، سرزمین و قلمرو یکسان دانسته شده، بخش جدایی‌ناپذیر ساختار کشورها شناخته شده‌اند (هاگت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص. ۳۵۱).

۴-۳. تناقض مفهوم قلمرو در معارف دینی و سیاست معاصر و بررسی نگاه امام خمینی

با توجه به تعاریف صورت گرفته نسبت به مفهوم سیاسی قلمرو حاکمیت در فقه اسلامی و آنچه اکنون حقوق بین‌الملل و جغرافیای سیاسی از مفهوم «قلمرو» یاد می‌کنند، موجب پدید آمدن دوگانگی و تناقض در مبانی بررسی علمی این موضوع است. در این رابطه دو دیدگاه عمده مطرح است که در فقه سیاسی معاصر و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز خودنمایی می‌کند:

دیدگاه نخست برگرفته از مبانی عقیدتی-فکری فقهای متقدم اسلامی است که معتقد به مرزهای عقیدتی اسلام است. نظام سیاسی جهان اسلام مقید به جغرافیای خاص و مرزکشی‌های سرزمینی نیست و طبعاً تعدد حکومت در جهان اسلام پذیرفته نیست. این نظریه معتقد است، سرزمین‌ها و مرزبندی‌های موجود بر اساس قهر و غلبه پدید آمده و مشروعیت ندارد (حائری، ۱۳۶۷، ص. ۲۶۷). برخی از فقها صریحاً این رویه را اتخاذ نموده و گفته‌اند: «حدود جغرافیایی که در شهرها و کشورهای اسلامی برقرار شده است، هیچ‌گونه ارزشی ندارد. این

حدود تا پیش از قرن ۱۷ میلادی وجود نداشته است» (حسینی شیرازی، ۱۳۶۱، ص. ۱۵۶). برخی نیز به صورت تلویحی و ضمنی آن را تأیید کرده‌اند: «سرزمین مسلمانان نسبت به همه آنان، مانند خانه هرکدام از آنان نسبت به اوست» (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۸، ص. ۵۶).

دیدگاه دوم که به نظریات دانشمندان علوم سیاسی قرابت بیشتری دارد، بیشتر در میان فقهای متأخر مطرح است. به باور ایشان حکومت‌های اسلامی می‌توانند در کوتاه‌مدت و به‌طور موقت، قلمرو و مرزهای جغرافیایی معینی داشته باشند و در کنار دولت‌های دیگر به حیات خویش ادامه دهند و با دنیای پیرامون خود اعم از جهان اسلام و غیر اسلامی، روابط لازم را برقرار کنند؛ این امر با پذیرش یکپارچگی سرزمین‌های اسلامی تعارضی نخواهد داشت. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز -که هفت اصل آن به تمامیت سرزمینی و تغییرناپذیری آن اختصاص یافته- متأثر از چنین نگرشی است (ابراهیمی، ۱۳۷۹، ص. ۳۳۱). امام خمینی نیز به‌عنوان یک فقیه جامع‌الشرایط و آگاه به مختصات دوران، ضمن پذیرش ضوابط حاکم بر کشورها و حقوق بین‌الملل، قائل به حفظ استقلال کشور در نظام حاکم جهانی بوده و درعین حال اتحاد، همبستگی و تشکیل یک قدرت اسلامی مشتمل بر همه سرزمین‌ها و ملت‌های مسلمان را دنبال کرده است.

وی در رابطه با تبیین اصول سیاست خارجی دولت اسلامی ضمن تأکید بر حفظ استقلال و ارتباط با کشورهای دیگر اظهار نموده است:

و الآن از قراری که من شنیدم شیطنت دیگری می‌کنند و آن این که؛ ما چرا با دولت‌ها رابطه داشته باشیم؟ ما می‌رویم به سراغ ملت‌ها و با دولت‌ها هیچ کاری نداریم! که این هم نقشه‌ای است که اخیراً تعقیب می‌شود. ابرقدرت‌ها و امریکا خیال می‌کردند که ایران به‌واسطه انقلابی که کرده است و می‌خواهد استقلال و آزادی را که يك مسئله تازه و برخلاف رویه همه حکومت‌هاست به دست بیاورد، به‌ناچار منزوی خواهد شد، وقتی که منزوی شد زندگی نمی‌تواند بکند، که دیدند نشد و ایران روابطش با خارجی‌ها زیاده‌تر گردید. حالا به این مطلب افتادند که؛ ما چکار داریم به دولت‌ها، اینها همه ظالم و کذا هستند و ما باید با ملت‌ها روابط داشته باشیم. که این هم نقشه تازه و مسئله بسیار خطرناک و شیطنت دقیقی است.

ما باید همان گونه که در زمان صدر اسلام، پیامبر سفیر به این طرف و آن طرف می‌فرستاد که روابط درست کند عمل کنیم و نمی‌توانیم بشینیم و بگوییم که با دولت‌ها چکار داریم. این برخلاف عقل و برخلاف شرع است و ما باید همه با همه رابطه داشته باشیم... (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۹، ص ۹۳).

او در عین حال که رفتار نبوی را سرلوحه حکومت خود قرار می‌داد و دولت‌های متعدد را به رسمیت می‌شناخت، اتحاد اسلامی را نیز دنبال می‌کرد:

و اما راجع به روابط ما با دولت‌های اسلامی - بلکه با همه دُول - يك روابطی است؛ اما با همه دُول يك روابط سیاسی است که البته دولت ما با آن‌ها روابط را یا ایجاد می‌کنند یا تحکیم می‌کنند؛ و روابط ما با دولت‌های اسلامی همیشه باید قوی باشد. دولت‌های اسلامی باید به منزله يك دولت باشند؛ كَأَنَّهُ يَكُ جامعه هستند، يك پرچم دارند، يك كتاب دارند، يك پیغمبر دارند. اینها همیشه باید با هم متحد باشند، با هم علاقه‌های همه‌جانبه داشته باشند؛ و اگر ... این آمال حاصل بشود که بین دولت‌های اسلامی از همه جهات وحدت پیدا بشود، امید است که بر مشکلات خودشان غلبه کنند و يك قدرتی بزرگ‌تر از قدرت‌های دیگر در مقابل سایر قدرت‌ها باشند (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۷، ص ۱۹۹).

به نظر می‌رسد نگاه امام خمینی به فقهای معاصر نزدیک است که ضمن پذیرش مرزهای عقیدتی و تفکیک جهان به دارالاسلام و دارالکفر، قائل به پذیرش موقت نظام حقوقی جاری در فضای بین‌الملل بوده و مرزهای ملی را محترم می‌شمارند.

۵-۳. عوامل مؤثر در حفظ تمامیت سرزمینی کشور

بی‌شک حفظ استقلال و تمامیت ارضی کشور برای هر هویت سیاسی مستقل در جهان، به‌عنوان یکی از اولویت‌های شناخته‌شده و قطعی است. هر کشوری در پی حفظ سرزمین جغرافیایی به‌عنوان بستر حاکمیت و رفاه اجتماعی ملت خویش است. دانشمندان علوم سیاسی برای حفظ استقلال ملی و ساختار جغرافیایی آن سه عامل اصلی معرفی می‌کنند. ۱. افرادی که در نقش کارگزاران سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی و قضایی در کشور فعالیت دارند؛ ۲. نهادها و سازمان‌هایی که برای تولید یا حفظ امنیت ملی فعالیت می‌کنند؛

۳. شهروندان که اساساً بدون حضور و نقش آفرینی آن‌ها امنیت ملی محقق نمی‌شود.

۱-۵-۳. وظیفه حاکمیت و دولت

در اندیشه جمهوری اسلامی حکومت و ولایت از آن خداست و به دستور او پیامبران و معصومین (علیهم‌السلام) عهده‌دار این مهم بر روی زمین شده‌اند؛ حکومت فقیه در دوره غیبت کبرای امام معصوم (عجل‌الله تعالی فرجه) نیز وظیفه دارد بر اساس عدالت، انصاف، اجتناب از توجهات نژادی و قبیله‌ای، رعایت اصول تألیف قلوب و... حکومت کرده و با رعایت موازین حکومت اسلامی و دوری از استناداردهای نادرست و گمراه‌کننده رایج در دنیا نظیر لیبرالیسم و کمونیسم به نحوی حکومت کند که هیچ‌یک از اقوام و قبایل و بلکه هیچ‌یک از آحاد ملت، خود را با حکومت اسلامی بیگانه ندانسته و حکومت را یار و یاور خود در حل مشکلات زندگی بدانند.

تحقق حقوق شهروندی در جامعه اسلامی و ارائه آزادی‌های مشروع که در فصول و اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی به آن پرداخته شده است، نه تنها می‌تواند از تحرکات جدایی‌طلبانه در مرزهای کشور جلوگیری کند بلکه سد و سپری است در مقابل تهاجم بیگانگان و کفار به کشور اسلامی.

۲-۵-۳. وظیفه نیروهای مسلح و مسئولین امنیت

از ارکان حفاظت و حراست از تمامیت سرزمینی کشور که در فقه اسلامی به آن پرداخته شده و در قوانین موضوعه نظام جمهوری اسلامی بر آن تأکید شده است، نیروهای مسلح و حافظ امنیت است. در فقه اسلام با عناوین «سبق و رمایه»، «مرابطین» و «مجاهدین» بر وجود نیروهای متخصص در جنگ و جهاد و وجود زیرساخت‌های فنی و لجستیکی تأکید شده است و با بیان روایاتی در ارزش و اهمیت مرابطه و حفاظت از سرزمین‌های دارالاسلام، بر این اقدام تأکید فراوان شده است.

در اندیشه جمهوری اسلامی نیز در اصول قانون اساسی، خصوصاً در اصل ۱۴۳ آن به حفاظت ارتش جمهوری اسلامی از تمامیت سرزمینی کشور تأکید شده است که نشان‌دهنده اهمیت حفاظت از تمامیت سرزمینی کشور و نقش ارتش جمهوری اسلامی در آن است.

۳-۵-۳. وظیفه آحاد مردم

در ابواب متعدد فقه اسلامی به نقش مردم در تولید و حفظ امنیت دولت اسلامی در ابعاد مختلف سیاسی، اجتماعی و اقتصادی و خصوصاً حفاظت از تمامیت ارضی کشور اشاره و تأکید شده است. یکی از مباحث فقهی مهمی که اساساً بر نقش مردم ابتدا دارد «امر به معروف و نهی از منکر» است که بعضاً در قالب نهاد حسبه مورد توجه فقها قرار گرفته است. اصولاً امر به معروف و نهی از منکر ناظر بر مسئولیت مدنی مردم در نظارت بر قدرت و ثروت و روابط آن در جامعه اسلامی است که ثمره آن حفظ نفس و مال و دین است (لک زایی، کریمیان و نباتیان، ۱۳۹۵، صص. ۵۴-۵۵).

امام خمینی رهبر انقلاب اسلامی نیز در سال ۱۳۵۸ دستور تأسیس اداره «امر به معروف و نهی از منکر» را این گونه صادر کردند:

شورای انقلاب اسلامی به موجب این مرقوم مأموریت دارد که ادارهای به اسم «امر به معروف و نهی از منکر» در مرکز تأسیس نماید؛ و این اداره، مستقل و در کنار دولت انقلابی اسلامی است و ناظر به اعمال دولت و ادارات دولتی و تمام اقشار ملت است (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۹، ص ۲۱۳).

در فقه و سیاست جمهوری اسلامی مردم نقش به سزایی در اداره حکومت و استمرار حرکت اسلام در میان خود دارند. علاوه بر مسئله امر به معروف و نهی از منکر و نهاد حسبه اصرار اسلام بر تعاون و شورا نیز در همین بحث قابل بررسی است. در مجموع به نظر می رسد عدالت حکومت، قدرت دستگاه های امنیتی و نیروهای مسلح و مسئولیت پذیری عمومی مردم به عنوان سه عامل مؤثر در حفظ و حراست تمامیت سرزمینی مؤثر است که مسلماً امکان و ظرفیت بررسی تفصیلی هریک از سه عامل مذکور در این تحقیق وجود ندارد.

۴. جایگاه سرزمین و تمامیت سرزمینی در نظام حقوقی ایران

حراست از «تمامیت سرزمینی» در نظام حقوقی ایران نیز از جایگاه ویژه ای برخوردار است. قانون اساسی به عنوان مهم ترین رکن نظام حقوقی نظام جمهوری اسلامی که متأثر از نگاه و اندیشه امام خمینی است، ارزش و اهمیت والایی برای حفظ و حراست از تمامیت سرزمینی کشور قائل است. در هفت اصل قانون اساسی کشور (بند ۱۱ از اصل سوم، نهم، هفتاد

و هشتم، یک صدم، یک صد و چهل و سوم، یک صد و پنجاه و دوم، یک صد و هفتاد و ششم) به اهمیت حفظ تمامیت سرزمینی کشور پرداخته و علاوه بر دولت، مردم را نیز مسئول این امر دانسته است.

همچنین قوانین موضوعه کشور (جزایی و مدنی) نیز در موضوعات مختلف به حفظ و حراست از تمامیت سرزمینی کشور تأکید نموده‌اند. برای نمونه در قانون نحوه فعالیت احزاب و گروه‌های سیاسی (مصوب مجلس شورای اسلامی ۱۳۹۵/۰۸/۲۶) یکی از ممنوعیت‌های فعالیت احزاب، اقدامات «مخل آزادی، استقلال، تمامیت ارضی و وحدت ملی، منافع ملی و مصالح جمهوری اسلامی ایران و نظم عمومی» برشمرده شده است.

و یا در نمونه‌ای دیگر ماده ۹ قانون مجازات جرائم نیروهای مسلح جمهوری اسلامی ایران (مصوب مجلس شورای اسلامی ۱۳۷۱/۰۵/۱۸) اشعار می‌دارد: «هر نظامی که به نحوی از انحاء برای جدا کردن قسمتی از قلمرو حاکمیت جمهوری اسلامی ایران یا برای لطمه وارد کردن به تمامیت یا استقلال کشور ایران اقدام نماید محارب محسوب می‌شود.»^۱

۵. جایگاه سرزمین و تمامیت سرزمینی در فقه اسلامی:

حفظ سرزمین‌های اسلامی و حراست از تمامیت آن، از ضروریات فقه اسلام است و فقیهان شیعه و سنی، در آثار فقهی خود به آن پرداخته‌اند. البته به جهت اینکه مسئله حفظ سرزمین‌های اسلامی از امور واضح و گاه از بدیهیات فقه سیاسی است، فقها عموماً به صورت گذرا از مسائل مربوط به آن عبور کرده‌اند و اغلب در بحث «جهاد» مباحثی از آن را مطرح نموده‌اند. مگر در پاره‌ای از مقاطع که به لحاظ آنکه سرزمین‌های اسلامی و استقلال مسلمین در معرض هجوم دشمنان قرار گرفته، فقها به تناسب شرایط زمانی بدان پرداخته و رساله‌ها، بیانیه‌ها و فتاوی‌ای از خود بجا نهاده‌اند و علاوه بر تبیین احکام و مسائل «جهاد دفاعی» مردم را به ایستادگی و مقاومت در برابر دشمنان اسلام و مسلمین تشویق نموده‌اند (ورعی، ۱۳۸۲، ص. ۲۸).

۱. ماده ۲۰ قانون مجازات جرائم نیروهای مسلح جمهوری اسلامی ایران: (مصوب مجلس شورای اسلامی ۱۳۸۲/۱۰/۰۹) نیز تأکید می‌کند که «هر نظامی که به نحوی از انحاء برای جدا کردن قسمتی از قلمرو حاکمیت جمهوری اسلامی ایران یا برای لطمه وارد کردن به تمامیت ارضی یا استقلال کشور جمهوری اسلامی ایران اقدام نماید به مجازات محارب محکوم می‌شود.»

گرچه قرآن کریم به عنوان مهم ترین منبع فقه اسلامی در مورد حراست از تمامیت سرزمین های اسلامی به طور مستقیم حکمی بیان نفرموده است؛ اما با ذکر آیاتی از جمله آیه ۱۰۳ از سوره مبارکه آل عمران و بسیاری دیگر از آیات قرآن همچون آیه ۱۳ سوره شوری^۱ و بیشتر آیات سوره مبارکه حجرات، انسان ها و جوامع انسانی را به همگرایی، وحدت، اخوت و دوری از تفرقه و همچنین مقابله با کفار و دشمنان سرزمین اسلامی فراخوانده است.

همچنین روایات متعددی از حضرت رسول الله (صلی الله علیه و آله) و ائمه معصومین (علیهم السلام) در رابطه با حفاظت از تمامیت سرزمین های اسلامی نقل و ثبت شده است. برای نمونه در روایت مشهور به «حدیث یونس» که صحت اسنادی آن مورد پذیرش فقها و علمای عظام شیعی است (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۴، ص. ۳۰۵)، راوی در رابطه با شخصی که به ناچار در دوره حکومت جور بنی العباس - به مرزبانی سرزمین اسلامی شتافته است، از امام رضا (ع) پرسید: اگر هنگام مرابطه، دشمنان خارجی به شخص پاسدار حمله کنند، او چه باید بکند؟ حضرت پاسخ داد: برای حفظ نظام و بیضه اسلام باید بجنگد. راوی پرسید: یعنی جهاد کند؟ حضرت پاسخ داد: نه مگر وقتی که از جانب دشمن برای سرزمین مسلمین و جامعه آن ها احساس خطر کند؛ آیا تو فکر نمی کنی اگر رومیان بخواهند وارد سرزمین مسلمین شوند، باید از آن ها جلوگیری و ممانعت به عمل آورد! بنابراین آن شخص در درجه اول فقط مرزبانی می کند و نه جنگ؛ اما اگر از حمله اجانب برای نظام و بیضه اسلام و مسلمین بترسد، باید بجنگد. در این صورت به نیت دفاع از خود و مسلمین می جنگد و نه به عنوان حمایت از سلطان؛ برای اینکه اگر اسلام و نظام مسلمین منهدم شود و از هم پاشد، نام رسول خدا از میان خواهد رفت (حر عاملی، ۱۴۰۹، ص. ۱۴۷).

همچنین روایات متعددی از سوی معصومین (علیهم السلام) در رابطه با ارزش مرزبانی و حفظ ثغور مسلمین ثبت و ضبط شده است که نشانگر اهمیت سرزمین ها و کیان اسلامی است. برای نمونه رسول خدا (ص) در رابطه با اهمیت مرزبانی و حفاظت از ثغور سرزمین های اسلامی فرموده است: «يك روز مرزدارى در راه خدا از دنيا و آنچه در دنياست بهتر است»

۱. «أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَ لَا تَفَرَّقُوا فِيهِ»؛ «دین را برپا دارید و در آن تفرقه اندازی نکنید» (شوری: ۱۳).

(بخاری، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۳۲). یا فرموده است: «يك روز حفاظت از مرزهای کشور اسلامی بهتر است از هزار روز حفاظت از غیرمرزها»^۱ (محقق حلی، ۱۴۰۸، ص ۳۱۲).

همچنین عقل نیز به عنوان یکی از منابع فقه اسلامی به حراست از سرزمین و منافع میهنی امر می کند. حفظ تمامیت سرزمین، منافع و اقتدار میهنی، از مسائل جدید و نویافته بشری نبوده و در تمامی ادوار تاریخی بشر مورد توجه بوده است. ابن خلدون از متفکرین اسلامی، با توجه به فطری بودن زندگی اجتماعی برای انسان، وجود حکومتی مقتدر و سرزمینی یکپارچه را از ضروریات حیات سالم بشری عنوان نموده است (ابن خلدون، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۲۲۵).

در طول تاریخ بشری، انسان ها همواره با وجود اتحاد و وحدت، سیر پیشرفت مادی و معنوی را طی کرده و همیشه تشمت و چندگانگی مانع پیشرفت حقیقی ایشان بوده است. وجود وحدت در میان انسان ها خصوصاً که این وحدت منشأ روحانی و الهی داشته باشد می تواند مانع از بین رفتن انرژی و عمر انسان ها شود.

بنا بر مستندات ارائه شده مبنی بر اصرار شارع مقدس بر حفظ وحدت اجتماعی مسلمین و اجتناب از هرگونه تشمت و پراکندگی و همچنین مصادیق متعدد حفاظت از تمامیت سرزمینی دارالاسلام در دوره شرعی (پیامبر مکرم اسلام و ائمه اطهار) که به سیره متشرعه متصل گردیده است؛ و همچنین پیروی از ضروریات عقلی، فقه اسلامی حفظ تمامیت سرزمینی دارالاسلام را واجب شمرده و آن را وظیفه سطوح مختلف جامعه اعم از آحاد امت اسلامی، حکومت مستقر و نیروهای نظامی جامعه مسلمین می داند. این وظیفه از جمله واجبات کفایی است.

۱. در صحیفه سجادیه مناجاتی از حضرت زین العابدین امام علی بن حسین (ع) با عنوان «مناجات اهل الثغور» نقل شده است (علی بن حسین، ۱۳۷۹، ص ۲۵۶) که نگاه حضرت به موضوع حفاظت و حراست از مرزها را به خوبی نمایش می دهد. نکته قابل توجه آنجاست که امام در حالی این مناجات را زمزمه و ثبت فرموده اند که حکام جائز بر منبر رسول خدا مسلط بودند. در بخش هایی از مناجات مذکور آمده است: «پروردگارا ثغور و سرحدات مسلمین را به عزت و جلال خود محفوظ بدار و سپاهیان اسلام را که به حمایت و پاسداری مرزهای مملکت اسلامی همت گماشته اند به قوت و قدرت کامل خود یاری کن».

۶. نگاه امام خمینی به حفظ و حراست از تمامیت سرزمینی

امام خمینی به عنوان یکی از فقهای برجسته در قرن گذشته، سرزمین را یک ارزش و موهبت الهی دانسته و حفظ تمامیت سرزمینی را اساس امنیت و رشد اجتماعی عنوان نموده است. فتوای فقهی ایشان در این باره صریح و روشن است: «حفظ ثغور اسلام جزء فرائضی است که هیچ فریضه‌ای بالاتر از آن نیست» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۶، ص. ۴۶۵). امام در ساماندهی نظریه ولایت فقیه نیز به وظیفه حکومت برای حفظ تمامیت ارضی تأکید نموده و می‌نویسد:

هیچ کس نمی‌تواند بگوید دیگر لازم نیست از حدود و ثغور و تمامیت ارضی وطن اسلامی دفاع کنیم؛ یا امروز مالیات و جزیه و خراج و خمس و زکات نباید گرفته شود؛ قانون کیفری اسلام و دیات و قصاص باید تعطیل شود. هر که اظهار کند که تشکیل حکومت اسلامی ضرورت ندارد، منکر ضرورت اجرای احکام اسلام شده و جامعیت احکام و جاودانگی دین مبین اسلام را انکار کرده است (امام خمینی، ۱۳۸۱، صص. ۲۸-۲۷).

ایشان در سال ۱۳۵۸ و در کوران تحرکات تجزیه طلبانه در مرزهای کشور، در جلسه‌ای با دانشجویان دانشگاه تهران و خطاب به گروه‌های تجزیه طلب که به ظاهر گرایش‌های مردمی و توده‌ای هم داشتند می‌گوید:

ما که می‌خواهیم جلوی اجنبی را بگیریم، می‌خواهیم مملکتمان يك مملکت باشد، می‌خواهیم مستقل باشد، می‌خواهیم تجزیه نشود، چطور رفتید افتادید اطراف مملکت و با هر بساطی که می‌توانید می‌خواهید تجزیه را درست کنید؟ شما خدمتگزار این مملکت هستید؟ اگر خدمتگزارید چطور تجزیه می‌خواهید بکنید يك مملکت را؟ این تجزیه به نفع کیست؟ به نفع ایران است؟ به نفع ملت ماست؟ یا آن هم به نفع دیگران است؟ (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص. ۱۳۷).

وی همچنین «تمامیت سرزمینی» را همچون استقلال و حق حاکمیت، یک «حق» ملی دانسته و صدمه به آن را تهدیدی از سوی قدرت‌های جهانی می‌شمرد. برای نمونه امام

در پیام خود به لئونید برژنف^۱ اظهار داشته است: «امید است به همان گونه که در پیام خود آرزو کرده‌اید احترام به حق حاکمیت ملت‌ها و تمامیت ارضی کشورها و عدم مداخله در امور دیگران پیوسته مورد توجه شما و سایر رهبران جهان باشد» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۲، ص. ۳۴۲). ایشان همچنین در پیام دیگری به نامبرده اقدام علیه تمامیت سرزمینی کشورها را برخلاف موازین بین‌المللی و صلح جهانی خوانده‌اند: «امیدواریم که صلح جهانی بر پایه استقلال ملت‌ها و عدم مداخله در امور یکدیگر و مراعات اصل حفظ تمامیت ارضی کشورهای منطقه بنا گردد و هر گونه تعرضی به کشورهای دنیای سوم و اسلامی و بخصوص در این منطقه برخلاف موازین است» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۲، ص. ۱۵۳).

همچنین امام خمینی سرزمین را مایه قدرت دولت‌های اسلامی دانسته و معتقد است، یکی از راه‌های دشمنی کفار برای تضعیف دین و حکومت‌های دینی «تکه‌تکه کردن» این سرزمین‌هاست. برای نمونه ایشان در رابطه با امپراتوری عثمانی بیان می‌دارد:

بعد از اینکه در آن جنگ - با آن بساط - غلبه پیدا کردند، تجزیه کردند دولت عثمانی را به دول بسیار کوچک کوچک. برای هر يك از آنها هم یا امیری قرار دادند یا سلطانی قرار دادند یا رئیس جمهوری قرار دادند؛ آنها در قبضه مستعمره‌چی‌ها و ملت بیچاره در قبضه آنها. با این وضع يك دولت عثمانی با آن مجد را زمین زدند. ... این دولت عثمانی در تحت ظل خلافت اسلامی، در تحت ظل اتکای به قرآن مجید، آن مجد را داشت. بعد از آنکه تجزیه شد، در زمان ما، در زمان آتاتورک خبیث، اسلام را در آنجا لغا کردند؛ و الآن دولت ترکیه دولت مسلم نیست (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص. ۳۷۵).

در جای دیگر ایشان واگرایی و قوم‌گرایی که منجر به جدایی سرزمین‌های اسلامی می‌شود را طریقه استعمارگران دانسته و آن را مسیری برای تسلط بر جوامع اسلامی و انسانی عنوان کرده‌است:

از کارهای دیگری که کردند این است که بین طوایف مقابله می‌اندازند که [توانند] مجتمع باشند. ترسیدند که اگر اسلام باشد همه مجتمع می‌شوند، اسلام

۱. صدر هیئت‌رئیس اتحاد جماهیر شوروی

را خواسته‌اند بزنند. اگر علما و روحانیون باشند همه را تحت يك بیرق می‌برند، علما را باید از بین ببرند. خوب، حالا به این قدر هم کفایت نکردند؛ بین خود مردم جدایی بیندازند. با تبلیغات، کردستان، بلوچستان، بختیاری، خراسان، در داخل ایران، پاکستان و ایران، ... اینها را از هم جدا کردند؛ تکه تکه کردند. مسلمین را از هم جدا کردند؛ تکه تکه کردند. در این جنگ عمومی که غلبه پیدا کردند آن‌ها علیه عثمانی که يك دولت بسیار بزرگی بود و از مصر تا حجاز تا خیلی جاهای دیگر بود، این را تکه تکه کردند و هر جایش را به يك کسی دادند (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۷، صص. ۳۹۲-۳۹۱).

امام اساساً هدف خود از مبارزه با طاغوت و تشکیل حکومت را حفظ و حراست از تمامیت سرزمینی کشور عنوان نموده است. ایشان در اولین روزهای تبعید خود به نجف اشرف و در پاسخ به ابراز همدردی علمای اصفهان هدف خود از تقابل با حاکمیت پهلوی و تحمل تبعید و آزار حکومت طاغوت را دفاع از اسلام و جلوگیری از تسلط کفار و دستبرد ایشان به تمامیت ارضی کشورهای مسلمان اعلام نموده است: «این تبعیدها و حبس‌ها و زجرها، که برای دفاع از احکام مترقیه اسلام و دفع تسلیط اجانب به بلاد مسلمین و جلوگیری از دستبرد به استقلال و تمامیت ارضی ممالک اسلامی است ... حوزه‌های مقدسه علمیه و دانشگاه‌های قدیم و جدید و طبقه جوان ملت‌های بزرگ اسلام باید خودشان را مجهز کنند... اسلام محتاج به دفاع بیشتری است» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص. ۵۸) یا در تدوین نظریه حکومت اسلامی اظهار داشته است: «از طرف دیگر، احکامی که راجع به حفظ نظام اسلام و دفاع از تمامیت ارضی و استقلال امت اسلام است، بر لزوم تشکیل حکومت دلالت دارد» (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. ۳۳).

پس از انقلاب اسلامی و آغاز تحرکات تجزیه طلبانه در کشور، امام این تحرکات را غیرمردمی و بدون پایگاه اجتماعی دانسته و معتقد به ایفای نقش بیگانگان در این زمینه بود. ایشان در این رابطه می‌گوید:

این غائله آذربایجان و غائله کردستان، یک چیزی نیست که ملت آذربایجان و ملت کردستان بخواهند، يك مسئله تحمیلی است؛ و از سابق امر دیکنه شده. توطئه شده. این مسائل پیش می‌آید، همچو که در کردستان مطلبی پیش می‌آید.

اشخاص از همه ایران مجتمع می‌شوند آنجا. اینهایی که توطئه‌گر هستند، از همه ایران جمع می‌شوند آنجا. آن وقت با اینکه ملت کردستان، همه، هر کس با ما ملاقات کرده، کاغذها نوشته، آن‌ها «جمهوری اسلامی» را می‌خواهند و نه تجزیه می‌خواهند و نه چیزهای دیگر (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۱، ص. ۱۹۹).

۱-۶. متولیان حفظ و حراست از تمامیت سرزمینی از منظر امام خمینی

امام خمینی پیش از هر چیز دین مبین اسلام را حافظ بقای استقلال و تمامیت ارضی کشور دانسته‌اند. ایشان علما و روحانیون را به حفظ و حراست از سرزمین اسلامی فراخوانده‌اند: «حفظ اساس اسلام که حافظ و نگهبان استقلال و تمامیت کشورها و ضامن عدالت اجتماعی و آزادی‌ها است...» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص. ۲۶۷) بر همین مبنا ایشان علما و حوزه‌های علمیه را حافظ تمامیت سرزمینی کشور شمرده‌اند. «باید ملت اسلام بدانند خدمت‌هایی که علمای دین به کشورهای اسلامی در طول تاریخ کرده‌اند قابل‌شمارش نیست. در همین اعصار اخیر، نجات کشور از سقوط قطعی مرهون مرجع وقت «مرحوم میرزای شیرازی» و همت علمای مرکز بود. حوزه‌های علمیه و علمای اعلام همیشه حافظ استقلال و تمامیت ممالک اسلامی بوده‌اند» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص. ۳۹۷) یا خطاب به علما و روحانیون نجف‌آباد می‌گوید: «امید است حضرات اعلام، بیش از پیش، خود را برای تفانی در راه احکام مقدسه اسلام و استقلال و تمامیت ممالک اسلامی مهیا و مجهز فرمایند و از پیشامدهای ناگوار که در راه حق و حقیقت برای آن‌ها رخ می‌دهد، هراس به خود راه ندهند» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص. ۶۲).

امام خمینی معتقد است وظیفه حفظ و حراست از تمامیت سرزمینی دارالاسلام در دوره غیبت بر عهده فقهای عادل است و ایشان از طریق تشکیل حکومت وظیفه حفاظت از ثغور مسلمین را دارند: «فقط فقهای عادلند که احکام اسلام را اجرا کرده نظامات آن را مستقر می‌گردانند، حدود و قصاص را جاری می‌نمایند، حدود و تمامیت ارضی وطن مسلمانان را پاسداری می‌کنند. خلاصه، اجرای تمام قوانین مربوط به حکومت به عهده فقهاست» (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. ۷۲).

همچنین امام خمینی حکومت را یکی از ارکان اصلی حفاظت و حراست از تمامیت

سرزمینی می‌دانند. ایشان در کتاب ولایت فقیه خود یکی از دلایل اصلی تشکیل حکومت در اسلام را حفظ تمامیت سرزمین اسلامی بیان نموده‌اند: «احکامی که راجع به حفظ نظام اسلام و دفاع از تمامیت ارضی و استقلال امت اسلام است، بر لزوم تشکیل حکومت دلالت دارد. مثلاً این حکم: «وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ» که امر به تهیه و تدارک هر چه بیشتر نیروی مسلح و دفاعی به طور کلی است» (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. ۳۳). ایشان نیروهای نظامی را به عنوان رکن حاکمیت مسئول حفاظت و حراست از تمامیت سرزمینی و مرزهای کشور معرفی نموده‌اند:

در آغاز پیروزی انقلاب اسلامی ایادی شرق و غرب و آن‌ها که صداقت و امانت و دین‌داری و میهن‌داری ارتشیان را در حماسه پیروزی درک نکرده بودند، کمر به نابودی ارتش بستند و با شعارهای به ظاهر انقلابی و فریبنده مصمم به انحلال آن و غارت سلاح‌ها و نابودی امکانات دفاعی کشور شدند و چه بسا ساده‌لوحان نیز تحت تأثیر القانات آنان راه این هدف شوم را هموار نمودند که خداوند متعال کشور و انقلاب اسلامی ما را از توطئه شوم آنان رهایی بخشید و ارتش سرافراز ایران اسلامی همچون برق و صاعقه بر سر توطئه گران که در گوشه و کنار مرزها خواب تجزیه ایران را در سر پرورانده بودند فرود آمد و کردستان و گنبد و ترکمن صحرا گورستان کوردلان گردید که همه اینها از افتخارات تاریخی و فراموش ناشدنی ارتش قهرمان است (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۱، صص. ۳۵۶-۳۵۵).

همچنین ایشان در پیامی به فرماندهان و مسئولان سپاه پاسداران انقلاب اسلامی^۱ «دفاع مقدس» را ضامن «استقلال و تمامیت ارضی کشور و شکست طرح‌های توسعه طلبانه دشمنان انقلاب اسلامی» عنوان کرد (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۱، ص. ۱۳۳).

امام خمینی علاوه بر حکومت و نیروهای نظامی، آحاد ملت را عهده‌دار حفظ و حراست از تمامیت سرزمینی دانسته و هوشیاری و آمادگی ایشان برای حفظ سرزمین‌های اسلامی را ضامن جلوگیری از تجزیه و تضعیف امت اسلامی می‌دانست: آن‌هایی که انحراف داشتند و دارند، خیال می‌کردند که اگر رژیم شاهنشاهی از

۱. پیام امام به فرماندهان و مسئولان سپاه (رسالت فرماندهان سپاه در زمان صلح) در تاریخ ۱۳۶۷/۰۶/۲۶

بین برود، اسلام و ایران و همه جهاتی که در ایران هست از بین خواهد رفت و ایران تجزیه خواهد شد به دو قدرت، غافل از اینکه اسلام و ملت اسلامی اگر هوشیار باشد و اگر توجه به مسائل داشته باشد، می تواند در مقابل همه قدرت ها بایستد و می تواند منحرفین را به جای خودشان بنشانند و می تواند اداره کشور را بهتر از زمان هایی که ظلم و ستم بر این کشور احاطه داشت بکند (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۶، ص ۷۵).

از نظر امام خمینی مهم ترین راهبرد برای حفظ ارکان قدرت از جمله تمامیت سرزمینی کشور، هوشیاری ملت و اتحاد ایشان بر سر حفظ منافع ملی و تمامیت سرزمینی است:

اینها می خواهند کردستان را از ایران اصلاً کنار بگذارند و ببرند سراغ یک چیزهای دیگری. نمی خواهند خدمت به شماها بکنند، قصد خدمت نیست. قصد این است که ایران را تکه تکه اش بکنند و بعد هم يك كودتا درست کنند و تمامش کنند، همه اش تحت نظر دیگران و همان برنامه های سابق و همان بساط سابق را می خواهند درست بکنند.

بیدار بشوید! ملت ما باید بیدار بشود. ملتی که توانست با توانایی خودش و با مشت محکم خودش، توی دهن تمام قدرتمندها بزند، این ملت قدرتمند است؛ لکن باید وحدتش را حفظش بکند. اگر وحدتش را حفظ کند، قدرتمند است؛ یعنی خدا همراه او است. اگر شما وحدتان را حفظ کنید يَدْ اللّٰهُ مَعَ الْجَمَاعَةِ. با جماعت شما خدا هست (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۰، صص ۲۹۷-۲۹۶).

نتیجه گیری

تمامیت سرزمینی در عرف عقلا و علم جغرافیای سیاسی، به مالکیت و حاکمیت یک واحد اجتماعی بر یک محدوده جغرافیایی در شکل زمین و منابع مادی گفته می شود؛ این معنا نه تنها در فقه اسلامی بلکه در قوانین بین الملل نیز تثبیت شده و در بسیاری از متون حقوقی بین المللی به رسمیت شناخته می شود.

در عرف عقلا «حفاظت و حراست از تمامیت سرزمینی» به جهت اهمیت بالای حفظ

وحدت اجتماعی و رعایت مصالح ملت امری لازم و ضروری است. این مهم نه تنها در اندیشه و گفتار معمار کبیر انقلاب اسلامی امام خمینی بلکه در قانون اساسی کشور نیز با قاطعیت ذکر شده و ارکان مختلف ملت و حکومت موظف به رعایت لوازم آن شده‌اند. امام خمینی علاوه بر تأکید بر حراست از تمامیت سرزمینی کشور، این موضوع را یکی از مهم‌ترین محورهای مبارزه خود با رژیم طاغوت و تشکیل حکومت اسلامی عنوان نموده و از ابتدا نهضت اسلامی را با هدف حراست از تمامیت سرزمینی دارالاسلام آغاز نموده‌اند.

در آثار به‌جای مانده از ایشان، دین مبین اسلام ضامن حفظ سرزمین‌ها دانسته شده و علاوه بر حکومت، اقشار مختلف مردم از جمله نیروهای نظامی، علما و روحانیون و همچنین عموم اقشار مسئول حراست از تمامیت سرزمینی در مقابل تجزیه‌طلبان داخلی و دشمنان بیرونی معرفی شده‌اند. در مجموع از منظر امام خمینی دفاع از سرزمین اسلامی (دار الاسلام) بر همه مسلمین واجب شرعی است.

امروزه با توجه به افزایش تحرکات گروه‌های تجزیه‌طلب و حمایت‌های رسانه‌ای و لجستیکی رقبا و دشمنان ایران اسلامی از ایشان لازم است، پژوهشگران، اندیشمندان و قانون‌گذاران بار دیگر بر نگاه و شیوه امام خمینی در رابطه با اهمیت حفظ و حراست از تمامیت سرزمینی کشور اسلامی تمرکز نموده و با تأمین خلأهای اجتماعی، فرهنگی و تقنینی این موضوع در کشور، موجبات تقویت همبستگی ملی را فراهم آورند.

منابع

- ابراهیمی، محمد و دیگران (۱۳۷۹). اسلام و حقوق بین‌الملل. تهران: انتشارات سمت.
- ابن خلدون، ابوزید عبدالرحمن بن محمد (۱۹۷۸). مقدمه ابن خلدون. بیروت: دارالقلم.
- اشرفی، اکبر و داودی، حمیدرضا (۱۳۹۰). قانون‌پذیری و امنیت ملی در اندیشه سیاسی امام خمینی. فصلنامه مطالعات روابط بین‌الملل، ۴(۱۵)، ۳۴-۹.
- <https://sanad.iau.ir/Journal/prb/Article/1066402/FullText>
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۵). صحیفه امام (دوره ۲۲ جلدی). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(ع). چاپ چهارم.

- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۱). ولایت فقیه (حکومت اسلامی). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^(۹).
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۳۷۱). جامع الصحيح، المسند المستخرج الصحيح الامام المسلم. بیروت: دارالکفر.
- بیگدلی، علی (۱۳۸۷). جهان معاصر: دولت‌های مدرن و هویت ملی. ماهنامه زمانه، ۷(۶۷-۶۸)، ۱۴-۱۹. <http://noo.rs/ThAlj>
- حائری، سید کاظم (۱۳۶۷). نقد تئوری تفکیک مرجعیت از رهبری. کیهان اندیشه، ۴(۲۲)، ۳۳-۴۴. <http://noo.rs/vCRSW>
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق). تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- حسینی شیرازی، سید محمد (۱۳۶۱). الفقه السیاسیه. قم: دارالایمان.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا. زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- شهید اول، محمد بن مکی عاملی (۱۴۱۷ ق). الدروس الشرعیة فی فقه الامامیه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۸). المبسوط فی فقه الامامیه. تهران: مکتبه المرتضویه للاحياء الآثار الجعفریه.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ ق). الاستبصار. قم: مؤسسه آل‌البیت.
- طباطبایی بروجردی، سید حسین (۱۴۱۶ ق). جامع احادیث الشیعه (جلد ۲). قم: مطبعة المساحه.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۹). تذکرة الفقهاء. قم: مؤسسه آل‌البیت.
- علی بن حسین^(ع) (۱۳۷۹). صحیفه سجادیه. ترجمه محی‌الدین الهی قمشه‌ای، تهران: انتشارات اسلامی.
- علیپور قوشچی، سلمان، محمدی، صفدر، لطیفی، قاسم (۱۳۹۷). انطباق اقدامات تجزیه طلبی در حقوق کیفری جمهوری اسلامی ایران. ششمین همایش ملی مطالعات و تحقیقات نوین در حوزه علوم انسانی، مدیریت و کارآفرینی ایران.

- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۶۷). فقه سیاسی. تهران: امیرکبیر.
- عمید زنجانی، عباسعلی و کرمی، حامد (۱۳۸۹). ماهیت سرزمین در فقه امامیه. حقوق اسلامی، ۷(۲۷)، ۷-۲۷. https://hoquq.iict.ac.ir/article_18426.html
- فیض کاشانی، ملا محسن (بی تا). مفاتیح الشرائع. بیروت: مؤسسه الأعلمی.
- قاسمی بیورزنی، قاسم، آهنگران، محمد رسول، نقیبی، سید ابوالقاسم و محبی، محسن (۱۴۰۲). توسل به زور به منظور دفاع از خود در اسلام با نگاهی به دیدگاه امام خمینی^(ره). پژوهشنامه متین، ۲۵(۹۸)، ۱۰۹-۱۳۹. <https://doi.org/10.22034/MATIN.2021.289956.1891>
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1402.25.98.1.3>
- کاویانی راد، مراد (۱۳۹۲). پردازش مفهوم قلمرو از منظر جغرافیای سیاسی. برنامهریزی و آمایش فضا، ۱۷(۴)، ۴۳-۶۲. <http://hsmmp.modares.ac.ir/article-21-5414-fa.html>
- گروتز، یورگ کورت (۱۳۸۳). زیبایی شناختی در معماری. ترجمه جهانشاه پاکزاد و عبدالرضا همایون، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- لک زایی، نجف، کریمیان، نورالله و نباتیان، محمد اسماعیل (۱۳۹۵). امنیت ملی دولت اسلامی از منظر فقه شیعه. سیاست متعالیه، ۴(۱۴)، ۴۱-۶۰. https://sm.psas.ir/article_25514.html
- محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ ق). شرایع الاسلام. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- معین، محمد (۱۳۸۶). فرهنگ معین (یک جلدی فارسی). زیر نظر سید جعفر شهیدی، تهران: زرین.
- مطلبی، زینب (۱۳۹۳). تبیین مسئله جدایی طلبی در حقوق بین الملل. پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی. <https://ganj.irandoc.ac.ir>
- منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹ ق). مبانی فقهی حکومت اسلامی. ترجمه محمود صلواتی و ابوالفضل شکوری، قم: مؤسسه کیهان.
- موسوی بجنوردی، سید محمد و دانش پور، افتخار (۱۳۸۵). بررسی فقهی حدود دارالاسلام و دارالکفر با رویکردی بر اندیشه امام خمینی. پژوهشنامه متین، ۸(۳۱-۳۲)، ۸۷-۱۰۵. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1385.8.3231.5.4>
- موسی زاده، رضا (۱۳۸۳). بایسته های حقوق بین الملل. تهران: میزان.

- نجفی، محمدحسن (۱۳۶۷). *جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام*. تهران: دارالکتب الاسلامی.
- نفیسی، علی اکبر (۱۳۴۳). *فرهنگ نفیسی (ناظم الاطباء)*. تهران: خیام.
- هاگت، پیت (۱۳۷۹). *جغرافیا ترکیبی نو*. ترجمه شاهپور گودرزی نژاد، تهران: سمت.
- ورعی، سید جواد (۱۳۸۲). *مبانی فقهی دفاع از سرزمین های اسلامی*. حکومت اسلامی، ۸ (۲۸)، ۴۲-۷۱. <http://noo.rs/BoF4G>

References

- Ali ibn Hossein. (2000). *Al-Sahifah al-Sajjadiyyah*. Translated by Mohi al-Din Elahi Qomshei. Tehran: Islamic Publications. [In Persian]
- Allamah Hilli, H. Y. (1990) *Tadhkirat al-Foqaha*. Qom: Al-Al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Alipour Ghoshji, S., Mohammadi, S., Latifi, Gh. (2018). Adaptation of separatist measures in the criminal law of the Islamic Republic of Iran. *The Sixth National Conference on Modern Studies and Research in the Field of Humanities, Management and Entrepreneurship in Iran*. <https://civilica.com/doc/866273>
- Amid Zanjani, A. & Karami, H. (2011). Nature of Land in Imami Jurisprudence. *Islamic Law*, 7(27), 7-27. https://hoquq.iict.ac.ir/article_18426.html
- Amid Zanjani, A. A. (1988). *Political Jurisprudence*. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Ashrafi, A. & Davoudi, H. R. (2011). Law Abiding and National Security in Political Thought of Imam Khomeini. *Studies of International Relations Journal*, 4(15), 9-34. <https://sanad.iau.ir/Journal/prb/Article/1066402/FullText>
- Bigdeli, A. (2008). The Contemporary World: Modern States and National Identity. *Zamaneh Monthly*, 7 (67-68), 14-19. <http://noo.rs/ThAlj>
- Bukhari, M. (1992). *Al-Jami' al-Sahih, al-Musnad al-Mustakhraj min al-Sahih al-Imam Muslim*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Dehkhoda, A. A. (1998). *Dehkhoda Dictionary*. Edited by Mohammad Mo'in and Seyyed Jafar Shahidi. Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
- Ebrahimi, M. & et al. (2000). *Islam and International Law*. Tehran: SAMT (Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities). [In Persian]
- Fayz Kashani, M. M. (n.d.). *Mafatih al-Shari'i*. Beirut: Al-A'jami Institute. [In Arabic]

-
- Ghasemi bivarzani, G., Ahangaran, M. R., Naghibi, S. A. & Mohebbi, M. (2023). Resort to Force for Self-Defense in Islam with an Eye on Imam Khomeini's Opinion. *Matin Research Journal*, 25(98), 109-138.
<https://doi.org/10.22034/MATIN.2021.289956.1891>
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1402.25.98.1.3>
 - Grutter, J. K. (2004). *Asthetik der architektur*. Translated by Jahanshah Pakzad and Abdolreza Homayoun. Tehran: Shahid Beheshti University Press. [In Persian]
 - Haeri, S. K. (1988). *Critique of the Theory of Separation of Religious Authority from Leadership*. Kayhan-e Andisheh, 4(22), 33-44. <http://noo.rs/vCRSW>
 - Haggett, P. (2000). *A New Synthesis in Geography*. Translated by Shahpour Goodarzinajad. Tehran: SAMT. [In Persian]
 - Hosseini Shirazi, S. M. (1982). *Al-Fiqh al-Siyasiyyah*. Qom: Dar al-Iman. [In Arabic]
 - Hurr al-'Amili, M. (1989). *Tafsil vasail Al-Shia Ela Tahsil Masail Al-Sharia*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
 - Ibn Khaldun Hadrami, A. Z. (1978). *Introduction Ibn Khaldun*, Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic]
 - Kaviani Rad, M. (2013). Conceptualizing Territory from the Perspective of Political Geography. *Spatial Planning and Planning*, 17 (4), 43-62.
<http://hsmmp.modares.ac.ir/article-21-5414-fa.html>
 - Khomeini, S. R. (2002). *Velayat-e Faqih (Islamic Government)*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
 - Khomeini, S. R. (2010). *Collection of Imam works*. Tehran: Imam Khomeini Education and Research Institute's Publications. [In Persian]
 - Lakzaee, N., Nabatian, M. E. & Karimian, N. (2016). National Security of Islamic Government from the Viewpoint of Shia Jurisprudence. *Transcendent Policy*, 4(14), 41-60. https://sm.psas.ir/article_25514.html
 - Mo'in, M. (2007). *Mó in Persian Dictionary (Single Volume)*. Edited by Seyyed Jafar Shahidi. Tehran: Zarrin. [In Persian]
 - Montazeri, H. A. (1988). *Foundations of the Islamic Government in Jurisprudence*. Translated by Mahmoud Salavati and Abolfazl Shakouri. Qom: Keyhan Institute. [In Persian]

-
- Motlabi, Z. (2014). Explaining the Issue of Separatism in International Law. *Master's Thesis*, Islamic Azad University, Central Tehran Branch.
<https://ganj.irandoc.ac.ir>
 - Mousavi Bojnourdi, S. M. & Daneshpour, E. (2006). A Jurisprudential Examination of the Limits of Dar al-Islam and Dar al-Kufr with Reference to Imam Khomeini's Thought. *Matin Research Journal*, 8(31-32), 87-105.
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1385.8.3231.5.4>
 - Mousazadeh, R. (2004). *Principles of International Law*. Tehran: Mizan. [In Persian]
 - Muhaqqiq Hilli, J. (1988). *Sharaye al Esalam fi Masayil Alhalal w Alharam*. Qom: Ismailian Institute. [In Arabic]
 - Nafisi, A. A. (1964). *Nafisi Dictionary (Nazem al-Atibba')*. Tehran: Khayyam. [In Persian]
 - Najafi, M. H. (1988). *Jawahir al-Kalam fi Sharh Shara'i al-Islam*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
 - Shahid Aval, M. (1996). *Al-Durus al-Shar'iyyah fi Fiqh al-Imamiyyah* [Islamic Lessons in Imamite Jurisprudence]. Islamic Publishing Foundation affiliated to the Jam'ah al-Mudarrisin. [In Arabic]
 - Tusi, M. (1999). *Al-Mabsut fi Fiqh al-Imamiyyah*. Tehran: Maktabat al-Murtad-awiiyyah li-Ihya' al-Athar al-Ja'fariyyah. [In Arabic]
 - Tusi, M. (1986). *Al-Istibsar*. Qom: Al-al-Bayt Institute. [In Arabic]
 - Tabataba'i Borujerdi, S. H. (1995). *Jami Ahadith al-Shi'a* (Vol. 2). Qom: Matba'at al-Masahah. [In Arabic]
 - Vara'i, S. J. (2003). Jurisprudential Foundations for the Defense of Islamic Territories. *Hokumat-e Eslami*, 8 (28), 42-71. <http://noo.rs/BoF4G>

Criteria for Measuring “Mystical Perceptions” in the Mystical System of Imam Khomeini

Asghar Norouzi ¹ | Elias Najjari ^{2*}

1. Assistant Professor, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran.

2. PhD (Islamic Mysticism and Thought of Imam Khomeini), University of Religions and Denominations, Qom, Iran.

Article Info	Abstract
Article type: Research article Article history: Received: May 10, 2023 Received in revised from: September 06, 2023 Accepted: October 17, 2023 Published online: July 21, 2025 Keywords: Imam Khomeini, Mystical Perceptions, Revelation and Intuition, Mystical Propositions, Criterion of Measurement.  *Corresponding author: e.najjari58@gmail.com	Assessing the truth and falsehood of propositions presented in any science and providing criteria and standards for measurement is one of the important concerns of scientists in various fields. In the science of mysticism, this concern exists for all mystical propositions, especially intuitive ones. Like other sciences, mysticism needs a standard and law to understand the truth and falsehood of propositions and perceptions based on intuition – which is the most important source of knowing the truths of the universe after revelation – so that the mystic can, with these standards and criteria, determine the certainty of his revelations, observations, and visions. Since every non-infallible human is prone to error in knowledge, mystics have provided criteria and standards such as conformity with the Qur'an and Hadith to validate mystical propositions and the reality of their experiences and to distinguish divine inspirations from satanic ones. In this research, using a descriptive-analytical method and library tools, the criteria for the truth and falsehood of mystical perceptions from Imam Khomeini's perspective will be extracted and examined. He mentioned four criteria for distinguishing the perceptions of non-infallible humans: 1. The Greater Criterion (the Qur'an); 2. The Lesser Criterion (the Infallibles (AS)); 3. The Mystic Himself; 4. The Perfect Guide.

Cite this article: Norouzi, A. & Najjari, E. (2025). Criteria for Measuring “Mystical Perceptions” in the Mystical System of Imam Khomeini. *Matin Research Journal*, 27 (107), 97-122.

<https://doi.org/10.22034/matin.2022.339726.2040>



© The Author(s). Publisher: **Research Institute of Imam Khomeini and Islamic.**

This is an open-access article distributed under the CC BY

(license <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Introduction

This article examines the criteria for distinguishing the authenticity and inauthenticity of mystical perceptions (revelation and intuition) from the viewpoint of Imam Khomeini (RA). Given that the mystical experiences of non-infallible humans are always susceptible to error, mixing with egoistic illusions, or satanic inspirations, providing reliable criteria to distinguish authentic from false perceptions is an undeniable necessity in Islamic mysticism. This research, using a descriptive-analytical method and library resources, extracts and explains Imam Khomeini's intellectual framework in this regard.

Literature review

Discussions related to measuring mystical experiences have been raised in the works of great mystics such as Ibn Arabi, Qaysari, Roozbahan Baqli, Sā'en al-Din Torka, and contemporary figures like Ayatollah Javadi Amoli. They emphasized the possibility of error in the revelations of non-infallibles and proposed criteria such as the Qur'an, Sunnah, intellect, and the guidance of a guide. However, no research had specifically addressed Imam Khomeini's criteria, and this article seeks to fill this gap.

Research Findings

Imam Khomeini's Fourfold Criteria:

Imam Khomeini introduced four main criteria for distinguishing correct from incorrect mystical perceptions:

1. The Greater Criterion (The Holy Qur'an):

The Qur'an is the infallible, comprehensive criterion for measuring all states, actions, and observations of the wayfarer.

The wayfarer is obliged to measure all his heart conditions and revelations against the verses of the Qur'an.

According to Imam Khomeini, the Qur'an is not merely a book of stories; it is a comprehensive guide for the spiritual journey towards God.

2. The Lesser Criterion (The Sunnah of the Infallibles ^(AS)):

The conduct, tradition, and statements of the Prophet (PBUH) and the Ahl al-Bayt (AS), as the true interpreters of the Qur'an, are the second and complementary criterion.

Any observation or revelation that contradicts Shari'ah standards and the teachings of the Infallibles is false and unreliable.

Spiritual wayfaring without holding fast to the Wilāyah of the Ahl al-Bayt (AS) leads to misguidance and Satan.

3. The Mystic Himself (Intellect and Inner States):

This criterion is considered an innovative and specific point in Imam Khomeini's view. Sound intellect enlightened by the light of innate nature (Fitrah), which is blended with

religious teachings, can assist the wayfarer in the initial distinction between truth and falsehood.

By examining his own intention and the effects and states that occur after a revelation (such as peace, attention to God, or conversely, anxiety and pride), the wayfarer can discern its nature. Divine inspirations usually bring peace and goodness.

4. The Perfect Guide:

The presence of an aware and complete guide and mentor, who has mastery over the states of the wayfarer and the intricacies of the path, is necessary for correcting and explaining mystical perceptions.

A perfect guide can discern the wayfarer's observations, which may be mixed with illusions or satanic inspirations, and save him from misguidance.

Imam Khomeini emphasized the necessity of absolute submission to the instructions of such a guide.

Conclusion

From Imam Khomeini's perspective, the mystical perceptions of non-infallible humans, due to the possibility of mixing with egoistic temptations and satanic inspirations, require measurement against reliable criteria.

These criteria are presented as a fourfold system: the Qur'an (Greater Criterion), the Sunnah of the Infallibles (Lesser Criterion), the mystic himself (intellect and inner states), and the perfect guide.

Together, these four criteria create a secure framework for the wayfarer, enabling them, on the intricate path of spiritual wayfaring, to distinguish authentic perceptions from false ones and remain protected from deviation.

معیارهای سنجش «دریافت‌های عارفانه» در منظومه عرفانی امام خمینی (ره)

اصغر نوروزی^۱ | الیاس نجاری^{۲*}

۱. استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران.
۲. دکتری عرفان اسلامی و اندیشه امام خمینی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخچه مقاله: تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۲۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۶/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۷/۲۵ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۴/۳۰ کلیدواژه‌ها: امام خمینی، دریافت‌های عارفانه، کشف و شهود، گزاره‌های عرفانی، معیار سنجش.  * نویسنده مسئول: e.najari58@gmail.com	سنجش درستی و نادرستی گزاره‌های مطرح‌شده در هر علم و ارائه ملاک‌ها و معیارهایی برای سنج، از دغدغه‌های مهم دانشمندان علوم مختلف است. در علم عرفان، این دغدغه در همه گزاره‌های عرفانی، به‌ویژه در گزاره‌های شهودی وجود داشته است، عرفان نیز همانند سایر علوم، برای فهم صدق و خطای گزاره‌ها و دریافت‌های مبتنی بر شهود که مهم‌ترین منبع شناخت حقایق عالم بعد از وحی است، به میزان و قانون نیاز دارد تا عارف با این موازین و معیارها، یقینی بودن مکاشفات، مشهودات و معانیات خود را تشخیص دهد. از آنجا که هر انسان غیر معصوم، در معرض خطای در معرفت قرار دارد، عرفا برای حقانیت گزاره‌های عرفانی و واقعیت تجارب آن و تفکیک القای شیطانی از رحمانی، معیارها و ملاک‌هایی همچون مطابقت با قرآن و حدیث را ارائه کرده‌اند. در این پژوهش با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و ابزار کتابخانه‌ای، معیارهای صدق و کذب دریافت‌های عرفانی از منظر امام خمینی استخراج و مورد بررسی قرار خواهد گرفت. ایشان برای تمیز دریافت‌های انسان‌های غیر معصوم چهار معیار ذکر کرده‌اند: ۱. میزان اکبر (قرآن)؛ ۲. میزان صغرا (معصومین^(ع))؛ ۳. خود عارف؛ ۴. استاد کامل.

استناد: نوروزی، اصغر و نجاری، الیاس (۱۴۰۴). معیارهای سنجش «دریافت‌های عارفانه» در منظومه عرفانی امام خمینی (ره). پژوهشنامه متین، ۲۷ (۱۰۷)، ۹۷-۱۲۲.

<https://doi.org/10.22034/matin.2024.409674.2187>



© نویسندگان

ناشر: پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی.

مقدمه

در هر علمی ملاک‌ها و معیارهایی برای سنجش گزاره‌های مطرح شده در آن علم وجود دارد تا از آن طریق نظرات ارائه شده مرتبط با آن علم مورد ارزیابی قرار گیرد و میزان صحت و سقم آن‌ها مشخص و مسیر درستی برای دستیابی به دانش مطابق با واقع فراهم شود. دانشمندان علوم تجربی و عقلی معمولاً برای دسترسی به واقع از حس و عقل بهره می‌برند؛ اما در عرفان که به عنوان اشرف علوم شناخته شده است؛ «کشف و شهود»، پس از «وحی»، به عنوان دومین روش شناخت^۱، طریق دریافت حقایق هستی است و عارف با استفاده از آن، حقیقت را رؤیت می‌کند. اینجا باید یادآوری شود که هرچند ممکن است وحی، نوعی تجربه دینی شمرده شود؛ ولی ویژگی‌های خاص خودش (مثل حقانیت و صحت قطعی) را دارد و کاملاً با تجربه دینی متمایز است (شیروانی، ۱۳۸۲، ص. ۱۱۸). در محیط اسلامی برای انتقال مفهوم «معرفت عرفانی» معمولاً از اصطلاحاتی همچون «کشف»، «شهود»، «مشاهده»، «معرفت»، «معاینه»، «اشراق»، «الهام» و «ذوق» استفاده می‌شود که هر یک از عناوین شاید بر نوع، بُعد یا ساحت خاصی از مشاهدات دلالت کند. این مفهوم را با نگاهی اسلامی می‌توانیم «دریافت‌های عارفانه» بنامیم. درحالی که محققان غربی آن را با واژه‌هایی همچون «تجربه» یا «تجربه دینی» معرفی می‌کنند. دانشمندان علم روانشناسی و فیلسوفان دینی از اواخر قرن نوزدهم میلادی به موضوع تجربه عرفانی توجه داشته‌اند. طبق نظر برخی از پژوهشگران «ویلیام جیمز» شروع کننده این موضوع در قالب «بررسی انواع تجربه دینی» بوده است (موحدیان عطار، ۱۳۸۸، صص. ۳۸۵-۳۸۴).

با توجه به جایگاه والای مکاشفات عرفانی در علوم دینی، احتیاج چنین معرفتی به ملاک و میزان، شدیدتر از سایر علوم خواهد بود (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص. ۵۹۱)؛ بنابراین سالک جهت محروم نشدن از حقیقت کشف شده به بهانه القای شیطانی، نیازمند معیار است تا او را در تمیز صواب از خطا همراهی کند. لذا سالک الی الله ناگزیر است وسیله و ابزاری در اختیار داشته باشد که بتواند به واسطه آن مشاهدات صحیح را تشخیص دهد. چون گاهی مکاشفات به دلیل سبقت

۱. آیت الله جوادی آملی روش‌های شناخت را شش قسم دانسته‌اند: ۱. وحی؛ ۲. کشف و شهود؛ ۳. عقل و براهین عقلی؛ ۴. نقل و شواهد روایی؛ ۵. ریاضی؛ ۶. تجربی (جوادی آملی، ۱۳۸۴ صص. ۱۰۵-۸۷).

خواطر نفسانی بر این واردات، منصبیغ به لون احکام نفس می‌گردد، و یا اینکه مشتبه به واردات شیطانی و جنی می‌شود؛ لذا میزان و معیارهایی جهت تشخیص واردات «رحمانی و ملکی» و «شیطانی و جنی» در کتب اهل سلوک ذکر شده است (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص. ۶۲۸).

۱. پیشینه

برخی از اصول عام و کلی سنجش در آثار کهن عرفانی همچون فتوحات مکیه ابن عربی، مفاتیح الغیب صدرالدین قونوی، قواعد التوحید ابوحامد محمد اصفهانی، مصباح الانس محمد بن حمزه فناری، تمهید القواعد صائن الدین ترکه اصفهانی مورد اشاره و بررسی قرار گرفته است. از آثار متأخرین نیز می‌توان عین نضاح و معرفت‌شناسی در قرآن آیت‌الله جوادی آملی، فلسفه عرفان سید یحیی یربلی و معیار سنجش گزاره‌های شهودی - وجودی علی فضلی را ذکر کرد که به تبیین و تحلیل این موضوع پرداخته‌اند.

طبق بررسی‌های انجام گرفته، تا به حال کتاب مستقلی با موضوع معیارهای سنجش صحت و سقم تجربه‌های دینی و مکاشفه‌های عرفانی نگارش نشده است؛ اما در برخی از کتب عرفانی و معرفت‌شناسی به اجمال و یا به تفصیل مطالبی ذکر شده است. آنچه مسلم است این است که بسیاری از عرفا معتقدند، با توجه به اینکه گاهی ساخته و بافته‌های خیال و احیاناً القائنات شیطانی در جامه کشف و شهود و تجربه دینی برای سالک جلوه می‌کند و بدین وسیله حق با باطل آمیخته می‌گردد؛ پس نیازمند معیار و میزانی برای صدق یافته‌های شهودی هستیم.

۱. از نظر ابن عربی نقص در ادراک ظاهری و باطنی، به سوء مزاج جسمی و معنوی مربوط است. و هر نوع سوء مزاج یا مربوط به طبیعت شخص است، یا امری عارضی است. نوع طبیعی آن قابل درمان نیست؛ اما نوع عارضی جسمی با علم طب درمان شدنی است و نوع روحانی آن با تفکر صحیح درباره مرگ و آخرت و امثال آن و اکتساب صفات حمیده درمان‌پذیر است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص. ۱۶۶).

قیصری در مقدمه خود بر شرح فصوص الحکم به این مسئله اشاره کرده و گفته است که چنین نیست که معارف و مکاشفات عرفانی همواره مصون از خطا و اشتباه باشد، بلکه در بسیاری موارد آنچه مکاشفه و شهود حقیقت به نظر می‌رسد، درواقع ساخته خیال و

جزو القائنات شیطانی است که نه تنها پرده از حقیقت بر نمی گیرد، بلکه حقیقت را واژگونه می نمایاند و موجب گمراهی و ضلالت می شود. وی در فصل هفتم مقدمه اش بر فصوص الحکم، در بیان صحت مشاهدات می گوید: در مورد مشاهداتی که متعلق به امور دنیوی نیست، بلکه مربوط به حقایق علوی و آسمانی است، میزان و معیار برای تمیز خطا از صواب، سبب خیر بودن مشاهده، عدم تغییر سریع آن و متوجه ساختن سالک به ذات مقدس حق است (ر.ک. به: قیصری، ۱۳۷۵، صص. ۱۱۲-۱۱۱).

۲. شیخ روزبهان بقلی شیرازی در غلطات السالکین می گوید: «... در خلوت بی حال قوم نتوان نشست و گرنه، مرض و مالیخولیا بیش باشد که حال و کشف و غلط دیگر ضعفا راست؛ در عالم خیالات باشند و تمثیلات بینند و پندارند که آن کشف است. و ذات و صفات حق را مانند نهند. متهم اند و خیال پرست. نعوذ بالله من شوم خاطرهم» (بقلی شیرازی، ۱۳۸۱، ص. ۱۰۵).

۳. ازجمله عرفای بزرگی که به این مطلب توجه کرده که در ادراک شهودی نیز خطا راه دارد و باید سراغ معیاری برای تشخیص خطا از صواب رفت، صائن الدین علی بن محمد ترکه است که در کتاب عمیق تمهید القواعد یادآور می شود که سالک مشاهد نیز گاهی در ورطه خیالات فاسده قرار می گیرد و پندار را حقیقت به شمار می آورد، و ازاین رو نیازمند میزان و معیاری است که او را از این خطا مصون دارد، و ازاین رو برای تشخیص حق از باطل در علوم عرفانی نیز نیاز به ابزار و ملاکی است که با آن بتوان خطا را از صواب تمیز داد. چنان که علم منطقی برای فلسفه چنین نقشی را ایفا می کند، و اگر چنین وسیله ای برای تمیز حق از باطل در دریافتهای گوناگون عرفانی نباشد، هیچ یک از آن ها قابل اعتماد نبوده و در نتیجه راه عرفان، راهی کامل و تام نخواهد بود. ابن ترکه در کتاب تمهید القواعد می گوید: یکی از ابزار و میزان های صدق یافته های حضوری و شهودی، همان علوم برهانی و نظری و ازجمله منطق است (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص. ۲۷۳).

وی در پایان کتاب پس از بیان حقیقت دو راه برهان و عرفان و تشریح آن مقدار از تصفیه که به عنوان مبدأ مشترک از شروط عامه هر دو راه معرفت شمرده می شود به برتری عرفان نسبت به برهان اشاره می کند و یادآور می شود که کشف و شهود عرفانی همواره مصون از خطا و اشتباه نیست، ازاین رو نیازمند میزانی است که او را از این خطا مصون دارد.

برای تشخیص حق از باطل در علوم عرفانی نیز نیاز به ابزار و ملاکی است؛ چنانچه علم منطقی برای فلسفه چنین نقشی را ایفا می‌کند (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص. ۲۷۳).

۴. جوادی آملی نیز در زمینه راه‌یابی خطا و اشتباه در ادراک و شهود عرفانی معتقد است که تقسیم شناخت به درست و نادرست در علم حصولی روشن است؛ زیرا معلوم بالذات، گاهی با معلوم بالعرض که خارج از حوزه ذات عالم است، مطابق می‌باشد و گاهی مخالف، ولی در علم حصولی و شهودی در صورتی که شاهد عین عالم منفصل را بیابد، هرگز خطا در او راه ندارد، چون تعدد و اختلاف بین علم و معلوم وجود ندارد تا مطابقت و عدم مطابقت در آن راه یابد، ولی گاهی خطا در آن نفوذ می‌کند و آن در حالی است که آنچه را عارف در مثال متصل خود مشاهده می‌کند، مخالف با مثال منفصل است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص. ۴۷۰).

وی در جای دیگر نیز درباره نیاز شناخت شهودی به معیار خطا و صواب چنین می‌نویسد: بحث اثبات صواب شناخت و تشخیص آن از خطا معمولاً در اندیشه‌های حصولی و تطبیق قضایای منطقی تنظیم می‌شود و درباره علم حضوری و شهودی مطرح نمی‌گردد باینکه کشف‌ها نسبت به یکدیگر مطاردند و گاهی همدیگر را نفی می‌کنند و به همان دلیل که از تعدد اندیشه‌های حصولی مطارد یکدیگر، ضرورت معیار ثبوتی و میزان اثباتی صحت و سقم پدید می‌آید، از تطارد مشاهده‌های مخالف در علم حضوری هم ضرورت معیار و میزان مزبور طرح خواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص. ۴۷۵).

جوادی آملی به دو معیار مهم اشاره کرده و می‌گوید: شهود مشوب به خطا همان کشف و شهود عرفی غیر معصوم است و برای صیانت از خطا یا تنزیه آن از پیراستگی اشتباه طاری باید کشف معصوم را اصل قرار داد و در پرتو آن، کشف غیر معصوم را تصحیح کرد، چنان‌که سالکان شاهد به این اصل تصریح فرموده‌اند. ایشان همچنین گفته است: گرچه شهود معصومان^(۴) مصون از زیادت و نقیصت است و البته باید مرجع تشخیص صحت و سقم شهود غیر معصومین باشد، لیکن کیفیت ارجاع مشهود مشوب، به کشف سره و معصوم برای همگان آسان نیست؛ لذا در حین ارجاع، غفلتی رخ می‌دهد و یکی از اقسام مغالطه، حجاب ارجاع صحیح می‌شود، البته راه ارتباطی نظری به بدیهی معصوم است و اگر رونده آن را درست طی کند مصون از خطا خواهد شد. لذا قوانین منطقی را میزان عاصم

نامیده‌اند، لیکن رونده گاهی در حین سلوک به دام یکی از مغالطه‌ها گرفتار می‌شود؛ اما این آخرین راه علاج شناخت صحیح است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، صص ۴۷۸ - ۴۷۷).
 ۶. در دو مقاله ذیل‌الذکر به صورت مستقل به معیارهای سنجش صحت و سقم تجربه‌های عرفانی پرداخته شده است:

الف. معیارهای صحت شهودات عرفانی: در این پژوهش، بدهت (یقین آوری)، عقل، مطابقت با متون دینی، مطابقت با احکام دینی، شیخ و مرشد، مطابقت با صور عقلیه در لوح محفوظ، اجماع اهل عرفان، آزمایش و تجربه، اثباتاً مشخص کننده ادراکات صحیح از غیر صحیح معرفی شده است (افتخار و دیگران، ۱۳۹۰، صص ۱-۳۰).

ب. ملاک‌های معرفتی شهود عرفانی: در این تحقیق، وحی، عقل، کشف انسان کامل‌تر و کشف معصوم، اجماع مکاشفات، ملائکه، ملاک‌های عام مثل حالات عارف، ملاک‌های صدق مکاشفه‌های عرفانی ذکر شده است (ایمانی مقدم، ۱۳۸۹، صص ۴۰-۷).
 طبق بررسی‌ها و مطالعات انجام گرفته، در هیچ‌یک از پژوهش‌های مذکور و غیر آن‌ها، موضوع معیارهای سنجش صحت و سقم مکاشفات عرفانی از دیدگاه امام خمینی مورد مطالعه قرار نگرفته است و نویسنده در این پژوهش دنبال چنین مقصودی است.

۲. اقسام دریافت‌های عارفانه

عرفای مسلمان «کشف و شهود» یا همان «دریافت‌های عارفانه» را که وحی، الهام، کشف، فیض، تجلی برخی از جنبه‌های آن است (آملی، ۱۳۵۲، ص ۴۸۰)؛ نوعی معرفت وهبی (کلابادی، ۱۹۳۳، ص ۴۰) و یقین عرفانی دانسته‌اند (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۱۶۲) که تنها از طریق عمل، تقوا و سلوک و نه از طرق دیگر حاصل شدنی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۷).

«معرفت عرفانی» یا «کشف و شهود» از منظر امام خمینی، «مکاشفه معنویه حقایق به واسطه اطلاع پیدا کردن بر عالم اسماء یا اعیان» است و طبق نظر امام چنین معرفتی با ارزش‌ترین و معتبرترین معرفت‌هاست. عارف با این نوع معرفت و شناخت از طریق قلب خویش، حقایق خارجی را با درکی حضوری و شهودی به نظاره می‌نشیند. در آثار عرفانی امام توجه ویژه‌ای به موضوع «معرفت عرفانی» شده است و ابعاد و مراتب آن مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است. در این آثار برای بیان مفهوم «تجربه دینی» از تعبیری مثل

«مکاشفه»، «کشف و شهود»، و همچنین «مشاهده» یا «مشاهده حضوری» استفاده شده است. «کشف و شهود» در نگاه عرفانی امام عبارت از مشاهده اسرار و حقایق الهی توسط عارف با چشم دل است (امام خمینی، ۱۳۸۳، ص. ۲۰). در اندیشه عرفانی امام معرفت و مشاهده حضوری حقایق و سرائر عرفان، «معرفت حقیقی» دانسته شده است (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۳۹۵).

امام خمینی در باب مشاهدات عرفانی با اشاره به امکان کسب چنین معرفتی برای سالکان الی الله می‌گوید: برای رهروان طریق حق و مهاجران الی الله و طواف کنندگان حریم دوست احوال، اوقات، واردات، مشاهدات، خطورات و اتصالاتی است. از طرف محبوب و معشوقشان نیز تجلیات، ظهورات، الطاف، کرامات، اشارات و جذبات است که در هر زمانی و حالی، به فراخور حال او برایش تجلی می‌شود (امام خمینی، ۱۴۱۶، ص. ۲۸).

۳. خطاپذیری تجربه‌های عرفانی در نگاه امام خمینی

قیصری معتقد است «مکاشفات» و «مشاهدات» هم در بیداری ممکن است اتفاق بیفتد و هم بین خواب و بیداری و هم در خواب. و همان‌طور که صدق و کذب در خواب محتمل است؛ در مکاشفات حالت بیداری نیز احتمال صدق و کذب وجود دارد چراکه برخی از واردات اموری خیالی و شیطانی هستند و حقیقت ندارند (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۱۰۰).

آیاتی از قرآن کریم نیز به مسئله القا به ذهن و قلب، دخالت در آرزوها، نیت‌ها و نجوای درونی انسان‌ها به وسیله شیاطین اشاره دارد که نشان از احتمال خطا در شهودات و بیان و گزارش آن‌ها از طرف انسان‌های غیر معصوم است. به تصریح قرآن کریم (انعام: ۱۲۱؛ حج: ۵۳-۵۲؛ مجادله: ۱۰؛ محمد: ۲۵؛ انعام: ۱۱۲)، شیطان و جنود آن و حتی اجنه از قدرت بالایی برخوردار هستند و می‌توانند در برخی از انسان‌ها، تصرفات و القائاتی داشته باشند و همچنین این امکان را دارند که با انسان‌ها ارتباط برقرار کنند (کاشانی، ۱۳۸۵، ص. ۴۹۶). بسیاری از عرفا اذعان دارند که گاهی القائات شیطانی و بافته‌های خیالی در لباس کشف و شهود برای عارف خودنمایی می‌کند و در نتیجه، حق با باطل آمیخته می‌شود؛ لذا این‌گونه نیست که همه دریافت‌های عرفانی، مصون از خطا و اشتباه باشند. در تمهید القواعد نیز آمده است که کشف و شهود نیاز به میزان دارد چراکه ما نمی‌توانیم ادعا کنیم که هیچ

احتمال خطا و اشتباه در آن وجود ندارد؛ لذا برای تفکیک مشاهدات حق از باطل و درست از نادرست وجود ابزار و ملاک لازم و ضروری است (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص. ۲۷۳).

مسئله مهم‌ترین عامل در صحیح یا فاسد بودن دریافت‌ها، میزان طاعات و ریاضات شرعی و تبعیت مکاشف از دستورالعمل‌های دینی است؛ لذا اگر سالک در طول طریق طبق موازین شرعی عمل نماید دریافت‌های او متلبس و ممتزج به امور نفسانی و شیطانی نخواهد بود. بنابراین دریافت‌های عارفانه در کتب بزرگان این علم به دو قسم صحیحۀ قابل وثوق و اعتماد، و فاسد تقسیم شده است. همچنین مکاشفات صحیح به «الهی و ربانی» و «ملکی و روحانی» و القائنات فاسد به «شیطانی» و «نفسانی» منقسم می‌شود. هر یک از این اقسام، انسان را به حق نزدیک کند، نزد شرع اسلام، مطلوب؛ و آنچه انسان را از خدا دور کند، مورد نهی است (آشتیانی، ۱۳۷۰، صص. ۵۹۲-۱۰۵؛ فناری، ۲۰۱۰، ص. ۱۴۵). قیصری در مقدمه فصوص الحکم ضمن اشاره به اختلاف در مکاشفات و واردات، آن‌ها را به دو گونه متضاد «حق» یا «باطل»، و «رحمانی» یا «شیطانی» تقسیم کرده است (قیصری، ۱۳۷۵، صص. ۱۱۰-۱۱۱). قیصری می‌گوید: وقتی نفس با خواب از عالم ظاهر فاصله گرفته و به عالم باطن سیر می‌کند معانی برایش متجسد شده و او را از عالم حقیقی یعنی عالم ملکوت دور می‌سازد؛ در نتیجه رؤیاهایش اصغات احلام واقع می‌شود که به آن توجه نکرده و یا آنچه را قوه متخیله عیناً تخیل می‌کند، می‌بیند (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۱۰۰). همچنین نجم‌الدین رازی معتقد است احتمال تحلیل غلط دریافت‌های عرفانی برای شاهد، بسیار زیاد است (نجم‌الدین رازی، ۱۳۱۲، صص. ۱۵۳-۱۵۲).

اهل معرفت در تبیین خطاپذیری شهودات معتقدند: برقراری ارتباط از طریق مثال متصل یا هوای نفس و یا تمثالات شیطانی موجب می‌شود که مشاهدات کاذب باشد. همچنین اگر مشاهدات سالک، خاطرات نفسانی یا القائنات شیطانی متمثل شده درون باشد، باز شهودات انسان کاذب خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص. ۹۵). توجه نفس به مأکل و مشرب و مشغول بودن به خود، از جمله ریشه‌های القائنات شیطانی است (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۳۷۳ به نقل از شریف فخر، ۱۳۹۴، ص. ۱۰۲).

مجموعه‌ای از این عوامل که باعث خطای در تجربیات عرفانی می‌شود را در تحلیل ایشان بر مکاشفه خطایی گزارش شده از يك سالک در فتوحات ابن عربی می‌توان اصطیاد کرد:

بلکه سالک ریاضت کشیده ممکن است خود و چشمِ ثابتش را در آیینۀ بیننده [یعنی فرد مقابل] ببیند؛ به دلیل صفای چشمِ آن بیننده. همان‌گونه که برخی از ریاضت کشیدگان از عامۀ رافضی، در خیال خود، فرد رافضی را به صورت خوک می‌بینند. و این، مشاهده خود رافضی به آن شکل نیست، بلکه به دلیل صفای آیینۀ [وجود] رافضی، سالک خودش را که بر صورت خوک است در آن می‌بیند. پس گمان می‌کند که آن رافضی را دیده است، در حالی که جز خودش را ندیده است (امام خمینی، ۱۴۳۴، ص. ۲۲۱).

در این بیان عواملی چون اعتقاد خطا در امر ولایت، خبث باطنی و خوک صفتی ناشی از حقد و کینه به رافضیان، و برداشت ناصحیح از آنچه مشاهده شده را می‌توان برشمرد که باعث خطاکاری سالک در مشاهده و ترجمه و بیان آن شده است؛ بنابراین شهودات انسان‌های غیر معصوم باید بر معیارهای قطعی عرضه و صحت آن‌ها مورد ارزیابی قرار گیرد. برای چنین افرادی اگر مکاشفه صورت داد باید آن را بر کتاب و سنت یا عقل یا استاد کامل عرضه کرد و در صورت تأیید می‌توان بر آن‌ها اعتماد نمود و الا فقط باید به‌عنوان یک احتمال باقی بماند.

امام خمینی در کتاب شرح دعاء السحر در هشدار دقتی به سالکان کوی دوست نسبت به اجتناب از وسوسه شیطانی چنین بیان داشته‌اند که سالک باید مواظبت نماید تا شیطان، نور عقلش را نرباید و امور را بر او مشتبه نسازد چرا که از جمله کارهای شیطان در آمیختن حق و باطل است و سعی می‌کند از این طریق در دل‌های سالکان کوی دوست وسوسه ایجاد کند (امام خمینی، ۱۴۱۶، ص. ۶۱).

امام مکرراً در آثار عرفانی خود بر وسوسه‌های شیاطین انسی و جنی در طول سیر و سلوک و تصرفات غاصبانه ابالیس در دریافت‌های عرفانی اشاره داشته (امام خمینی، ۱۳۸۲، صص. ۶۹-۷۱، ۱۶۷؛ ۱۳۷۸، صص. ۲۰، ۵۷، ۱۰۴، ۱۶۲، ۱۷۶؛ ۱۳۸۳، ص. ۱۲؛ ۱۳۸۰، صص. ۴۰۱، ۵۳۲) و عارف را به دقت در احوال سلوکی انبیا و اولیای الهی^(ع) توصیه کرده و تأکید دارند که وعده‌های شیطان را پشت پا زده و مغرور گول شیطان نباشد و فریب نفس اماره را نخورد چرا که تدلیس شیطان و نفس، بسیار دقیق و پیچیده است و هر امر باطلی را به‌صورت حق به انسان تعمیه کرده و او را فریب می‌دهند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۳۵). ایشان ابلیس لعین را

عدو الله معرفی کرده و تصرفات او را جائزانه و غاصبانه می‌داند و به سالکان الی الله توصیه می‌کند خودشان را از تحت تصرفات آن پلید بیرون سازند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۱۰۷).

۴. میزان و ملاک صحت «دریافت‌های عارفانه» در منظومه فکری امام خمینی

پیش از بیان معیارها و ملاک‌هایی که در آثار عرفانی امام خمینی، گزارشی اجمالی از میراث عرفانی درباره معیارهای تشخیص دریافت‌های عرفانی صادق از دریافت‌های عرفانی کاذب، ذکر کرده، به دیدگاه ایشان خواهیم پرداخت.

میزان چیزی است که انسان برای شناخت آرای صائب و اقوال سدید و افعال جمیل و تمیز آن از اضدادشان از آن استفاده می‌کند (کاشانی، الف، ۱۴۲۶، ص. ۸۱). طبق نظر مشهور میان عرفا و محققین دو میزان عام و خاص برای تشخیص و تمیز دریافت‌های صحیح از فاسد وجود دارد (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۱۰۱؛ قونوی، ۱۳۸۱، صص. ۱۹-۱۸) و مورد اتفاق همه محققان عرفان است:

الف) میزان عام: که عبارت است از قرآن و احادیث صادره از معصومین^(ع)، و نتیجه کشف تام محمدی هستند؛ نقش اساسی و محوری در این بحث دارد (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۱۰۱؛ فناری، ۲۰۱۰، ص. ۱۴۶).

ب) میزان خاص: که مبتنی بر حالات اختصاصی مشاهد (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۱۰۱) و تجربه‌های استاد و راهنمای سلوکی است.

کاشانی در اصطلاحات الصوفیه ضمن تقسیم‌بندی میزان به چهار قسم معتقدند «شرع» میزان اهل ظاهر، «عقل منور به نور قدسی» میزان اهل باطن، «علم طریقت» میزان اهل خصوص و «عدل الهی» که جز برای انسان کامل متحقق نمی‌شود میزان اهل خاصه‌الخاصه است (کاشانی، الف، ۱۴۲۶، ص. ۸۱). «شریعت» به دلیل اینکه می‌توان آن را برای همه انسان‌ها در تمام حالات و شرایط، معیار قرار داد؛ میزان «عام» نامیده شده است (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۱۰۱). برخلاف میزان «خاص» که با توجه به حالات و استعدادهای افراد، معیاری خاص و متفاوت است و قابل انطباق بر افراد دیگر نیست. سعیدالدین فرغانی در منتهی المدارک از قرآن کریم با عنوان میزان قولی کلی جمعی یاد کرده است که از جانب حق در اختیار انسان‌ها قرار گرفته است (فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۱، صص. ۱۰۷، ۱۱۰). کاشانی در لطائف

الاعلام از علم شریعت با عنوان میزان خصوصى ظاهرى و از علم طریقت که مبین غایات هیئات نفسانى و روحانى است؛ با عنوان میزان خصوصى باطنى یاد کرده است (کاشانى، ۱۴۲۶، ج ۲، ص. ۶۷۶). وی در اصطلاحات الصوفیه شرع را میزان قطعى خواطر دانسته است (کاشانى، الف، ۱۴۲۶، ص. ۲۴). این مسئله در مصباح الانس فنارى مورد تأکید قرار گرفته، و شرع، معیار فرق بین القای الهی، ملکى، نفسانى و شیطانى ذکر شده است (فنارى، ۲۰۱۰، ص. ۱۴۶). فنارى قرآن کریم را میزانى الهی، و صاحب چنین میزانى را انسانى کامل و بصیر به نفس دانسته است (فنارى، ۲۰۱۰، ص. ۵۸۳)؛ بنابراین در نگاه عرفای مسلمان، مکاشفات عرفانى همواره باید مطابق با قرآن و شرع باشد و الا قابل اعتماد نخواهد بود.

ابن عربى ضمن تأکید بر میزان بودن شرع و ضرورت توجه سالک به آن (ابن عربى، بی‌تا، ج ۳، صص. ۸، ۲۳۹) معتقد است هر کس از اهل کشف بگوید که در حرکات و سکناش، فرمانى الهى دریافت نموده؛ ولى مخالف با فرمان تکلیفى «شریعت حضرت محمد (ص)» است مطمئناً امر بر او مشتبّه شده است هرچند در این گفته خویش که آن را شنیده است صادق باشد (ر.ک. به: ابن عربى، بی‌تا، ج ۱، ص. ۱۷۹). همچنین از قول جنید آورده است که علم ما در عرفان، مقید به «کتاب» و «سنت» است که میزان هستند (ابن عربى، بی‌تا، ج ۳، ص. ۸۰). و از قول عارفی دیگر گفته است: فتح و کشفی که «کتاب» و «سنت» آن را تأیید نکند هیچ ارزشى ندارد (ابن عربى، بی‌تا، ج ۳، ص. ۵۶). ایشان همچنین در الفتوحات المکیه آورده‌اند: اگر کشفی که برای ما واقع شد مخالف با کشف پیامبران^(ع) بود مراجعه می‌کنیم به کشف آن‌ها و پی می‌بریم که در کشف کاشف، خلل و نقصانى روی داده است (ابن عربى، بی‌تا، ج ۳، ص. ۷).

قیصرى در مقدمه فصوص الحکم از کشف حضرات معصومین^(ع) و کشف تام محمدی^(ص) به «کشف برتر» تعبیر نموده و معتقد است که باید برای تمییز و تفکیک واردات و مکاشفات «حق» و «باطل» یا «رحمانی» و «شیطانی» به آن مراجعه شود. وی همچنین بر این باور است که تحت ولایت خداوند قرار گرفتن موجب واردات رحمانی و تحت ولایت شیطان زندگى کردن موجب واردات شیطانی می‌شود (قیصرى، ۱۳۷۵، صص. ۱۱۱ - ۱۱۰).

سید حیدر آملی در جامع الاسرار در مورد تفاوت «الهامات حقیقی» و «غیرحقیقی» آورده است: تمییز میان این دو محتاج یک میزان الهی و محک ربانى است و آن نظر انسان

کامل محقق و امام معصوم^(ع) و نبی مرسل^(ص) است که بر بواطن اشیا آن گونه که هست مطلع و بر استعدادات موجودات و حقایقشان آگاهند (آملی، ۱۳۶۸، ص. ۴۵۵).

از منظر جوادى آملی، کشف و شهود معصوم^(ع) به مثابه میزان ذاتی برای کشف و شهود غیر معصوم است؛ بنابراین انسان‌های غیر معصوم برای اعتصام خود باید به سفینه نجات (کشف معصومانه انسان کامل) مراجعه کرده و مشهود خود را با کشف معصوم^(ع)، تصحیح یا متمیم کنند. چراکه کشف سایر انسان‌ها ممکن است باطل و از سنخ: «وَ إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيَجَادُلُوكُمْ» (انعام: ۱۲۱)؛ یا صحیح و از سنخ: «وَ مَا كَانَ لَشَيْءٍ أَنْ يَكْلَمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ» (شوری: ۵۱) باشد (جوادى آملی، ۱۳۸۴، صص. ۹۷-۹۶).

اهل معرفت یکی از مهم‌ترین ضرورت‌های همراهی شیخ و استاد خاص با سالک را سنجه دریافت‌های سالک از استاد می‌دانند. ابن ترکه در تمهید القواعد آورده است که نیاز به عقل در سنجش شهودات و مکاشفات عرفانی در جایی است که شیخ مکمل در کار نباشد که او را در مقامات و منازل هدایت کند (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص. ۲۷۰).^۱ در النفاتح الإلهية آمده است القائنات اجنه غیر قابل اعتماد بوده و بر سالک جایز نیست آن را بپذیرد مگر این که استادی کامل و آشنا به معیارهای شناخت بین صحیح و فساد آن‌ها را تأیید کند (قنوی، ۱۹۷۱، صص. ۷۷-۷۸). نجم الدین رازی در مرصاد العباد ضمن بیان اینکه بسیار اتفاق می‌افتد که سالکان طریقت، تجلی صفات یا ذات روح را به غلط تجلی حق می‌پندارند و بدان مغرور می‌شوند گفته است: اگر برای سالک، استاد و شیخ کامل صاحب تصرفی نباشد رهایی از این ورطه برایش خیلی دشوار خواهد بود (نجم رازی، ۱۳۱۲، صص. ۱۵۴-۱۵۳). وی ضمن اشاره به ابتلا و امتحانات گوناگون و وقفات و فترات زیاد در سرتاسر طریق، حضور و همراهی شیخ صاحب تصرف را لازم دانسته است تا او به تصرف ولایتش، مرید را از وقفه و فترت نگه داشته و با عبارات و اشارات لطیف، در باطن او شوق پدید آورد «و دَكَّرَ فَإِنَّ الدُّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ» (ذاریات: ۵۵) (نجم رازی، ۱۳۱۲، ص. ۱۱۳)؛ که در این صورت مرید زود به مقصود می‌رسد (نجم رازی، ۱۳۱۲، ص. ۱۲۵).

۱. البته این مطلب در صورتی صحیح است که منظور از «استاد کامل»، شخص معصوم^(ع) باشد.

از آنچه گفته شد نتیجه‌گیری می‌شود که یکی از مسائل مهم در عرفان، تمیز مکاشفات صحیح از خطاست و با توجه به اهمیت تفکیک و تمیز شهودات رحمانی از القانات شیطانی انتخاب معیارها ضروری به نظر می‌رسد. طبق نظر همه بزرگان دینی تمام دریافت‌های حضرات معصوم^(ع) صحیح و قابل اعتماد است؛ اما مشهور بر این نظر است که شهودات انسان‌های غیر معصوم را باید با معیارهایی همچون «کتاب»، «سنت»، «عقل» و «استاد کامل» سنجید در صورت مطابقت با آن‌ها مقبول، و الا مردود خواهد بود.

امام نیز همچون سایر محققین و بزرگان در جای‌جای آثار عرفانی خود «کتاب»، «سنت» و «عقل» را مهم‌ترین معیار سالک در تشخیص حق و باطل و صحیح و فاسد معرفی کرده و مطابقت احوال سالک با آن‌ها را در همه مراحل سلوک مورد تأکید قرار داده‌اند (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۴۱۶). امام راحل هر نظریه‌ای را که مستند به آن سه منبع نورانی نباشد فاقد ارزش دانسته‌اند. ایشان در شرح چهل حدیث، «کتاب»، «سنت» و «عقل» را سه معیار برای تشخیص صحت دریافت‌ها و گزارش‌های عارفانه معرفی کرده‌اند: «گاهی هم ممکن است که انکار بی‌جا و ردّ بی‌موقع و بدون علم و فهم برای ما ضررهای خیلی زیاد داشته باشد ... شاید آن مطلب منشأ داشته باشد از کتاب و سنت و عقل و شما به آن برنخورده باشید» (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۱۳).

امام خمینی همچنین در توصیه‌ای به یکی از نزدیکانشان ضمن تأکید به استفاده او از «کتاب» و «سنت» و «عقل»، بهره بردن از انسان‌های الهی و «اهل معرفت» را نیز یادآور شده‌اند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۹، ص. ۹۱).

آنچه از مجموعه آثار عرفانی ایشان به دست می‌آید این است که امام خمینی، «قرآن کریم»، «سیره و سنت حضرت رسول اکرم^(ص) و اهل بیت^(ع)»، «خود عارف» و «استاد کامل» را مهم‌ترین معیار برای تمیز دریافت‌های صحیح و فاسد دانسته‌اند. ایشان موازین قرآنی را به عنوان «میزان اکبر» و موازین حدیثیه را به عنوان «موازین صغری» معرفی کرده‌اند (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۵۰). که در همه مراحل سلوک، موازین حق و باطل و طرق تمیز سعادت و شقاوت (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۵۱) نجات‌بخش سالک خواهند بود. امام همچنین در نظریه‌ای اختصاصی، معیاری را برای تشخیص القانات رحمانی و شیطانی ذکر کرده‌اند که در آثار سایر بزرگان عرفان به آن اشاره نشده است و آن، «قدرت تمیز خود عارف» است (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۰، صص. ۳۷۳-۳۷۲).

۴-۱. میزان اکبر

امام معتقد است همان گونه که معیار اعتبار و عدم اعتبار حدیث، قرآن کریم است؛ میزان استقامت، اعوجاج، شقاوت و سعادت سالک نیز کتاب الله است؛ بنابراین سالک الی الله وظیفه دارد همواره خود را به این «ثقل اکبر» عرضه نموده و تمام احوال قلوب و اعمال باطن و ظاهر خود را با آن کتاب سیر و سلوک تطبیق کند (امام خمینی، ۱۳۷۸، صص. ۲۰۹-۲۰۸؛ ۱۳۸۲، ص. ۵۱).

امام خمینی قرآن کریم را به عنوان «میزان اکبر» (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۵۰)، نسخه‌ای جامع و کامل برای نجات سالکین طریق الی الله در همه مهلکات دانسته و می‌گوید: «این کتاب، کتاب قصه و تاریخ نیست، بلکه کتاب سیر و سلوک الی الله و کتاب توحید و معارف و مواعظ و حکم است» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۱۸۷). ایشان تأکید دارند که انسان سالک راه حق و طالب سعادت، همواره باید صفحه نفس خود را به این موازین عرضه نماید (امام خمینی، ۱۳۸۲، صص. ۵۲-۵۱). همچنین بر این باورند که سالک باید در طی سلوکش حالات خود را با قرآن کریم تطبیق داده و آن را با آیات الهی مقایسه کند تا وضعیت حالاتش بر خودش معلوم گردد (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۹۴).

۴-۲. میزان صغرا

همان گونه که در نگاه بزرگان عرفان اسلامی، سیره و سنت پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت ایشان (ع) به عنوان «ثقل اصغر»، معیار و ملاک تشخیص اقسام دریافت‌ها و واردات عرفانی است؛ امام، شریعت رسول خاتم (ص) و فرموده‌های ائمه معصوم (ع) را به عنوان مفسرین حقیقی قرآن کریم و سنت نبوی (ص)، «موازین صغرا» برای رهروان راه حقیقت معرفی کرده‌اند:

بدان که آدم اول و ابلیس اعظم حقیقت عقل و جهل می‌باشند و از برای هر يك، ذریه و مظاهری است در عالم دنیا، که تشخیص آن‌ها و تمیز بین آن دو طایفه را هم در این عالم می‌توان داد از موازین قرآنی، که میزان اکبر است و از موازین حدیثیه، که موازین صغری هستند (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۵۰).

امام در سرّ الصلاة به ضرورت هماهنگی کیفیت مشاهدات عارف با مقررات شرعیه تأکید کرده (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۳، صص. ۱۲-۱۱) و بر این باورند که اعتقاد برخی افراد به نمازی همچون «نماز سکوت»، عملی جاهلانه و بی‌معنی است (امام خمینی، ۱۳۸۳، ص. ۱۲). در دیدگاه امام، چنین راهی تنها از طریق «اولیاءالله» باید طی شود (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص. ۱۱۸؛ ۱۳۷۸، ص. ۱۳۶) و اگر کسی بدون تمسک به «ولایت»، این مسیر را طی کند سلوك او «به‌سوی شیطان و جهنم» خواهد بود (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۱۳۵). امام معتقدند تنها طریق، برای فهم امور غیبیه که عقل انسان به دلیل محدودیتی که دارد از کشف آنها ناتوان است؛ و همچنین سالم‌ترین راه استکمال معنوی، تسلیم شدن در مقابل انبیا و اولیاء^(ع) است؛ چراکه دخالت دادن عقل و اوهام و ظنون در موضوعات غیبیه اخروی و تعبّدی شرعی، منتهی به انکار مسلمات و ضروریات دینی می‌شود (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۴۸۵). در نگاه امام مؤمنین در سیر و سلوك، تابع انسان‌های کامل هستند و قدم بر جای قدم آنها گذاشته و به نور هدایت و مصباح معرفت ایشان سیر می‌کنند. سائرین الی الله تسلیم ذات مقدس انسان کامل و مقام خاتمیت‌اند (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۵۳۱).

بنابراین در نظام عرفانی امام، سنت نبوی^(ص) (قول، فعل و تقریر) و سیره ائمه معصوم^(ع)، تنها راه کسب معرفت و وصول به حقیقت است و بر سالکان الی الله است که خود را به ترازوی آنان بسنجند. امام بر این باورند که روایات ائمه^(ع) همچون قرآن عظیم از سرچشمه علم کامل لَدُنّی رسول اکرم است که از صراح وحی الهی و علم ربّانی بوده (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۵) و از تصرفات نفسانی و شیطانی دور است (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۴)؛ بنابراین می‌توان گفت طبق نظر امام، برای معرفت بشری منبعی مهم‌تر از وحی وجود ندارد و بر فرض محال اگر انباء از غیب نبود، دسترسی انسان‌ها به عالم ماوراء غیرممکن بود.

۳-۴. خود عارف

امام خمینی جهت تشخیص القائنات رحمانی و شیطانی به میزانی اشاره می‌کنند که در کتب سایر بزرگان عرفان ذکر نشده است و آن «قدرت تمییز خود عارف» است. وقتی عارف با دریافتی عرفانی مواجه می‌شود مطمئناً در مرحله اول با توجه به قواعد عقلی و دینی که به آنها باور دارد، مشهود را مورد بررسی قرار خواهد داد. لذا عارفانی که از «عقل سلیم» برخوردارند

و با «آموزه‌های قرآن کریم» و «سنت نبوی^(ص) و معصومین^(ع)» آشنایی کامل دارند و قلبشان با نور الهی منور شده است؛ به هر القائاتی اعتماد نمی‌کنند. آن‌ها به واسطه معرفتی که نسبت به اسمای الهی دارند بی‌درنگ و بدون تأمل، به القائات ناصحیح اعتماد نمی‌کنند. لذا شاهد هستیم امام خمینی در این راستا معتقدند از جمله موازین غیر متخلف برای تمیز و تفکیک بین القائات رحمانی و شیطانی «خود انسان» است چرا که او در بسیاری از موارد می‌تواند حق و باطل را از هم تشخیص دهد (امام خمینی، ۱۳۸۰، صص. ۳۷۳-۳۷۲).

بنابراین می‌توان گفت شاهد در ابتدای شهود، باید مشهود را با معیارهایی که خود در اختیار دارد مورد بررسی قرار دهد که از آن جمله می‌توان به «عقل» و «احوال و عوارض خود شاهد» اشاره کرد. حتی برخی از محققین ضمن اشاره به معیار اختصاصی امام خمینی، «خود عارف» و «ثبِت او» را «اولین میزان در تمیز بین القای حق و باطل» دانسته و آورده‌اند: اگر چنانچه با این معیار، تشخیص حاصل نشد عارف باید به دو میزان دیگر یعنی «شرع مقدس» و «قرآن کریم»، و یا «استاد و راهنما» مراجعه کند. در نگاه عرفا اگر علم عقلی با پشتوانه تقوا به دست آمده باشد میزان برای تمیز حق از باطل خواهد بود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، صص. ۷، ۲۳۹)؛ لذا امام ضمن اینکه القای علوم و معارف الهی را از عوالم غیبیه و تابع ارتباط نفوس دانسته و آن را طبق بیان روایات، نوری می‌دانند که خداوند در قلب هر کس که بخواهد قرار می‌دهد؛ معتقدند سالک می‌تواند به کمک علم و معرفتی که دارد واردات قلبی خود را سنجیده و واردات صحیح را از فاسد تمیز دهد (امام خمینی، ۱۳۸۰، صص. ۳۷۳-۳۷۲).

در این بخش از پژوهش به بررسی دو معیار و شاخص تمیز دریافت‌های عرفانی صحیح از ناصحیح یعنی «عقل» و «احوال و عوارض خود شاهد» از منظر امام خمینی می‌پردازیم:

الف) عقل

بدیهی است کاربرد ابزار «شناخت عقلی» برای موارد بیرون از حسیات است؛ لذا شناختی برتر و گسترده‌تر از «شناخت حسی» خواهد بود هر چند هرگز به پای «شناخت شهودی» نخواهد رسید. از دیدگاه دین، هر سه ابزار برای شناخت‌های متناسب با قلمرو خود لازم و مورد تأیید است و بی‌توجهی به ابزار حس و عقل را رد می‌کند. لذا شاهد هستیم بزرگان

عرصهٔ عرفان، «حکمت متعالیه» و «عرفان نظری مبرهن» را میزان خوبی برای تشخیص شهود مشوب از کشف خالص دانسته و معتقدند اگر شاهد بتواند به نشئه شهود برگشته و کشف ناب معصوم^(۴) را معیار شهود خاص خویش قرار دهد و آرامش یابد، اضطراب فکری نخواهد داشت و گرنه مبانی متقن حکمت متعالیه بهترین معیار برای تشخیص سره از ناسره است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص. ۹۸).^۱ ابن عربی عقل را میزان در سلوک شمرده (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص. ۳۶۸) و یکی از کارکردهای آن را قبول هنگام کشف دانسته است (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص. ۷).

امام در تقریرات فلسفه، قوه تمیز و عقل را به تنهایی برای نجات سالک از مهلکات طریق کافی ندانسته‌اند (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص. ۳۶۶). اما ضروری است اینجا آورده شود که این مطالب را نباید به معنی عدم اعتبار و حجیت معرفت عقلی دانست چراکه عقل مقدمه‌ای واجب برای ذی‌المقدمه‌ای واجب دانسته شده است؛ لذا امام بر سالک لازم می‌داند که امور ضروری را که شیطان بر او تعمیه می‌کند با میزان عقل بسنجد (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۱۷۶). همچنین نباید غفلت کرد که اگر امام، عقل را ناتوان از نجات سالک در مهلکات طریق دانسته‌اند منظورشان عقل ناقص، تاریک و آمیخته با اوهام است نه عقل مؤید (امام خمینی، ۱۳۸۰، صص. ۵۴۳-۵۴۲).

مطمئناً نظر امام در این گونه موارد، عقل منور به نور الهی و به حسب فطرت ذاتیه مخموره است (ر. ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۱۳۰)؛ لذا در کتاب شرح حدیث جنود عقل و جهل به جایگاه والای عقل منور به نور فطرت و ذوق عرفانی تأکید کرده‌اند (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۱۲۹). ایشان در جای دیگر ضمن اشاره به میزان بودن شرع و عقل برای نفس سالک، و لزوم تطبیق ملکات آن با قوانین الهیه و موازین عقلیه، معتقدند نفس انسان باید تحت قانون «شرع» و «عقل» درآورده شود (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۱۷). لذا شاهد هستیم ایشان «عقل عملی» یعنی ارجاع کثرت به وحدت عملاً و خارجاً را کمال انسان دانسته (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص. ۳۵۴) و در جای جای آثار عرفانی خود بر متابعت سالک از «عقل» تأکید داشته‌اند (ر. ک. به: امام

۱. ابن ترکه نیز در تمهید القواعد آورده‌اند که اگر بین مکاشفات عرفا تعارض وجود داشته باشد باید به علوم نظری (فلسفه) ارجاع داده شود (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص. ۲۷۰).

خمینی، ۱۳۸۰، صص. ۱۳، ۱۷، ۴۱، ۷۲، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۶۷، ۱۶۹، ۲۷۴، ۳۱۱، ۳۶۱، ۴۰۰، ۴۶۸، ۴۷۱، ۵۷۲؛ ۱۳۸۳، صص. ۶-۷، ۱۹، ۲۵، ۲۸، ۳۸؛ ۱۳۸۲، صص. ۵۴، ۲۷۸، ۲۸۱، ۲۸۶-۲۸، ۳۶۸، ۳۷۷، ۳۸۲).
 با توضیحات داده شده درمی‌یابیم که «عقل»، مقول به تشکیک و ذوالمراتب است و باید آن را با متعلقش شناخت؛ لذا اگر متعلق آن امور دنیوی باشد، «عقل جزئی» و یا «عقل معاش» است که توان درک حقایق معنوی را ندارد که هیچ، بلکه عقال نیز است. این عقل است که عرفا ناتوانش خوانده و توصیه کرده‌اند که سالک باید از آن گذر کرده و به ماورای آن برسد؛ اما اگر متعلق آن حقایق غیبی باشد اوج و کمال عقل یا «عقل نورانی» است که عرفا از آن به «عشق» تعبیر کرده‌اند (ر.ک. به: طباطبایی، ۱۳۸۷، ص. ۲۵۸).

بنابراین طبق منظومه فکری امام، «عقل» که از مهم‌ترین نعمات الهیه به انسان است باید همواره یکی از موازین احوال سالک شمرده شده و باید ملکات سائرین الی الله با موازین عقلیه مطابق بوده و نفس انسان تحت قانون شرع و عقل باشد (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص. ۱۷).
 بنابراین اگر شاهدی با استناد به شهوداتش ادعایی کند که از منظر عقل، محال و نادرست تشخیص داده شود نباید از او پذیرفته شود.

ب) احوال و عوارض

از منظر اهل عرفان تفاوت واردات رحمانی و ملکی از شیطانی و جنی وابسته به میزان معرفت سالک مکاشف و سیر و سلوک اوست؛ درعین حال هر مشاهداتی که سالک را دعوت به خیر کند و نهایتش امنیت و آرامش باشد و به سرعت زایل و متبدل نگردد شهود و وارده‌ای ملکی و رحمانی خواهد بود. غالباً در این نوع واردات، توجه به خداوند و حس لذت عبودیت و بندگی او وجود دارد؛ و عکس این وارده، شیطانی خواهد بود. شیطان هرکس را با توجه به خصوصیات خودش رام می‌کند یکی را با شهرت و دیگری را با انزوا و عبادت؛ زیرا شهوت انزواطلبی، همیشه کمتر از شهوت شهرت‌طلبی نیست (قیصری، ۱۳۷۵، صص. ۱۱۲-۱۱۱). پس حس لذت عبودیت و بندگی اگر القاء شیطانی نباشد می‌تواند معیار سنجش باشد؛ لذا می‌توان گفت: اگر در مباحثات، واردی با حظوظ نفس و استکمال جنبه حیوانی موافق باشد القایی شیطانی؛ ولی اگر منشأ مخالفت هوای نفس باشد و حظوظ نفسانی در آن مراعات نشده باشد، دریافتی رحمانی و ربانی خواهد بود (ر.ک. به: آشتیانی، ۱۳۷۰، ص. ۵۹۳).

امام، صحیح یا فاسد بودن مشاهدات و کشفیات را ناشی از چگونگی احوال سالک یا تصرفات دشمنانه ابالیس دانسته است (امام خمینی، ۱۳۸۳، صص. ۱۲-۱۱). طبق این نظر امام می‌توان گفت که سالک با بررسی احوال و عوارض به وجود آمده از مکاشفات نیز می‌تواند تشخیص دهد که مشهود، نتیجهٔ یت و حالات الهی اوست یا تحت تأثیر هواهای نفسانی و القائنات شیطانی قرار گرفته است.

۴-۴. استاد کامل

ملاک دیگری که عرفا برای تمیز مشاهدات صحیح از فاسد ذکر نموده‌اند و از آن به‌عنوان «میزان خاص» نام برده‌اند استاد کامل است. چون استاد بر تمام احوال و جوابات شاگرد احاطه دارد و بر خصوصیات معنوی او آشناست و طبق آن ویژگی‌ها برایش دستورالعمل ارائه کرده است؛ لذا او می‌تواند هم سالک را جهت رسیدن به مکاشفات عرفانی راهنمایی و هدایت کند و هم دریافت‌های او را بدون خطا و اشتباه تبیین نماید. مرشد و راهنمایی که بر همهٔ عوالم آگاه است و می‌تواند میان موجودات عوالم تفکیک کرده و آن‌ها را تمیز داده و ناپاک را جدا ساخته و سالک را از همهٔ مهلکات برهاند (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۱۰۴).

این ترکه نیز در تمهید القواعد بر ضرورت شیخ تأکید داشته و آورده است:

اگر برای سالک استاد مکمل باشد که به او اقتدا کند، گره‌های سلوکی او را در منازل و مقامات خواهد گشود و میزانی برایش خواهد بود و در موارد لازم، متناسب با استعداد سالک، تنبها و تذکرات مورد نیاز را خواهد داد (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص. ۲۷۴). سالکی که تازه منزل نفس را ترک نموده و می‌خواهد به بیت‌الله برسد، در آغاز سفر که به عالم ملکوت وارد می‌شود، ممکن است القائاتی از جانب فرشته یا جن برای او رخ دهد و ممکن است این القائنات با نفسانیات ترکیب شده و صورت واقعی آن آشکار نشود. در چنین اوقات و احوالی، بر سالک لازم است مشاهدات خود را در حضور استاد بیان کند تا او حقیقت و چهره واقعی آن را روشن نماید. از این رو، عارفان کامل، سالکان مبتدی را از بیان القائنات یا تفسیر آن نزد عموم و به هر شکل، بر حذر داشته‌اند.

امام خمینی بر ضرورت «استاد کامل» و «راهنمای طریق» در تمام مراحل سیر و سلوک اشاره داشته‌اند (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۳۵۲) و شرط رسیدن به مقصد نهایی را

استفاده از نسخه‌های راهنمایان طریق هدایت دانسته‌اند (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۴۰۳). هرچند در آثار ایشان، عنوان «استاد خاص» یا «استاد عام» به کار نرفته است، اما تأکید دارند که سالک مبتدی باید تلاش کند تا طبیعی حاذق برای خود بیابد و چون به طبیعی کامل دست یافت، باید در نسخه‌های او چون و چرا نکرده و تسلیم محض او شود (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۲، ص ۴۰۳). بر این اساس، ضروری است سالک در القائات و واردات، تحت مراقبت شیخ کامل و مرشد متوجه به حق و اهل مکاشفه، و طبق دستورالعمل سیر و سلوک شریعت اسلام و ائمه اطهار^(ع)، وارد طریق «سیر إلى الله» و «ملکوت اعلی» گردد (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۵۹۴).

امام در توصیه‌ای به یکی از نزدیکانشان چنین فرموده‌اند: «و اگر - إن شاء الله - خود را مهیا کنی که از مطالبی که از کتاب و سنت و اخبار اهل بیت عصمت و افادات اهل معرفت اخذ شده است، به جان استفاده کنی و استعداد و لطافت قریحه‌ای را که خداوند عطا فرموده به کار اندازی، بسم الله! این گوی و این میدان» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۹، ص ۹۱).

نتیجه‌گیری

از بررسی منظومه عرفانی امام خمینی چنین به دست می‌آید که برای سنجش و تمیز دریافت‌های (صحیح و سقیم) انسان‌های غیر معصوم از چهار معیار باید استفاده شود: ۱. میزان اکبر (قرآن کریم)؛ ۲. موازین صغرا (سیره و سنت معصومین^(ع))؛ ۳. خود عارف؛ ۴. استاد کامل. طبق نظر امام آیات و اولیای الهی^(ع) شاقولی بدون خطا برای سنجش یافته‌های سالک هستند. امام، حضرت خاتم اولیا^(ص) و اوصیای برحقش^(ع) و سپس انسان‌های اهل معرفت را راهنمایان طریق حق و موازین تمیز حق و باطل دانسته‌اند. ایشان خود عارف را نیز میزان سنجش دیگری ذکر کرده است که عارف می‌تواند با معیار قرار دادن عقل منور به انوار الهی و احوال و عوارض خود، دریافت‌های صحیح و فاسد را تمیز دهد. عارف با تشخیص الهی یا نفسانی و شیطانی بودن، و همچنین دنیوی یا اخروی بودن نیت و مشاهدات خود می‌تواند صحت و سقم مشهوداتش را به دست آورد.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم. تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم.
- آملی، سید حیدر (۱۳۶۸). جامع الأسرار و منبع الأنوار. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، چاپ اول.
- آملی، سید حیدر (۱۳۵۲). المقدمات من کتاب نص النصوص. تهران: قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه پژوهش‌های علمی در ایران، چاپ اول.
- ابن ترکه، صائن‌الدین علی (۱۳۶۰). تمهید القواعد. با تحقیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، چاپ اول.
- ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا). الفتوحات المکیة. بیروت: دار الصادر، چاپ اول.
- اردبیلی، عبدالغنی (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- افتخار، مهدی، زمانی، مهدی، علم‌الهدی، سید علی و ازدر، علیرضا (۱۳۹۰). معیارهای صحت شهودات عرفانی. پژوهشنامه عرفان، ۳ (۵)، ۳۰-۱.
<https://erfanmag.ir/article-1-39-fa.pdf>
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۸). آداب الصلاة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ هفتم.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۰). شرح چهل حدیث (اربعین حدیث). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ بیست و چهارم.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۲). شرح حدیث «جنود عقل و جهل». تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ هفتم.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۳). سر الصلاة (معراج السالکین و صلاة العارفين). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ نهم.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۹). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ پنجم.

- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۹۲). تفسیر سوره حمد. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سیزدهم.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۴۱۶ ق). شرح دعاء السحر. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۴۳۴ ق). تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الأنس». تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- ایمانی مقدم، مهدی. (۱۳۸۹). ملاک‌های معرفتی شهود عرفانی. پژوهش‌های اعتقادی کلامی (علوم اسلامی)، ۵(۱۹)، ۴۰-۷. [SID. https://sid.ir/paper/167630/fa](https://sid.ir/paper/167630/fa)
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۸۱). رساله غلطات السالکین (رسالة القدس). تحقیق و تصحیح جواد نوربخش، تهران: انتشارات یلدا قلم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). شناخت‌شناسی در قرآن. قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ دوم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). تفسیر انسان به انسان. قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
- شریف‌فخر، فاطمه. (۱۳۹۴). طریق معرفت (دیدگاه عارفانه امام خمینی درباره معرفت صحیح و واقعی). پژوهشنامه متین، ۱۷(۶۶)، ۹۳-۱۱۱. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1394.17.66.5.7>
- شیروانی، علی. (۱۳۸۲). تجربه دینی از دیدگاه امام خمینی. پژوهشنامه متین، ۵(۱۸)، ۱۱۷-۱۵۷. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1382.5.18.7.9>
- طباطبایی، فاطمه (۱۳۸۷). یک ساغر از هزار (سیری در عرفان امام خمینی). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ سوم.
- فرغانی، سعیدالدین. (۱۴۲۸ ق). منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض. با تحقیق و تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
- فناری، شمس‌الدین محمد حمزه (۲۰۱۰). مصباح الأنس بین المعقول و المشهود. با تحقیق و تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.

- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم (۱۳۷۴). الرسالة القشيرية. با تحقیق و تصحیح عبدالحلیم محمود و محمود بن شریف، قم: انتشارات بیدار، چاپ اول.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱). إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن. با تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- قونوی، صدرالدین (۱۹۷۱). النفحات الالهیه. با تحقیق احمد فرید المزیدي، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- قیصری، داود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم (القیصری). با تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. چاپ اول
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۵). شرح منازل السائرین. با تحقیق و تصحیح محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار، چاپ سوم.
- کاشانی، عبدالرزاق. (الف ۱۴۲۶ ق). اصطلاحات الصوفیه. با تحقیق و تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
- کاشانی، عبدالرزاق. (ب ۱۴۲۶ ق). لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام. با تحقیق و تصحیح احمد عبدالرحیم السایح، توفیق علی وهبة و عامر النجار، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية. چاپ اول.
- کلاباذی، ابوبکر محمد بن ابراهیم (۱۹۳۳). التعرف لمذهب التصوف. مصر: مطبعة السعادة، چاپ اول.
- موحیدیان عطار، علی (۱۳۸۸). مفهوم عرفان. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- نجم‌الدین رازی، عبدالله بن محمد (۱۳۱۲). مرصادالعباد الی المبدأ والمعاد. تهران: چاپخانه مجلس.

References

- Ardabili, S. A. (1990). *Lectures on philosophy*. Institute for Compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
- Amoli, S. H. (1989). *Jami al-Asrar wa Manba' al-Anwar*. Tehran: Scientific and Cultural Publications Center affiliated with the Ministry of Culture and Higher Education, First Edition. [In Arabic]

-
- Ashtiyani, S. J. (1991). *Commentary on Qaysari's Introduction to Fusus al-Hikam*. Tehran: Amir Kabir Publishing, Third Edition. [In Persian]
 - Baqli Shirazi, R. (2002). *Risalah Ghalatat al-Salikin (Risalat al-Quds)*. Edited and Reviewed by Javad Nurbakhsh, Tehran: Yalda Qalam Publishing, Unspecified. [In Persian]
 - Eftekhar, M., Zamani, M., Alam al-Hoda, S. A. & Azdar, A.R. (2011). Criteria for the Validity of Mystical Visions. *A Journal of Islamic Mysticism*, 3(5), 1-30.
<https://erfanmag.ir/article-1-39-fa.pdf>
 - Fanari, Sh. M. H. (2010). *Misbah al-Uns Bayn al-Ma'qul wa al-Mashhud*. Edited and Verified by Asim Ibrahim al-Kayali, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, First Edition. [In Arabic]
 - Farghani, S. (2007). *Muntaha al-Madarik fi Sharh Ta'yyah ibn Farid*. Edited by Asim Ibrahim al-Kayali al-Hosseini al-Shadhili al-Darqawi, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, First Edition. [In Arabic]
 - Ibn Arabi, M.. (n.d.). *Al-Futuhat al-Makkiyah (Four Volumes)*. Beirut: Dar al-Sader, First Edition. [In Arabic]
 - Ibn Turke, S. A. (1981). *Tamhid al-Qawa'id*. Edited by Sayyed Jalal al-Din Ashtiyani, Tehran: Ministry of Culture and Higher Education, First Edition. [In Arabic]
 - Imani Moghadam, M. (2010). The recognition Criteria of Mystical Evidence. *Theological- Doctrinal Research (The Islamic science quarterly)*, 5(19), 7-40.
[SID.https://sid.ir/paper/167630/en](https://sid.ir/paper/167630/en)
 - Javadi Amoli, A. (1993). *Epistemology in the Quran*. Qom: Raja Cultural Publishing Center, Second Edition. [In Persian]
 - Javadi Amoli, A. (2005). *Interpretation of Man to Man*. Qom: Asra Publishing Center, First Edition. [In Persian]
 - Kalabadi, A. (1933). *Al-Ta'aruf li-Madhab al-Tasawwuf*. Cairo: Matba'at al-Sa'ada, First Edition. [In Arabic]
 - Kashani, A. R. (2007). *Lata'if al-Alam fi Isharat Ahl al-Ilham*. Edited by Ahmad Abdul Rahim al-Sa'ih, Tawfiq Ali Wahbah & Amir al-Najjar, Cairo: Maktabat al-Thaqafah al-Diniyah, First Edition. [In Arabic]
 - Kashani, A. R. (2006). *Sharh Manazil al-Sa'irin*. Edited by Mohsen Bidarfar, Qom: Bidar Publications, Third Edition. [In Arabic]

- Kashani, A. R. (2007). *Istilahat al-Sufiyyah. Asim Ibrahim al-Kayali al-Hosseini al-Shadhili al-Darqawi*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, First Edition. [In Arabic]
- Khomeini, S. R. (2001). *Description of Forty hadiths*. Tehran: Institute for Compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
- Khomeini, S. R. (2013). *Interpretation of Sureh al-Hamad*. Tehran: Institute for Compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
- Khomeini, S. R. (2015). *Commentaries on the Explanation of Fusous Al-Hikam and Misbah Al-Ans.* Tehran: Tehran: Institute for Compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Arabic]
- Khomeini, S. R. (1996). *Description of the Dawn Prayer*. Qom: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, First Edition. [In Persian]
- Khomeini, S. R. (1999). *Etiquette of Prayer*. Tehran: Institute for Compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
- Khomeini, S. R. (2003). *Explanation of the Hadith of the Soldiers of Wisdom and Ignorance*. Tehran: Institute for Compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
- Khomeini, S. R. (2004). *The secret of prayer (Mi raj al-Salekin and Salat al-Arefin)*. Tehran: Institute for Compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Arabic]
- Khomeini, S. R. (2010). *Collection of Imam works*. Tehran: Institute for Compilation and publication of Imam Khomeini's works. [In Persian]
- Movahedeian Attar, A. (2009). *The Concept of Mysticism*. Qom: University of Religions and Denominations Press. [In Persian]
- Najm Razi, A. (1933). *Mirsad al-Ibad min al-mabda' il' al-ma'ad*. Tehran: Majlis printing house. [In Persian]
- Qaysari, D. (1996). *Sharh Fusous al-Hikam (al-Qaysari)*. Edited by Seyyed Jalal al-Din Ashtiyani, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company, First Edition. [In Arabic]
- Qunawi, S. (1971). *Al-Nafahat al-Ilahiyyah*. Edited by Ahmad Farid al-Mazidi, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Qunawi, S. (2002). *I jaz al-Bayan fi Tafseer Umm al-Quran*. Edited by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani, Qom: Islamic Propagation Office Publications. [In Arabic]

-
- Qushayri, A. A. (1973). *Al- Muqaddimat min Kitab Nas al- Nusus*. Tehran: Iranology Section, Iran and France Institute for Scientific Research in Iran, First Edition. [In Arabic]
 - Qushayri, A. A. (1995). *Al- Risalah al- Qushayriyyah*. Edited by Abdul-Halim Mahmoud & Mahmoud ibn Sharif, Qom: Bidar Publications, First Edition. [In Arabic]
 - Sharif Fakhr, F. (2015). The Path toward Episteme (Imam Khomeini's Mystical Viewpoints on Right Episteme). *Matin Research Journal*, 17(66), 93-111.
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1394.17.66.5.7>
 - Shirvani, A. (2003). Religious Experience in Imam Khomeini's Viewpoint. *Matin Research Journal*, 5(18), 111-157. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1382.5.18.7.9>
 - Tabatabai, F. (2008). *A Goblet from a Thousand (A Journey in the Mysticism of Imam Khomeini)*. Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, Third Edition. [In Persian]

Assessing the Legal Value (Maliyyat) of Cryptocurrencies with Emphasis on the Foundations of Imam Khomeini

Ahmad Ali Yousefi¹ | Ahmad Mohammadi^{2*} 

1. Associate Professor, Islamic Culture and Thought Research Institute, Tehran, Iran.

2. PhD (Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law), Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran.

Article Info	Abstract
Article type: Research article Article history: Received: July 05, 2023 Received in revised from: December 11, 2023 Accepted: December 19, 2023 Published online: July 21, 2025 Keywords: Cryptocurrencies, Legal value (Maliyyat), Digital currencies, Imam Khomeini, Cryptographic currencies  *Corresponding author: mohamadi.ahmad@ut.ac.ir	Today, cryptocurrencies, as a new form of money, have become the focus of attention for both small and large investors and account for a significant portion of transactions. The novelty of this type of currency and the numerous ambiguities regarding their nature have caused confusion and doubt in society about how to deal with them. One of the most important challenges in this regard is whether cryptocurrencies possess legal value (maliyyat). Given that in Imami jurisprudence, the possession of legal value by both the price and the goods sold is considered a condition for the validity of a sale, this research first examines the concept of legal value and Imam Khomeini's definition of it. Then, based on his definition and foundations regarding this issue, the existing ambiguities concerning the legal value of cryptocurrencies are re-examined and analysed. Imam Khomeini considers the basis and foundation of the legal value of any object to be the degree of desire (raghbat) of discerning rational individuals ('uqalā'). Based on this definition, criteria such as having benefit, political considerations, transferability, and legitimacy are effective in the desire or lack thereof of rational individuals towards cryptocurrencies. Legitimacy and the extent of its influence on the desire of rational individuals towards cryptocurrencies is the most important challenge in this field. Since Imam Khomeini considers illegitimacy to be a barrier to the consequent effects of legal value, this matter was researched and analysed in three sections: primary ruling (ḥukm awwalī), secondary ruling (ḥukm thānawī), and governmental ruling (ḥukm ḥukūmatī). It became clear that the doubts surrounding the illegitimacy of the cryptocurrency market in these three areas are unfounded, and according to the foundations of Imam Khomeini, cryptocurrencies possess legal value.
Cite this article: Yousefi, A. A. & Mohammadi, A. (2025). Assessing the Legal Value (Maliyyat) of Cryptocurrencies with Emphasis on the Foundations of Imam Khomeini. <i>Matin Research Journal</i>, 27 (107), 123-149. https://doi.org/10.22034/matin.2021.293697.1903  © The Author(s). Publisher: Research Institute of Imam Khomeini and Islamic. This is an open-access article distributed under the CC BY (license http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).	

Introduction

The emergence of new financial technologies, including cryptocurrencies, has placed new jurisprudential challenges before jurists. One of the most fundamental of these challenges is determining the legal value (*māliyyat*) of cryptocurrencies. Given that in Imami jurisprudence, the possession of legal value by both the price (*thaman*) and the goods sold (*muthman*) is considered a fundamental condition for the validity of a sale (*bay'*), determining the status of the legal value of cryptocurrencies is necessary for ascertaining the Islamic legal ruling (*ḥukm shar'ī*) concerning transactions related to them. This research, focusing on the foundations laid by Imam Khomeini—a comprehensive jurist who paid special attention to novel issues—seeks to answer this fundamental question: From a jurisprudential perspective, do cryptocurrencies possess legal value, and can they be the subject of valid transactions?

Literature review

Discussions related to cryptocurrencies, due to their novelty, have not yet found a wide place in jurisprudential research. Among existing studies, some works have primarily focused on introducing blockchain technology and cryptocurrencies. In the field of jurisprudential research, articles such as “Jurisprudential Study of Virtual Money” (Soleimanipour et al., 2017), “Jurisprudential Analysis of the Functions of Cryptographic Currencies” (Navvab Pour et al., 2018), and “Jurisprudential Study of Mining and Trading Cryptocurrencies” (Kheradmand, 2019) have been written. However, none of these studies have specifically addressed the issue of the legal value of cryptocurrencies with emphasis on the foundations of Imam Khomeini. Therefore, this research aims to fill this gap.

Research Method

This research has been conducted using a descriptive-analytical method and library resources. In the first step, the concept of property (*māl*) and legal value (*māliyyat*) in Imami jurisprudence, especially from the perspective of Imam Khomeini, has been explained. In the second step, these concepts have been applied to the phenomenon of cryptocurrencies. Finally, the jurisprudential doubts (*shubuhāt*) related to the legal value and legitimacy of cryptocurrencies have been critiqued and examined.

Research Findings

1. The Concept of Legal Value from Imam Khomeini's Perspective

Imam Khomeini, in defining property (*māl*), emphasizes a customary (*'urfī*) criterion. He defines property as something that is desired by discerning rational individuals (*'uqalā' al-ahl al-daqāt*), and for which people are willing to pay a consideration. From his perspective, factors such as having a rational benefit (*manfa'at 'uqlā'iyyah*), capability of transfer and possession (*qābiliyyat al-intiqāl wa al-hiyāzah*), and the existence of political and economic motives are effective in creating rational desire. An important point in Imam Khomeini's theory is the distinction between legal value (*māliyyat*) and the effects of legal value (*āthār al-māliyyat*). According to him, although objects like alcoholic beverages may have legal value in the eyes of custom (*'urf*), due

to religious prohibition (nahy sharʿī), the effects of legal value are stripped from them, and their transaction is invalid (bāṭil).

2. The Legal Value of Cryptocurrencies Based on Imam Khomeini's Criterion

By applying Imam Khomeini's criterion to cryptocurrencies, it can be clearly understood that this emerging phenomenon possesses conventional legal value (māliyyat i'tibāriyyah). The reasons for this are:

- **Rational Benefit:** Cryptocurrencies, due to advantages such as high speed in international transfers, low transaction costs, independence from central banking systems, and the creation of new economic opportunities, have gained widespread acceptance among economic actors.
- **Transferability and Possessibility:** Cryptocurrencies are easily transferable and storable, and individuals can gain exclusive control over them.
- **Rational Desire:** The existence of thriving financial markets for cryptocurrencies and the high volume of daily transactions are clear evidence of rational desire for these assets.

3. Examination of Jurisprudential Challenges Related to Cryptocurrencies

The most important challenge in accepting the legal value of cryptocurrencies is the doubts concerning the legitimacy of their transactions. These doubts have been examined and refuted in three domains:

A) Challenges Related to Primary Ruling (Ḥukm Awwalī)

1. Consuming Wealth Wrongfully (Akl Māl bi al-Bāṭil): Citing the verse "Do not consume your wealth wrongfully among yourselves" (Quran 4:29) to deem cryptocurrencies impermissible is incomplete. This is because the verse does not specify the instances of "bāṭil" (wrongful/wasteful), and for its identification, one must refer to other evidence.

2. Foolishness of the Transaction (Safah): The claim that transactions involving cryptocurrencies are foolish (safih) due to price volatility, the risk of hacking, and account freezing is invalid. These risks are inherent in this nascent market and can be managed by acquiring knowledge and skills. Entering this market without knowledge is the foolish action, not the intrinsic nature of the cryptocurrency itself.

3. Transaction Involving Uncertainty (Gharar): From Imam Khomeini's perspective, only ignorance of the essence and intrinsic attributes of the subject matter (maḥl) causes gharar. A buyer of cryptocurrency purchases it with awareness of its conventional nature and its specifications (such as the type of currency and price); therefore, the transaction does not involve excessive gharar.

B) Challenges Related to Secondary Ruling (Ḥukm Thānawī)

- Citing the principle of "No Harm" (Lā Ḍarar) to prohibit cryptocurrency transactions is incorrect from Imam Khomeini's viewpoint. This is because, in his belief, this principle pertains to the domain of governmental and judicial rulings, not primary religious rulings.

C) Challenges Related to Governmental Ruling (Ḥukm Ḥukūmatī)

- Issues such as capital flight, money laundering, and disruption of the monetary system, although they may lead to government intervention and restrictive regulations, are not specific to cryptocurrencies. They can be controlled by establishing appropriate legal and regulatory frameworks. These issues do not harm the intrinsic legal value of cryptocurrencies and relate to macro-level policymaking.

Conclusion

The results of this research indicate that, from Imam Khomeini's perspective, cryptocurrencies possess conventional legal value, and none of the raised jurisprudential doubts are capable of negating this legal value. However, the validity of a cryptocurrency transaction is contingent upon observing the general conditions of transactions, including the knowledge and awareness of the parties and refraining from foolish actions. Entering this market without knowledge can lead to the invalidity of the transaction. Furthermore, the Islamic government can establish regulatory frameworks for this market considering public interests (maṣāliḥ 'āmmah). This research paves the way for further studies in the field of other jurisprudential rulings related to cryptocurrencies.

مالیت سنجی رمز ارزها با تأکید بر مبانی امام خمینی (ره)

احمد علی یوسفی^۱ | احمد محمدی^{۲*}

۱. دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران.
۲. دانش آموخته دکترای فقه و مبانی حقوق اسلامی، پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

چکیده	اطلاعات مقاله
امروزه رمز ارزها به عنوان نوع جدیدی از پول، کانون توجه سرمایه داران خرد و کلان قرار گرفته و بخش قابل توجهی از مبادلات را به خود اختصاص داده اند. نوظهور بودن این نوع پول ها و ابهامات متعددی که در مورد ماهیت آن ها وجود دارد، جامعه را در نوع برخورد با آن دچار سردرگمی و تردید کرده است. یکی از مهم ترین چالش ها در این موضوع، مالیت داشتن رمز ارزهاست. با توجه به اینکه در فقه امامیه مالیت داشتن ثمن و مثنی از شرایط صحت بیع به شمار می رود، در پژوهش حاضر ابتدا مالیت و تعریف امام خمینی از آن مورد بررسی قرار گرفت و سپس با توجه به تعریف و مبانی ایشان در این مسئله، به بازکاوی و تحلیل ابهامات موجود در مالیت رمز ارزها پرداخته شد. امام خمینی، پایه و اساس مالیت هر شیء را میزان رغبت عقلای اهل دقت می داند. بر اساس این تعریف، ملاک هایی چون منفعت داشتن، مسائل سیاسی، قابل انتقال بودن و مشروعیت داشتن در رغبت و یا عدم رغبت عقلا به رمز ارزها، مؤثر هستند. مشروعیت داشتن و میزان تأثیر آن در رغبت عقلا به رمز ارزها، مهم ترین چالش در این زمینه است. با توجه به اینکه امام خمینی عدم مشروعیت را مانع ترتب آثار مالیت می داند، این امر در سه بخش حکم اولیه، ثانویه و حکومتی مورد تحقیق و تحلیل قرار گرفت و معلوم شد شبهاتی که پیرامون عدم مشروعیت بازار رمز ارزها در این سه زمینه وجود دارد، وارد نبوده و با توجه به مبانی امام خمینی رمز ارزها مالیت دارند.	نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخچه مقاله: تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۴/۱۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۶/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۹/۲۰ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۹/۲۸ کلیدواژه ها: رمز ارزها، مالیت، ارزهای دیجیتال، امام خمینی، ارزهای رمز پایه.  * نویسنده مسئول: mohamadi.ahmad@ut.ac.ir

استناد: یوسفی، احمد علی و محمدی، احمد (۱۴۰۴). مالیت سنجی رمز ارزها با تأکید بر مبانی امام خمینی (ره). پژوهشنامه متین، ۲۷(۱۰۷)، ۱۲۳-۱۴۹.

<https://doi.org/10.22034/matin.2021.293697.1903>



© نویسندگان.

ناشر: پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی.

پژوهشنامه متین / سال بیست و هفتم / شماره صد و هفت / تابستان ۱۴۰۴ / صص ۱۲۳-۱۴۹

مقدمه

گذشت زمان و تغییراتی که در سبک زندگی مردم اتفاق می افتد، چالش های جدیدی پیش روی فقها می گذارد که درگذر این تغییرات، فقها بار دیگر به بررسی مبانی استنباط احکام پرداخته و حکم مسائل مستحدثه را استنباط می کنند. انسان بعد از گذراندن سبک های مختلف زندگی، این بار وارد عصر سرعت شده است و به ناچار در تطبیق با این شرایط، رو به زندگی الکترونیک آورده است. این نوع زندگی در بدو خیزش، چالشی قابل تأمل با خود به همراه آورده است در این جهان الکترونیک، دیگر خبری از پول های کاغذی و حتی طلا برای خرید و فروش، نخواهد بود و این ارزهای دیجیتال هستند که سعی می کنند خود را مبنای مبادلات قرار دهند. ارز دیجیتال^۱ که به آن پول دیجیتال و ارز الکترونیک هم گفته می شود، تنها به شکل دیجیتال وجود دارد و تفاوت آن ها با ارزهای فیزیکی در این است که تراکنش های انتقال سرمایه به صورت آنی و بدون مرز و واسطه بین افراد انجام می گیرد. ارزهای مجازی و رمز ارزها نوع دیگری از ارزهای دیجیتال هستند که درگذر زمان با قابلیت های خاص به وجود آمدند. در میان این ارزهای دیجیتال، رمز ارزها نیاز به بررسی بیشتری دارند. در طراحی رمز ارزها از فناوری رمزنگاری و بلاک چین استفاده شده است و هیچ حکومت، سازمان یا ارگان خاصی آن را کنترل نمی کند رمز ارزها به صورت جدی در سال ۲۰۰۹ با بیت کوین به جهان عرضه و با استقبال نسبی مردم مواجه شد به طوری که در سال ۱۳۹۹ ارزش این ارزها به بیش از ۹۵۰ میلیارد دلار رسیده است. قابلیت های خاص این رمز ارزها، فقها را با چالش هایی روبرو کرده است. برای اینکه این رمز ارزها بتوانند به عنوان عوض در معاملات قرار گیرند به ناچار باید مالیت داشته باشند. در این جستار، برآنیم به بررسی مالیت این رمز ارزها نزد فقها با تأکید بر تعریف امام خمینی از مالیت، پردازیم.

۱. پیشینه

با توجه به اینکه ارزهای دیجیتال بحثی نوین به حساب می آید در این زمینه مقاله، پایان نامه و کتاب های چندانی نگاشته نشده است. بیت کوین به زبان ساده (هافمن، ۱۳۹۷)، ارزهای

دیجیتالی: بیت کوین، بلاک چین و مفاهیم پایه (اخوان، ۱۳۹۸)، جویندگان بیت کوین (ناطق الاسلام و فرزانه جم، ۱۳۹۵)، همه چیز درباره بیت کوین (آنتونوپولوس، ۱۴۰۱) کتاب‌هایی است که در این موضوع وجود دارد که در آن‌ها به تاریخچه، فرآیند تولید، مبادله، معرفی برخی از صرافی‌ها، چگونگی کار در این بازار و تا حدی جایگاه این ارزها در نظام پولی جهان پرداخته شده است.

سه مقاله بررسی فقهی پول مجازی (سلیمانی‌پور، سلطانی‌نژاد و پر مطهر، ۱۳۹۶)، تحلیل فقهی کارکردهای پول‌های رمزنگاری شده مورد مطالعه بیت کوین (نواب پور، یوسفی و طالبی، ۱۳۹۷) و بررسی فقهی استخراج و مبادله رمز ارزها با تمرکز بر شبکه بیت کوین (خرمدند، ۱۳۹۸) در این زمینه وجود دارد که در هیچ‌یک، مالیت رمز ارزها با توجه به دیدگاه امام خمینی مورد پژوهش قرار نگرفته است؛ لذا در این جستار، به بحث از مالیت این نوع از رمز ارزها خواهیم پرداخت.

۲. مفهوم شناسی

۲-۱. رمز ارز

رمز ارزها^۱ نوعی ارز مجازی هستند که از فناوری رمزنگاری در طراحی آن‌ها استفاده شده است. عملیات رمزنگاری با کد کردن اطلاعات از طریق الگوریتم‌های پیچیده ریاضی انجام می‌شود، رمزنگاری اطلاعات به افزایش امنیت رمز ارزها کمک می‌کند. رمز ارزها برخلاف ارزهای دیجیتال و مجازی، غیرمتمرکز هستند؛ هیچ حکومت، سازمان یا ارگان خاصی آن‌ها را کنترل نمی‌کند و هیچ شخص یا نهادی توان کنترل یا دست‌کاری در آن‌ها را ندارد (اخوان، ۱۳۹۸، ص. ۶۷؛ حاجی ملا میرزایی، ۱۳۹۹).

۲-۲. مال

۲-۲-۱. مال در لغت

جمع آن اموال و به معنای هر آنچه به تملک درآید است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص. ۶۳۵).

در اصل به دارایی طلا و نقره اطلاق می‌شده که بعدها به هر عینی که برای خود برگزیده و مالک آن می‌شد گفته شد. اعراب به شتر، مال می‌گفتند؛ زیرا بیشترین دارایی‌شان، شتر بود (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص. ۴۷۵).

۲-۲. مال در اصطلاح

فقها برای تعریف مال مقوم و ویژگی‌هایی ذکر کرده‌اند:

۱. منفعت عقلایی و حلال داشته باشد: شیخ انصاری در تعریف مال به این دو ویژگی مهم نظر دارد. وی مال را چنین تعریف می‌کند: چیزی که دارای منفعت عقلایی حلال نزد شارع نباشد معامله آن صحیح نیست چون اگر منفعت عقلایی نداشته باشد، عرفاً مال محسوب نمی‌شود مثل حشرات و اگر منفعت آن حلال نباشد شرعاً مال محسوب نمی‌شود مثل خوک و شراب (انصاری، ۱۴۱۱، ج ۴، ص. ۱۰). مقدس اردبیلی نیز این دو ویژگی را از ویژگی‌های اساسی مال می‌داند (۱۴۰۳، ص. ۵۳).

۲. قابل حيازت، تملك و انتفاع باشد: علامه حلی و خویی قابلیت حيازت_ قابل تملك بودن_ و قابلیت انتفاع داشتن را برای مال بودن لازم می‌دانند (علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص. ۱۸، ۹۰؛ خویی، بی‌تا، ج ۲، ص. ۳).

۳. مردم به آن نیازمند باشند و با تلاش به دست آید: این دو ویژگی را ایروانی در مفهوم مال دخیل می‌داند وی می‌نویسد، دو چیز در مفهوم مال شرط است؛ نیاز مردم به آن و با تلاش و کوشش حاصل شدن (ایروانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص. ۹۶).

۴. مردم به آن میل و رغبت نشان دهند: امام خمینی مال را تنها آن چیزی می‌داند که مورد رغبت عقلا باشد و از سوی آن‌ها تقاضا گردد به نحوی که حاضر به پرداخت عوض و قیمتی در برابر آن باشند (۱۴۲۱، ج ۱، ص. ۳۷).

حکیم نیز با دخالت دادن این ویژگی در تعریف مال می‌نویسد: مالیت شیء بستگی به میل و رغبتی دارد که مردم نسبت به آن شیء دارند به طوری که برای به دست آوردن آن با هم رقابت می‌کنند (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۴، ص. ۳۲۵).

شاید ابتدائاً از تعریف امام چنین برآید که وی مشروع بودن را در مالیت دخیل نمی‌داند؛

ولی در ادامه در توضیح این شرط به بررسی دخالت شرع در رغبت عقلا اشاره خواهد شد.

۵. **منفعت یا خاصیت داشتن:** جمع آوری شیء به دلیل منفعت یا خاصیت، پرداخت کردن مال در برابر آن و عدم نهی شرعی از آن خاصیت یا منفعت؛ این شروط را میرزای نائینی برای مال بودن مطرح می کند و در توضیح آن می آورد:

نخست: شیء باید یکی از دو ویژگی منفعت یا خاصیت را داشته باشد. مراد از «منفعت» قابلیت انتفاع از شیء با بقای آن است مانند سکونت در خانه و مراد از «خاصیت» منافع است که برشیء مترتب می شود و با از بین رفتن عین شیء همراه خواهد بود مانند سیری که بر خوردن نان به همراه از بین رفتن آن متوقف می شود.

دوم: عقلا به حسب عادیشان، به خاطر منفعت یا خاصیت این شیء آن را جمع آوری کنند چه این خاصیت یا منفعت شایع باشد و اختصاص به برخی احوال نداشته باشد مانند گندم و یا اینکه نادر باشد و مختص بعضی احوال باشد مانند دارو که تنها در حال مریضی به کار می آید؛ اما اشیایی که عقلا آن را جمع آوری نمی کنند هرچند منفعت و خاصیت داشته باشند، ولی به دلیلی همچون فراوانی، راغب به جمع کردن آن نباشند مالیت ندارند. سنگ و خاک نمونه این مورد است.

سوم: عقلا در برابر این شیء مال پرداخت نکنند. اگر عقلا برای آن مال پرداخت نکنند مالیات ندارد برای نمونه عقلا برای آب در کنار رود، در عین داشتن منفعت و خاصیت، مال پرداخت نمی کنند.

چهارم: منفعت یا خاصیت مقوم مالیت شیء، مورد نهی شارع نباشد برای نمونه شراب به واسطه نهی شارع، مالیت ندارد (نائینی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص. ۳۶۴).

معنای مالیت و مال با یکدیگر مرتبط است (طاهری، ۱۴۱۸، ج ۵، ص. ۱۵۵) و هر چه را که بتوان بر آن عنوان مال نهاد، مالیت نیز خواهد داشت. اکثر حقوقدانان مالیت را به ارزش دادوستد شیئی در بازار و قابلیت مبادله و تقدیم آن به پول تعریف کرده اند (امامی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص. ۱۸؛ کاتوزیان ۱۳۸۶، ص. ۱۲)؛ بنابراین اگر شیئی در بازار ارزش مبادله ای نداشته باشد و کسی در ازای آن مال نپردازد مالیت ندارد. پس فقها برحسب تعریفی که از مال دارند، مالیت را نیز می سنجند. مالیت به دو قسم مالیت حقیقی - اشیایی که دارای ارزش ذاتی تکوینی هستند مثل

طلا و نقره مالیت ذاتی دارند و مالیت اعتباری_ اشیایی که دارای ارزش اعتباری و جعلی هستند مثل اسکناس و غیره مالیت اعتباری دارند_ تقسیم می شود (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص. ۲۱؛ امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص. ۶۵۰؛ گلبایگانی ۱۴۰۹، ج ۵، ص. ۲۳۸؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۶، ص. ۱۲۶؛ ر. ک. به: موسوی بجنوردی و صباغی ندوشن، ۱۳۹۳، ص. ۶۶). با روشن شدن، معنای مال و مالیت، راه برای بررسی مالیت رمز ارزها هموار می شود و اقسامی که برای مالیت بیان شده است، نشان می دهد رمز ارزها در صورت مالیت داشتن از نوع اعتباری هستند.

از مجموع آنچه در باب مال و مالیت گذشت، می توان نتیجه گرفت تمامی آنچه فقها برای مال شمردن شیئی لازم می شمارند به نوعی به آنچه امام خمینی اشاره کرده است، برمی گردند. منفعت داشتن، قابل حیازت، تملک و انتفاع باشد، نیاز مردم، با تلاش به دست آمدن، پرداخت کردن مال در برابر آن، همگی ویژگی هایی هستند که در ترغیب عقلا بسیار مؤثر هستند؛ ولی عوامل دیگری چون مسائل سیاسی و... هم باعث ترغیب عقلا می شوند؛ لذا منحصر نمودن مال به چند ویژگی جامعیت آن ها را از بین می برد، ولی ملاک امام خمینی از این جهت جامعیت دارد. تنها مورد مناقشه، تأثیر امرورنهی شارع برای مالیت است که مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۳. بررسی مالیت رمز ارزها

امام خمینی رغبت عقلا را پایه و اساس مالیت شیء قرار می دهد. وی در این رابطه می نویسد: مقصود از عرف عقلا، عرف اهل تسامح نیست بلکه مقصود عرفی است که در تشخیص مفاهیم و مصادیق دقیق باشد و تشخیص چنین عرفی میزان در موضوع احکام است (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص. ۲۲۷). با روشن شدن مبنای امام در این مسئله باید به بررسی ملاک های اهل دقت و نظر برای رغبت به اشیاء پرداخت تا مشخص شود این افراد چه ملاک هایی برای رغبت در نظر دارند؟ و چه ملاک هایی تمایل و رغبت آن ها را کم می کند؟ بله اهل دقت و نظر قبل از اقدام مزایا و معایب اقدام را می سنجند و با نتیجه ای که از این مقایسه به دست می آورند، اقدام می کنند. به نظر می رسد اگر رغبت سنجی در مورد این رمز ارزها عملیاتی شود، می توان وضعیت رمز ارزها را از نظر مالیت، روشن نمود. در این راستا، ملاک های رغبت و عدم رغبت بررسی می شود و با تطبیق این ملاک ها با رمز ارزها، خردمندانه اقدام نمود.

۳-۱. ملاک‌های رغبت در اهل دقت

۳-۱-۱. منفعت و سود داشتن

صدر در تشریح این مقوله در تأثیر رغبت عقلا به خرید و فروش یک شیء و در نتیجه مالیت داشتن آن، می‌نویسد: منفعت استعمالی اگرچه اساس اصلی میل و رغبت است، بلکه در رغبت هم نسبت مستقیم با منفعت دارد. هرگاه کالا منفعتش بیشتر باشد، تمایل به آن بیشتر است. از سوی دیگر درجه این میل و رغبت، نسبت عکس با امکان دستیابی به آن کالا را دارد؛ بنابراین هرگاه امکان دستیابی به خاطر فراوانی آن بیشتر باشد، شوق و رغبت به آن کالا کمتر شده، در نتیجه قیمت پایین می‌آید؛ و واضح است که امکان دستیابی به کالا تابع کمیابی و فراوانی آن است. گاهی شیء به صورت طبیعی فراوان است، به حیثی که بدون هیچ تلاشی امکان دستیابی به آن وجود دارد مثل هوا. در این حالت قیمت تبادلی به خاطر عدم رغبت به آن به صفر می‌رسد؛ و هرگاه امکان دستیابی به شیء به خاطر کمیابی آن کاهش یابد، رغبت در آن بیشتر شده و موجب افزایش قیمت می‌گردد (صدر، ۱۴۱۷، ص. ۱۹۸).

امام خمینی نیز در تأثیر منفعت در رغبت عقلا می‌نویسد: وجود منفعت باعث تبدیل شیء به مال - به طوری که مردم در قبال آن حاضر به پرداخت مال هستند - می‌شود؛ و وقتی وجود منفعت در آن فرض شود، موجب رغبت به آن و مالیتش می‌شود (امام خمینی، الف، ۱۴۱۵، ج ۱، ص. ۱۳۲). حال آیا رمز ارزها این قابلیت را دارند؟ وجود یا عدم وجود منفعت در رمز ارزها در دو بعد فردی و اجتماعی قابل بررسی است:

۱. فردی: آزادی در پرداخت و دسترسی بین‌المللی، هزینه عملیاتی پایین، سرعت بالا در انتقالات بین‌المللی و فرامرزی و عدم وابستگی به سیاست‌های دولت‌هاست. ناتوانی دولت‌ها در مصادره و بلوکه کردن رمز ارزها، امکان ره‌گیری و شفافیت و قراردادهای هوشمند از جمله منافع فردی این فناوری هستند (<https://www.tasnimnews.com/fa/>) (news/1398/06/25/2097333).

۲. اجتماعی: این پدیده نوظهور اقتصادی می‌تواند اثرات مثبت بسیار زیادی در اقتصاد ایران داشته باشد که عبارتند از:

الف) ایجاد شغل: برای استخراج رمز ارزها نیاز به زیرساخت‌های گوناگونی است که هرکدام از این زیرساخت‌ها عرصه‌هایی برای ایجاد شغل جدید هستند.

ب) گرایش به استفاده از انرژی‌های تجدید پذیر: گسترش استخراج رمز ارزها و نیاز آن به برق می‌تواند مردم ایران را به استفاده از انرژی‌های تجدید پذیر سوق دهد که اثرات بسیار خوبی خواهد داشت.

ج) تسهیل پیمان‌های پولی دو یا چندجانبه؛ ایجاد رمز ارزهای ملی و به‌طور خاص استفاده از این نوع از رمز ارزها برای تسهیل پیمان‌های پولی دو یا چندجانبه میان ایران و دیگر کشورها یکی از مزایای جدی این رمز ارزها برای اقتصاد کشور به شمار می‌رود (<https://www.tasnimnews.com/fa/news/1398/06/25/2097333>).

البته رمز ارزها مزایای اجتماعی دیگری هم دارند که بررسی تخصصی آن‌ها خارج از هدف پژوهش حاضر است.

۲-۱-۳. قابل انتقال بودن

شرط قدرت بر تسلیم را می‌توان را با شرط قابلیت نقل و انتقال انطباق داد. اشیایی که دادوستد می‌شود باید از نظر طبیعت و چگونگی خلقت به نحوی باشد که به دیگری قابل تسلیم باشد و از نظر شرع و قانون منعی برای نقل و انتقال آن وجود نداشته باشد قالب اشیاء این قابلیت را دارند؛ ولی تعدادی از آن‌ها به دلیل طبیعتشان یا به دلیل حکم شرعی و قانونی این قابلیت را ندارند (صفایی، ۱۳۸۰، ص. ۱۳۶).

رمز ارزها به راحتی و بدون محدودیت زمانی و مکانی قابل انتقال هستند که این امر باعث ترغیب عقلاً نسبت به حضور در بازار رمز ارزها می‌شود که یکی از نشانه‌های مالیت داشتن رمز ارزها خواهد بود.

۳-۱-۳. اغراض سیاسی

امام خمینی در بحث از مکاسب محرمة در رابطه با تأثیر اغراض سیاسی در مالیت بخشیدن به اشیاء می‌گوید: چیزی که مطلقاً منفعتی نداشته باشد اگر در خرید و نگهداری آن یا خرید و از بین بردن آن یک غرض سیاسی یا غیرسیاسی یا غیر آن از اغراض عقلایی وجود داشته باشد، موجب تمایل مردم به تحصیل آن می‌شود و همین تقاضا منشأ به وجود آمدن مالیت در آن شیء می‌گردد؛ بنابراین اگر غرض دولتی به خرید چیزی که منفعت ندارد تعلق بگیرد، به خاطر غرض سیاسی که متوجه آن است، بازاری برای آن کالا به وجود

می‌آید که از نظر عقلاً ارزشمند می‌شود، بدون ملاحظه اینکه خرید برای چه هدفی صورت می‌گیرد؛ بنابراین به مجرد ایجاد تقاضا، شیء عنوان «مالیت» پیدا می‌کند، همچنان که اگر تقاضا برای آن از بین برود، مالیت آن به طور کلی از بین می‌رود. همان طور که مراتب مالیت هم تابع فراوانی عرضه و تقاضا است (امام خمینی، الف، ۱۴۱۵، ج ۱، ص. ۲۴۶).

۴-۱-۳. شرعی بودن

در تعریف مال، این نکته مطرح شد که برخی از علما مشروع بودن را برای مال شمرده شدن شیء لازم و ضروری می‌دانند. حال سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا با توجه به دیدگاه امام خمینی می‌توان مشروع بودن را از معیارهای ترغیب عقلاً به اشیاء و مال شمرده شدن آن‌ها دانست؟ امام خمینی در کتاب البیع خود بیانی دارد که به وضوح مبنای ایشان در این مسئله را روشن می‌کند. وی در بحث از شرایط عوضین می‌نویسد؛ بر فرض اعتبار مالیت در ماهیت بیع، مالیت عرفی در آن معتبر است پس اگر شیء در نظر شارع اقدس غیر مال باشد و عرف آن را مال بدانند، به بیع آن لطمه‌ای نمی‌زند و شرع نمی‌تواند مالیت عرفی را اسقاط نماید بلکه می‌تواند آثار - مطلقاً یا فی الجملة - آن را سلب نماید. نه اینکه چیزی را که عرف معتبر می‌داند از اعتبار بیندازد؛ بنابراین شراب و خوک عرفاً مال به حساب می‌آیند و شارع مقدس آثار مالیت آن‌ها را ساقط نموده و ضمانی برای اتلاف آن در نظر نگرفته، بیع آن‌ها را صحیح ندانسته و همین طور دیگر آثار را بر آن بار نکرده است (امام خمینی، ج ۳، صص. ۹-۱۰).

حال که امام خمینی، نهی شرع را تنها موجب سلب آثار مالیت می‌داند و نه خود مالیت، این سؤال مطرح می‌شود که آیا این تفاوت تأثیری در امکان خرید و فروش مسلمانان دارد؟ به عبارت دیگر، اگر نتیجه این پژوهش، مالیت داشتن رمز ارزها بر اساس مبانی امام خمینی باشد، آیا می‌توان آثار مالیت را بر آن بار کرده و به خرید و فروش آن پرداخت؟ این بیان امام در نتیجه با علمایی که اشیای نهی شده شارع را مال نمی‌دانند، تفاوت چندانی ندارد و به هر حال امرونی شارع مقدس خواه شیء را از مالیت بیندازد و خواه آثار آن را اسقاط نماید، عدم امکان خرید و فروش آن برای مسلمانان را در پی دارد.

بررسی شرعی بودن خرید و فروش رمز ارزها، در مالیت (انصاری، ۱۴۱۱، ج ۴، ص. ۱۰؛ نائینی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص. ۳۶۴) و یا ترتب آثار آن (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص. ۹) مؤثر است، پس به ناچار باید تمامی مواردی را که امکان وجود نهی شرعی نسبت به خرید و فروش رمز ارزها

وجود دارد، بررسی نمود تا به این نتیجه مهم دست یافت که بالاخره، مالیت و ترتب آثار در رمز ارزها چگونه است. در این زمینه، حکم اولیه، ثانویه و حکم حکومتی معاملات مربوط به رمز ارزها بررسی می شود:

۱-۴-۳. چالش های مربوط به حکم اولیه رمز ارزها

۱. ورود به معاملات رمز ارزها در حکم اکل مال به باطل است: ادعای اکل به باطل بودن معاملات رمز ارزها تنها یک مستند دارد و آن آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» (نساء: ۲۹) است. برداشت از این آیه نیاز به توضیح دو مطلب دارد:

الف) معنای باء در «بِالْبَاطِلِ»: در معنای آن در این آیه، دو احتمال وجود دارد؛ اولین احتمال این است که باء در بالباطل به معنای سببیت باشد که در این صورت آیه به معنای «اموالتان را به اسباب باطل، همچون قمار نخورید» (فاضل مقداد، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۳) است. معنای مقابله داشتن حرف «باء»، دومین احتمال در آیه شریفه است که در این صورت معنای آیه «اموالتان را در مقابل باطل نخورید» خواهد بود (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۰۱). برخی در هر دو صورت، معاملات رمز ارزها را خارج از آیه می دانند؛ زیرا معتقدند بیت کوین مال عرفی و شرعی است و نمی توان آن را اکل مال به باطل قلمداد کرد (خرمدند، ۱۳۹۸، صص ۱۲۴-۱۰۹). به عبارت دیگر، نویسنده مال شرعی بودن رمز ارزها را مفروغ عنه فرض کرده و سپس آن را از حکم آیه خارج نموده است؛ ولی بر اساس دیدگاه امام این پندار نادرستی است؛ زیرا بار شدن آثار مالیت رمز ارزها در جامعه اسلامی متوقف بر شرعی بودن آنهاست.

ب) مراد از «باطل»:

در اینکه منظور از «باطل» در اینجا چیست، تفسیرهای مختلفی وجود دارد، بعضی آن را به معنی اموالی که از روی غضب و ظلم به دست می آید، دانسته اند و بعضی اموالی که از طریق قمار و مانند آن فراهم می گردد و بعضی آن را اموالی می دانند که از طریق سوگند دروغ حاصل شود؛ ولی ظاهر این است که مفهوم آیه عمومیت دارد و همه این مسائل و غیر این ها را شامل می شود؛ زیرا «باطل» که به معنی زایل و از بین رونده است، همه را در بر می گیرد و اگر در بعضی از روایات، از امام

باقر علیه السلام تفسیر به «سوگند دروغ» و در روایتی از امام صادق علیه السلام تفسیر به «قمار» شده است، درواقع از قبیل بیان مصداق‌های روشن است؛ بنابراین هرگونه تصرف در اموال دیگران از غیر طریق صحیح و به ناحق مشمول این نهی الهی است. تمام معاملاتی که هدف صحیحی را تعقیب نمی‌کند و پایه و اساس عقلایی ندارد مشمول این آیه است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۴).

با توجه به آنچه مطرح شد تنها در صورتی معاملات رمز ارزها مشمول آیه می‌شوند که مصداق باطل بودن فعالیت‌های مربوط به آن ثابت شود، برای اثبات این امر نیز باید به بررسی دیگر ادله و سپس تطبیق آن با مسئله حاضر پرداخت.

۲. **سفهی بودن معاملات رمز ارزها:** معاملات سفهی معاملاتی هستند که به شکل سفیهانه صادر شوند هرچند طرفین سفیه نباشند؛ یعنی معامله به گونه‌ای باشد که از نوع مردم و عقلا صادر نمی‌شود پس رابطه بین معامله سفیه و معامله سفهی، عموم و خصوص من وجه است (حسینی مراغی، ۱۴۱۷، ج ۲ ص ۳۶۶).

امام در دلیل بطلان معاملات سفهی می‌نویسد: معاملات سفهی غیر عقلایی است و ادله عامه مانند «أَوْفُوا بِالْعُقُود» (مانده: ۱) و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْع» (بقره: ۲۷۵) و «تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ» (نساء: ۲۹) آن‌ها را شامل نمی‌شوند. یا به دلیل اینکه آن عناوین بر معاملات سفهی صدق نمی‌کند که بعید هم نیست یا به دلیل انصرافشان از این معاملات است؛ زیرا ادله درصدد امضا آنچه بین عقلا جریان دارد وارد شده‌اند و امر زائدی را تأسیس نکرده‌اند مخصوصاً مانند این اعمال سفیهانه‌ای که برای عقلا خنده‌دار است و طبع‌های سالم از آن متنفرند. در مورد این معاملات نیز نمی‌توان به صرف عدم ردع شارع، رضایت وی را کشف نمود؛ زیرا فرض بر این است که این معاملات عقلایی نبوده و متعارف نیز نبوده‌اند که شارع آن‌ها را در نظر بگیرد و از عدم ردع شارع، رضایت وی را کشف نمود. بلکه اگر فرض شود این امر بین اراذل رواج دارد نمی‌توان رضایت شارع را در فرض نرسیدن ردع از جانب شارع کشف نمود؛ زیرا بسیار بعید است شارع به امری که عقل‌های سالم از آن اعراض می‌کنند و از آن متنفرند رضایت دهد چراکه شارع مربی عقلا و متمم مکارم است (امام خمینی، الف ۱۴۱۵، ج ۱، صص ۲۴۵-۲۴۴).

حال که مبنای امام بطلان معاملات سفهی است باید در دو حوزه به بررسی رمز ارزها پرداخت؛ آیا ماهیت رمز ارزها طوری است که بر تمامی معاملات مربوط به آن سفهی بودن

صدق می‌کند؟ اگر ماهیشتان چنین نیست چه عواملی باعث سفهی شدن آن‌ها می‌شود؟ بازار رمز ارزها ویژگی‌هایی دارد که باعث می‌شود مردم برای ورود به این بازار ریسک بالایی را قبول کنند و این احتمال وجود دارد که با وجود این ویژگی‌ها ورود به این بازار و خریدوفروش رمز ارزها اقدامی سفیهانه به شمار رود:

الف) نوسانات بدون محدودیت: بازار رمز ارز یک بازار نوآورانه است که از سال ۲۰۰۹ شروع به فعالیت کرده و از خریدوفروش مردم در این بازار چندین سال می‌گذرد. این بازار نوپا و جوان به دلیل کوچکی حجم و بالا بودن سرعت معامله به جهت دیجیتالی بودن آن، قطعاً تلاطم شدیدی نسبت به دیگر بازارها نظیر طلا، ارز و... خواهد داشت. نوسان‌پذیری رمز ارزها به قدری زیاد است که ممکن است فرد در یک‌روز ۴۰ درصد ضرر کند (<https://www.mehrnews.com/news/5188446>). برخی معتقدند نوسان‌های این بازار ناشی از عدم وجود قیمت ذاتی است و هرگونه تغییر قیمت، ناشی از نیروهای عرضه و تقاضا در بازار است و برخی از پیش‌بینی‌ها از حبابی شدن این بازار خبر می‌دهند که احتمال سقوط ارزش رمز ارزها را بالا می‌برد و ریسک ورود به این بازارها را بیشتر می‌کند (<https://bazar.irna.ir/news/84248087>).

نقد نگارنده: وجود نوسان‌های بدون محدودیت مختص به رمز ارزها نبوده و با توجه به این که در این بازار قدرت عرضه و تقاضا مهم‌ترین نقش را دارد، نوسانات، مقاومت و حمایت‌هایی که در روند نزول یا صعود قیمت این رمز ارزها، وجود دارد، اتفاق می‌افتد پس نمی‌توان این دلیل را موجب سفیهانه شدن بازار رمز ارزها دانست.

ب) وجود ریسک هک شدن: اگرچه رمز ارزهای پایه بسیار امن هستند، اما مبادلات با این ارزها چندان ایمن نیست. اکثر صرافی‌ها داده‌های کیف پول کاربران را ذخیره می‌کنند تا شناسه کاربری آن‌ها به درستی کار کند که این داده‌ها قابل سرقت برای هکرهاست و به آن‌ها امکان دسترسی به بسیاری از حساب‌ها را می‌دهد.

پس از دسترسی، این هکرها می‌توانند به راحتی وجه را از آن حساب‌ها برداشت و به حساب خوب منتقل کنند. برخی از صرافی‌ها مانند Bitfinex یا Mt Gox در سال‌های گذشته هک شده و بیت کوین هزار و حتی میلیون دلار آمریکا سرقت شده است. امروزه اکثر صرافی‌ها از امنیت بالایی برخوردار هستند؛ اما همیشه ریسک قرار گرفتن در معرض هک

و حملات سایبری وجود دارد (<https://khanesarmaye.com/crypto-future/#gref>).

نقد نگارنده: امروزه هک شدن در فضای مجازی در بسترهای مختلفی از جمله بانک‌ها نیز وجود دارد و در حوزه رمز ارزها نیز وجود چنین امری طبیعی است و روش‌هایی هم برای کاهش ریسک هک شدن وجود دارد که با به کارگیری آن‌ها تا حد زیادی می‌توان از خطر هک شدن در امان ماند؛ این روش‌ها عبارتند از:

۱. استفاده از صرافی‌های معتبر؛ ۲. استفاده از کیف پول دیجیتال معتبر؛ ۳. ذخیره ارزهای دیجیتال به صورت آفلاین در کیف پول سخت‌افزاری؛ ۴. نگهداری کیف پول کاغذی یا سخت‌افزاری در جایی امن؛ ۵. نگهداری کلید خصوصی خود دور از محل کیف پول سخت‌افزاری و در محیطی آفلاین؛ ۶. نگهداری مقدار ارز دیجیتال محدود در صرافی‌ها؛ ۷. نگهداری آن مقدار ارز دیجیتال که قصد معامله کردنشان را ندارید در کیف پول سخت‌افزاری؛ ۸. بوک‌مارک کردن آدرس سایت‌های ترید ارز دیجیتال؛ ۹. احراز هویت دو عاملی پیامک تلفن همراه یا ایمیل و...

ج) خطر بسته شدن حساب کاربری ایرانیان: با توجه به اینکه بازار رمز ارزها یک بازار جهانی است امکان دارد معامله‌گران و سرمایه‌گذاران ایرانی با مسائل و محدودیت‌های دیگری مواجه شوند و با ریسک‌های متفاوتی نسبت به سایر سرمایه‌گذاران بین‌المللی مواجه باشند. اگر ایرانی‌ها در صرافی‌های بین‌المللی حساب کاربری داشته باشند ممکن است به دلیل وجود تحریم‌ها هر لحظه حسابشان مسدود شود. این موضوعی است که در گذشته هم اتفاق افتاده و صرافی بایننس با اینکه یک شرکت چینی است، حساب بسیاری از ایرانیان را مسدود کرد. این موضوع به دلیل قوانین بین‌المللی و تحریم‌ها اتفاق افتاد و بسیاری از افراد، رمز ارزهای خود را از دست دادند. این اتفاق می‌تواند در صرافی‌های بین‌المللی و خارجی دوباره رخ دهد (<https://bazar.irna.ir/news/84248087>).

نقد نگارنده: تحریم‌های وضع شده علیه ایران باعث شده برخی از صرافی‌ها حساب کاربران ایرانی را مسدود کنند که البته مختص به ایران هم نیست و شامل کاربران کشورهای دیگر از جمله آمریکا نیز می‌شود. برای چاره‌جویی این مشکل دو روش عمده وجود دارد:

۱. می‌توان از طریق IP های کشورهایی که تحریم نیستند در این صرافی‌ها ثبت نام کرد و به خرید و فروش پرداخت. ۲. از صرافی‌هایی که کاربران ایرانی را تحریم نکرده‌اند استفاده

کرد. البته ذکر این نکته ضروری است که این مشکل برای کاربران ایرانی وجود دارد و حتی اگر با فرض این مشکل اقدام به خرید و فروش رمز ارزها برای ایرانیان سفیهانه باشد، نمی توان این حکم را در مورد مسلمانانی که در دیگر کشورها زندگی می کنند صادر کرد؛ زیرا قوانین اسلام و احکام آن فرا سرزمینی است.

د) قیمت های نامعقول موضوع معامله و رفتارهای جاهلانه در حین معامله
مکارم شیرازی در کتاب بررسی طرق فرار از ربا می نویسد: اگر در معامله ای، قیمت نامعقولی مورد توافق قرار گیرد، آن معامله سفهی و باطل است؛ مثلاً، اگر کسی خانه چندین میلیون تومانی خود را به چند تومان بفروشد، قطعاً چنین معامله ای سفهی و باطل است (۱۳۸۵، ص. ۵۳).

گاهی اوقات رفتار سفیهانه هنگام انجام معامله رخ می دهد به طوری که افراد ناآشنا به فضای این معاملات اقدام به خریدهای غیرمنطقی می کنند. امروزه قبل از خرید و فروش سهام و یا ارزها به روانشناسی بازار و همچنین به بررسی داده های حاصل از اندیکاتورهای توجه می شود به طوری که از کنار هم قرار دادن این جورچین ها می توان سیگنال خرید و یا فروش سهام های بازار سرمایه و یا رمز ارزها را مشخص کرد به طوری که حداقل ریسک و احتمال ضرر را در پی خواهد داشت.



به‌طور مثال در اندیکاتور بالایت کوین به‌عنوان یکی از رمز ارزها در سقف کانال سعودی و ابتدای روند نزولی قرارگرفته است که ممکن است با بررسی دیگر شاخص‌ها خرید در این قیمت از نظر عقلای این بازار، سفیهانه باشد. نمونه این نوع معاملات را می‌توان به‌وضوح در معاملات مردادماه سال ۱۳۹۹ بهابازار ایران مشاهده کرد. در آن زمان عقلای بازار با توجه به تحلیل‌های تخصصی، مردم را از خرید سهم‌هایی که رشد شارپی را تجربه کرده بودن نهی می‌کردند درحالی‌که برخی از مردم به‌راحتی اقدام به خرید این سهم‌ها در آن قیمت‌ها می‌کردند.

به نظر می‌رسد با در نظر گرفتن تحلیل‌های مختلف بنیادی و فنی می‌توان خریدوفروش این رمز ارزها را از نظر عقلاً توجیه نمود.

۳. غرری بودن معاملات رمز ارزها: غرر: غَرَّ وَ غُرُّور (به ضم غین) و غَرَّة به معنای فریب دادن و یا تطمیع به باطل به کار می‌رود (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۱۲؛ قرشی بنایی، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۹۲؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۲۲). در کتاب‌های لغت برخی مصادر و اشتقاقیات این فعل به معنای دیگری نیز به‌کاررفته‌اند به‌طور مثال برخی مصدر «الْغَرَّة» از این فعل را به معنای غفلت می‌دانند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۲۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۰۳؛ فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۴۴؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۲۱) در برخی کتب «الغرر» مانند خطر است. کتاب العین غَرَّرَ بَمَالِه را به معنای در معرض خطر قرار دادن (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۳۴۵) و مجمع البحرین نیز التَّغْرِیرُ را به معنای در معرض غرر قرار دادن نفس آورده‌اند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۲۱). الْغُرُورُ نیز به معنای فریب‌دهنده (قرشی بنایی، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۹۲)، هر آنچه انسان را بفریبد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۰۳) و هر چه ظاهری نیکو و باطنی ناپسند و مجهول دارد (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۲۱) آمده است. در این‌که آیا می‌توان اصل این ماده را به معنای واحدی برگرداند نیز اقوالی وجود دارد برخی اصل این ماده را حصول غفلت به تأثیر چیز دیگر دانسته و بدین‌وسیله بین این کلمه و واژه الغفلة تفاوت قائل شده‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۲۰۶). برخی اصل معنا را جهالت (انصاری، ۱۴۱۱، ص ۱۸۵) و برخی نیز خدعه (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۴۵۱) می‌دانند. امام در رابطه با معنای غرر می‌گوید: کلمه غرر در معانی زیادی به‌کاررفته است که بسیاری از آن‌ها با مقام، تناسب ندارند و معنایی که مناسب بحث ماست خدعه است و نهی از خدعه نیز همچون نهی از فحش مثلاً، دخلی

به مسئله مورد نظر ما نخواهد داشت. پس ارجاع معانی مذکور به یک معنای بیگانه و تعمیم آن به مسئله شرط قدرت بر تسلیم قابل قبول نیست. مگر آن که گفته شود علمای شیعه چنین دریافته‌اند که البته خالی از ضعف نیست؛ تا آن که قرینه‌ای دال بر این ادعا یافت شود؛ که این هم بعید است؛ اما با وجود این تخطئه نمودن تمام فقها، همچون تقلید بی دلیل، آسان نخواهد بود (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص. ۲۹۸). البته امام کمی بعدتر و در بحث از میزان دلالت قاعده غرر، معنای جهل - و نه خدعه - را مبنای بحث‌های خود قرار می‌دهد که نشان‌دهنده رغبت وی - هرچند در معنای اصطلاحی - به این معناست. فقها در تعریف اصطلاحی این واژه چند دسته شده‌اند. برخی مانند شیخ طوسی و علامه حلی غرر را مطلق جهالت یا عدم اطمینان در ارکان معامله یا عناصر قرارداد می‌دانند. برخی دیگر همچون شهید ثانی آن را به جهالت، ابهام یا عدم اطمینان منتهی به نزاع تعریف کرده‌اند. بزرگانی همچون صاحب جواهر نیز آن را به معنای هر نوع ابهام، جهالت یا عدم اطمینان در ارکان عقد می‌دانند (علیزاده اصل و موسویان، ۱۳۹۴، ص. ۱۰). امام خمینی به بحث از دایره شمول غرر و تأثیر جهالت در معامله می‌پردازد و با بررسی دلایل، ادعاها و احتمالات مختلف در این زمینه، در نهایت مسئله را با در نظر گرفتن انصاف مشکل می‌داند. وی چنین می‌گوید:

انصاف این است که مسئله مشکل است؛ از این جهت که کنار گذاشتن روایت جعفر بن عیسی - با وجود اینکه به ظاهر حسن است - یا گفتن اینکه حکم آن مختص به موارد برائت از عیوب است و تخصیص دادن دلایلی که بر بطلان معامله با وجود جهالت دلالت دارند به این روایت، مشکل‌آفرین است و اکتفا کردن به جهل به ذات مبیع و کمیت‌ها، و رفتن به سمت اینکه جهالت به سایر اوصاف مطلقاً ضرر نمی‌زند، و محدود کردن روایات پیشین به بیع سلف (نسیه)، مشکل دیگری است؛ به ویژه با وجود شهرت فقها بر بطلان معامله در صورت جهل به آن صفاتی که ارزش معامله با تفاوت آنها تغییر می‌کند - آنگونه که از عبارات ایشان پیداست - و همانطور که در مطالب گذشته ذکر شد، هر یک از این دو احتمال، وجه معتبری دارد (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص. ۵۱۵).

این گفتار امام خمینی نشان می‌دهد وی با بررسی دلایل، به نتیجه نرسیده و همچنان تردید بین دو قول در ایشان به قوت خود باقی مانده است؛ ولی امام کمی بعدتر چنین می‌گوید: انصاف این است که اعتبار علم در غیر ذات مبیع و اوصافی که

به ذات مبیع برمی گردد دلیل مورد اعتمادی ندارد. نهایت امر این است که اوصافی - مانند رنگ و طعم و بو - که در مالیت دخالت دارند به آن الحاق می شوند (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۵۰۸). بنا بر نظر امام خمینی اگر علم به ذات و اوصافی که در ذات تأثیر دارند، حاصل شود، معامله صحیح خواهد بود. حال آیا این شرط در رمز ارزها وجود دارد؟ طبیعتاً خریدار رمز ارزها قبل از خرید در مورد ماهیت رمز ارزها و ارزشمندی آن اطلاعات کسب می کند چرا که در غیر این صورت راه را برای سفهی شدن معامله باز می کند و هنگام خرید رمز ارز نیز همان طور که در تصویر زیر قابل مشاهده است، فرد می داند چه چیزی را با چه اوصافی و در چه قیمتی می خرد و به نظر می رسد همین مقدار از علم برای صحت معامله وی کفایت می کند.

۲-۴-۳. چالش مربوط به حکم شرعی

ضرر در لغت به معنای، تنگنا (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۴۸۴) خلاف نفع (جوهری، ۱۴۰۷، ص ۸۹؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۸۱)، نقص وارد شده بر چیزی (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۴۸۲) مجازات ضرر رساننده با ضرر زدن به او (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۷۳؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۸۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ص ۴) آمده است. امام خمینی در مورد معنای ضرر و ضرار می گوید: غالب استعمالات ضرر و مشتقات آن مالی یا نفسی است، ولی کاربرد ضرار و مشتقاتش در تضییق، اهمال، حرج، سختی و کلفت شایع و رایج است. پس ضرار به معنای اخیر غلبه دارد. در قرآن مجید هم هر جا کلمه ضرر استعمال شده به معنای ضرر مالی و جانی آمده است؛ ولی هر جا کلمه ضرار آمده به معنای تضییق و ایصال حرج است (امام خمینی، ۱۴۱۵، ص ۶۵). وی در ادامه به بحث در مورد این قاعده و تشریح آن می پردازد. وی مقدمتاً پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - را دارای شئون مختلف نبوت، سلطنت و قضاوت می داند و معتقد است هر جا کلماتی مانند قضی، حکم، امر و امثال آن به کار رفته است، مربوط به مقام قضا و یا سلطنت ایشان است و دربردارنده حکم شرعی و بیان کننده حلال و حرام شرعی نیست. قاعده لا ضرر نیز دربردارنده حکم شرعی نبوده و از روایات مربوط به مسئله چنین برمی آید که ایشان در مقام قضاوت یا سلطنت این امر را صادر کرده اند (امام خمینی، ۱۴۱۵، صص ۱۰۸-۱۰۷). با توجه به این که در مسئله به دنبال حکم شرع

در ورود به بازار رمز ارزها هستیم و این قاعده از نظر امام خمینی در مقام بیان حکم شرعی نیست؛ لذا نمی‌توان با استناد به این قاعده ورود به بازار رمز ارزها را زیر سؤال برد ضمن اینکه ورود به بازار رمز ارزها اگر مسبوق به دانش اندوزی باشد، سودآور نیز خواهد بود.

۳-۱-۴-۳. چالش‌های مربوط به حکم حکومتی

گاهی اوقات فقیه در مقام فتوا دادن، مصالحی را در نظر می‌گیرد که نمی‌توان آن را با احکام اولیه و ثانویه تطبیق داد که به این قسم از احکام حکم حکومتی یا همان حکم سلطان (امام خمینی، ۱۴۱۵، ص. ۱۱۵). گفته می‌شود. حال مصالحی که ممکن است در روند حکم حکومتی مربوط به رمز ارزها، مؤثر باشد مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۱. خروج ارز از کشور: در معاملات رمز ارزها ارز از کشور خارج می‌شود و خروج ارز از کشور مخصوصاً در شرایط تحریم ضربه زیادی به اقتصاد کشور وارد می‌کند؛ ولی نکته مهمی که در این رابطه وجود دارد این است که خروج ارز از کشور به خودی خود امری ناپسند نیست و اگر در مقابل خروج ارز از کشور کالای باارزشی وارد شود، اتفاقاً باعث ترغیب عقلاً به ورود به چنین معاملاتی می‌شود؛ که در بحث حاضر درصدد بررسی مالیت داشتن رمز ارزها هستیم که با اثبات مالیت آن، مشکلی از این نظر وجود نخواهد داشت. بله در مواقع تحریم حاکم اسلامی می‌تواند بر اساس اولویت‌ها و مصالح کشور هر امری را که برخلاف مصالح کشور است محدود نموده و به حکم ثانویه و یا حکومتی روی آورد که این امر مختص رمز ارزها نبوده و دخالتی در حکم اولیه آن نخواهد داشت.

۲. تغییر حجم پول در نظام اقتصادی: با ورود بی‌رویه و بدون نظام رمز ارزها در سیستم پولی کشور، نظام پولی کشور به هم خواهد ریخت و از آنجا که دولت قدرت نظارت بر ورود و میزان ورود این رمز ارزها را ندارد، نمی‌تواند سیاست‌های متناسبی برای آن اتخاذ کند و در نتیجه ورود نقدینگی به کشور، اقتصاد با مشکلی جدی مواجه خواهد شد (رهبر، زالپور و میرزاوند، ۱۳۸۲، صص ۲۸۰-۱۸).

شاید چالش‌های این‌چنینی مختص رمز ارزها نباشد و هر پدیده نوظهوری ابتدا ناهماهنگی‌هایی با نظام موجود خواهد داشت؛ ولی قطعاً راهکارهایی برای هماهنگی با این پدیده نوظهور وجود دارد که اقتصاددانان و متخصصین امر باید در مورد آن به بحث و

تبادل نظر پردازند تا با سیاست‌های متناسب، ورود نقدینگی و کنترل آن به وسیله رمز ارزها را کنترل و جهت‌دهی نمایند؛ لذا این مورد نیز نمی‌تواند دلیل خوبی برای صدور حکم حکومتی و بطلان معاملات رمز ارزها باشد.

۳. پول شویی به وسیله رمز ارزها: پول‌شویی به عنوان تلاش یا اقدام در پنهان کردن هویت درآمدهای غیرقانونی و سعی بر قانونی جلوه دادن آن‌ها تعریف می‌شود (رهبر، زال‌پور و میرزاوند، ۱۳۸۲، صص. ۲۸-۱۸)؛ مجرمان برای پنهان کردن منشأ غیرقانونی وجوه خود از طرق مختلفی وارد عمل می‌شوند ولی یکی از راحت‌ترین این روش‌ها آن است که این پول‌های کثیف تحت نام ارزهای دیجیتال معامله شود و در اینجا همان مفاهیمی که در مورد پول‌شویی با استفاده از پول نقد اعمال می‌شود در مورد پول‌شویی با استفاده از ارزهای دیجیتال نیز صدق می‌کند؛ پول‌شویی در سه مرحله جایگذاری، لایه چینی، یکپارچه‌سازی (<https://www.khabaronline.ir/news/1466800>) صورت می‌گیرد که این فرآیندها به‌طور کلی بر پایه چهار اصل ناشناس ماندن، سرعت، پیچیدگی و پنهان‌بودن استوار هستند. البته در سال‌های اخیر، حجم پول‌شویی با استفاده از بیت کوین کاهش یافته است؛ برای مثال، در سال ۲۰۱۹، حجم پول‌شویی با استفاده از بیت کوین ۲/۸ میلیارد دلار بود که در مقایسه با سال‌های قبل کاهش یافته است. در همین راستا، برخی کشورها مانند فرانسه قوانین ارزهای دیجیتال را برای جلوگیری از پول‌شویی تقویت کرده‌اند (<https://www.khabaronline.ir/news/1466800>).

به نظر می‌رسد با اقداماتی مانند خرید و فروش از طریق صرافی‌های مجاز و... می‌توان راهکاری را برای هر چه کم کردن پول‌شویی از طرق رمز ارزها تعبیه نمود و میزان ناچیز پول‌شویی که در این حوزه اتفاق می‌افتد، در بی‌رغبت کردن عقلای این بازار تأثیر بسیار ناچیزی دارد؛ لذا نمی‌توان با این دلیل اقدام به خرید و فروش رمز ارزها را زیر سؤال برد.

نتیجه گیری

از مجموع بررسی های صورت گرفته به طور مشخص چند نتیجه به دست می آید:

۱. از منظر امام خمینی ملاک مالیت هر شیء رغبت عقلا به آن است و بازار رمز ارزها حتی با وجود محدودیت هایی که دارند، مورد رغبت اهل دقت نظر هستند؛ ولی نکته بسیار مهمی که عقلای این بازار برای ورود در نظر دارند، دانش مربوط به آن است. پس می توان گفت ورود به بازار رمز ارزها بدون فراگیری قواعد حاکم بر آنها اقدامی سفیهانه بوده و غیرشرعی است و مالیت آن را زیر سؤال برده و یا بر مبنای امام، مانع ترتب آثار مالیت بر رمز ارزها خواهد شد.

۲. امرونی شرع بر اساس دیدگاه امام خمینی مانع ترتب آثار مالیت می شود؛ لذا با بررسی این مسئله در سه بخش حکم اولیه، حکم ثانویه و حکم حکومتی چنین برمی آید:

الف) شبهاتی که در حکم اولیه رمز ارزها وجود دارند، به دلایل زیر وارد نیستند:

۱. نامشروع دانستن بازار رمز ارزها با استناد به آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تُكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» ناتمام است چراکه آیه به خودی خود مصداق معرفی ننموده و به ناچار برای مصداق یابی باید به ادله دیگر مراجعه نمود و تنها در صورتی که دیگر ادله بتوانند مصداق باطل بودن این بازارها را ثابت کنند، آیه یک مانع بر سر راه مشروعیت این نوع از بازارها خواهد بود. درواقع استناد به این آیه برای نامشروع دانستن آنها به دو مقدمه نیاز دارد؛ مقدمه اول؛ بازار رمز ارزها مصداق اکل مال به باطل است. مقدمه دوم؛ اکل مال به باطل نامشروع است. آیه بیان کننده مقدمه دوم است؛ ولی برای اثبات مقدمه اول باید دیگر ادله بررسی شود.

۲. نوسانات بدون محدودیت، ریسک هک شدن، عدم امکان بازپرداخت یا لغو، فقدان چارچوب های قانونی داخلی و خارجی، خطر بسته شدن حساب کاربری ایرانیان، فراموشی رمز و در نتیجه از دست دادن دارایی، باعث سفهی شدن معاملات مربوط به رمز ارزها نمی شود و همه این مشکلات در اثر بی تدبیری و نبود دانش کافی بروز می کنند.

۳. با توجه به اینکه امام خمینی معتقد است، تنها عدم علم به ذات مبیع و اوصافی که به ذات مبیع برمی گردد، می تواند باعث غرر در معامله شود، نمی توان با استناد به قاعده غرر، مشروعیت معاملات رمز ارزها را زیر سؤال برد چراکه ماهیت اعتباری رمز ارزها و اوصاف

دخیل در آن، مشخص است.

ب) در مورد حکم ثانویه نیز باید گفت امام همان طور که گفته شد شرع را در ترتب آثار مالیت و نه اصل مالیت دخیل می‌داند و قاعده لا ضرر از نظر وی در مقام بیان حکم شرعی نیست، لذا نمی‌توان با استناد به این قاعده، ترتب آثار مالیت رمز ارزها و در نتیجه ورود به بازار رمز ارزها را زیر سؤال برد. موارد دیگر مؤثر در حکم ثانویه همچون امرونی پدر و مادر، اکراه، عجز، نذر، قسم، عهد، تقیه، اضطرار، عسر و حرج در این مسئله مورد بحث قرار نمی‌گیرند چرا که تأثیر آن‌ها در احکام شخصی است و نه نوعی.

ج) مواردی از قبیل خروج ارز از کشور، ابزار پول‌شویی بودن رمز ارزها، تغییرات حجم پول که ممکن است فقیه را مجاب به حکم حکومتی نماید نیز، نمی‌تواند به مالیت رمز ارزها آسیب بزند؛ زیرا همگی با به کارگیری یک سیستم کارآمد قابل کنترل هستند.

۳. اغراض سیاسی نیز در مالیت بخشیدن به اشیاء مؤثر هستند و می‌توانند باعث رغبت عقلا و یا عدم رغبت آن‌ها شوند همان طور که در حال حاضر با توجه به رسمیت ندادن حکومت به کارگزاری‌های رمز ارزها و هم‌چنین غیرقانونی اعلام کردن استخراج و معاملاتشان، از رغبت عقلا به این بازار کاسته است.

منابع

- آتئونوپولوس، آندریاس (۱۴۰۱). همه چیز درباره بیت کوین. ترجمه احسان ملکیان و علیرضا زارع پور، تهران: نشر نص.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷). النهاية فی غریب الحديث و الاثر. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار الفکر.
- اخوان، پیمان (۱۳۹۸). ارزهای دیجیتال: بیت کوین، بلاک چین و مفاهیم پایه. تهران: انتشارات آتی نگر.
- امامی، حسن (۱۳۶۳). حقوق مدنی. تهران: کتاب‌فروشی اسلامیة، چاپ دهم.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۵). ترجمه تحریر الوسیله. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۸۱). الاستصحاب. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
 - امام خمینی، سید روح الله (۱۴۲۱ ق). کتاب البيع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
 - امام خمینی، سید روح الله (الف ۱۴۱۵ ق). المكاسب المحرمة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
 - امام خمینی، سید روح الله (ب ۱۴۱۵ ق). بدائع الدرر فی قاعدة نفی الضرر. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
 - انصاری، سید مرتضی (۱۴۱۱ ق). کتاب المكاسب. قم: منشورات دار الذخائر، چاپ اول.
 - ایروانی، علی (۱۴۰۶ ق). حاشیه المكاسب. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
 - حاجی ملامیرزایی، حامد (۱۳۹۹). بلاک چین. تهران: انتشارات دانشگاه و پژوهش عالی دفاع ملی و تحقیقات راهبردی.
 - حسینی مراغی، سید میر عبدالفتاح (۱۴۱۷ ق). العناوین الفقهية. قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، چاپ دوم.
 - خردمند، محسن (۱۳۹۸). بررسی فقهی استخراج و مبادله رمز ارزها با تمرکز بر شبکه «بیت کوین». معرفت اقتصاد اسلامی، ۱۰(۲)، ۲۰، ۱۰۹-۱۲۴.
- SID. <https://sid.ir/paper/360793/fa>
- خویی، سید ابوالقاسم (بی تا). مصباح الفقاهه (المکاسب). قم: مؤسسه انصاریان.
 - راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق). المفردات فی غرائب القرآن. بیروت- دمشق: دار القلم- الدار الشامیة، چاپ اول.
 - رهبر، فرهاد، زال پور، غلامرضا، و میرزاوند، فضل اله (۱۳۸۲). تعاریف، مفاهیم، آثار و پیامدهای پول شویی. مجلس و پژوهش، ۱۰(۳۷)، ۱۸-۲۸.
- SID: <https://www.sid.ir/paper/438518/fa>
- سلیمانی پور، محمد مهدی، سلطانی نژاد، حامد و پورمطهر، مهدی (۱۳۹۶). بررسی فقهی پول مجازی. تحقیقات مالی اسلامی، ۶(۲)، ۱۶۷-۱۹۲.
- <https://doi.org/10.30497/ifr.2017.2002>

- صدر، سید محمدباقر (۱۴۱۷ق). اقتصادنا. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- صفایی، حسین (۱۳۸۰). حقوق مدنی اشخاص و اموال. تهران: میزان.
- طاهری، حبیب الله (۱۴۱۸ق). حقوق مدنی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی حکیم، سید محسن (۱۴۱۴ق). نهج الفقاهة. قم: انتشارات ۲۲ بهمن.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). مجمع البحرین. تهران: مرتضوی، چاپ سوم.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق). قواعد الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام. قم: دفتر انتشارات اسلامی. چاپ دوم.
- عزیززاده اصل، محمد و موسویان، سید عباس (۱۳۹۴). بررسی ضابطه غرر در معاملات جدید. تحقیقات مالی اسلامی، ۵ (۱)، ۳۶-۵.
- <https://doi.org/10.30497/IFR.2015.1791>
- فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۲۶ق). رساله توضیح المسائل. قم: دارالفکر، چاپ چهاردهم.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۲۵ق). کنز العرفان فی فقه القرآن. قم: مرتضوی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). کتاب العین. قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير. قم: مؤسسه دار الهجرة، چاپ دوم.
- قرشی بنایی، علی اکبر (۱۴۱۲ق). قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ ششم.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۶). اموال و مالکیت. تهران: سهامی انتشار.
- گلپایگانی، سید محمد رضا (۱۴۰۹ق). مجمع المسائل. قم: دارالقرآن الکریم، چاپ دوم.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی چاپ اول.
- مقدس اردبیلی، احمد (۱۴۰۳ق). مجمع الفائدة و البرهان. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به حوزه علمیه قم. چاپ دوم.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۵). بررسی طرق فرار از ربا. قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب.

- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۲ق). بحوث فقهیه هامه. قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب.
- موسوی بجنوردی، سید محمد و صباغی ندوشن، مریم (۱۳۹۳). شرط مالیت عوضین در صحت معاملات با رویکردی بر نظر امام خمینی (س). پژوهشنامه متین، ۱۶ (۶۵)، ۴۵-۶۶.
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1393.16.65.3.6>
- موسوی بجنوردی، میرزا حسن (۱۴۱۹ق). القواعد الفقهیه. نجف: انتشارات مکتب.
- ناطق الاسلام، مصطفی و فرزانه جم، احمد رضا (۱۳۹۵). درباره جویندگان بیت کوین. شبکه. <https://fidibo.com>
- نائینی، محمد حسین (۱۳۷۳). منیة الطالب فی حاشیه المکاسب. تهران: المکتبه المحمدیه، چاپ اول.
- نواب پور، علیرضا، یوسفی، احمد علی و طالبی، محمد (۱۳۹۷). تحلیل فقهی کارکردهای پولهای رمزنگاری شده (مورد مطالعه بیت کوین). اقتصاد اسلامی، ۱۸ (۷۲)، ۲۴۳-۲۱۳
https://eghtesad.iict.ac.ir/article_34166.html
- هافمن، نیل (۱۳۹۷). بیت کوین به زبان ساده. ترجمه مصطفی دهقان، تهران: انتشارات داریا.

References

- Akhvan, P. (2019). *Digital currencies: Bitcoin, blockchain, and basic concepts*. Tehran: Ati Negar Publications. [In Persian]
- Alizadeh Asl, M. & Mousavian, S. A. (2015). Evaluation of Gharar Criteria in New Transactions. *Islamic Finance Researches (IFR)*, 5(1), 5-36.
<https://doi.org/10.30497/ifr.2015.1791>
- Allama Hilli, H. (1993). *Qawa'id al-ahkam fi marefat al-halal wa al-haram*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Ansari, S. M. (1991). *Kitab al-makasib*. Qom: Dhar al-Dhakli'ir, First Edition. [In Arabic]
- Antonopoulos, A. (2022). *All About Bitcoin*. Translated by Ehsan Malekian and Alireza Zarepour, Tehran: Nas Publishing. [In Persian]

- Farahidi, Kh. (1989). *Kitab Al-Ain*. Qom: Hijrat Publications, second edition. [In Arabic]
- Fayyumi, A. (1994). *Al-Misbah al-munir fi gharib al-sharh al-kabir*. Qom: Dar al-Hijrah, second edition. [In Arabic]
- Fazil Lankarani, M. (2005). *Treatise on explanation of problems*. Qom: Dar al-Fikr, 14th edition. [In Arabic]
- Fazil Miqdad , M. (2004). *Kanz al-'irfan fi fiqh al-Qur'an*. Qom: Mortazavi. [In Arabic]
- Gulpayegani, S. M. (1989). *Majma' al-masa'il* . Qom: Dar al-Qur'an al-Karim, second edition. [In Arabic]
- Haji Molla Mirzaei, H. (2019). *Blockchain*. Tehran: National Defense and Strategic Research University and Higher Research Publications. [In Persian]
- Hoffman, N. (2018). *Bitcoin in Plain Language*. Translated by Mostafa Dehghan, Tehran: Daria Publications. [In Persian]
- Hosseini Maraghi, S. M. A. (1996). *Jurisprudential Titles*. Qom: Islamic Publication Foundation of the Association of Teachers, second edition. [In Arabic]
- <https://bazar.irna.ir/news/84248087>
- <https://www.khabaronline.ir/news/1466800>
- <https://khanesarmaye.com/crypto-future/#gref>
- <https://www.tasnimnews.com/fa/news/1398/06/25/2097333>
- <https://www.mehrnews.com/news/5188446>
- Ibn Athir, M.(1988). *Al-Nihayah fi Gharib al-Hadith wa al-Athar (The Ultimate in the Unfamiliar of Hadith and Tradition)*. Qom: Ismailian Press Institute, fourth edition..[In Arabic]
- Ibn Manzur, M. (1993). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar al-Fekr. [In Arabic]
- Imami, H. (1984). *Civil law* . Tehran: Islamiyah Bookstore, tenth edition. [In Persian]
- Irawani, A. (1986). *Hashiyat al-makasib*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, First Edition. [In Arabic]
- Katuziyan, N. (2007). *Property and ownership*. Tehran: Sahami Intishar. [In Persian]

-
- Kheradmand, M. (2019). A Juridical Investigation of Mining and Exchanging Crypto-currency, Focusing on the Bitcoin Network. *Marifat e Eghtesadi e Islami*, 10(2), 109-124. [SID. https://sid.ir/paper/360793/en](https://sid.ir/paper/360793/en)
 - Khoei, S. A. (n.d.). *Misbah al-Fiqahah\ al-makasib* . Qom: Ansarian Institute. [In Arabic]
 - Khomeini, S. R. (2001). *Badā' al-durar fī qā'idat nafy al-darar*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
 - Khomeini, S. R. (2001). *Al-Makasib al-muharramah*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
 - Khomeini, S. R. (2002). *Al-Istishab*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
 - Khomeini, S. R. (2006). *The translation of Tahrir al-wasilah*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
 - Makkarim Shirazi, N. (2002). *Important jurisprudential research*. Qom: Imam Ali ibn Abi Talib School Publications. [In Persian]
 - Makkarim Shirazi, N. (2001). *Examining ways to escape usury*. Qom: Imam Ali ibn Abi Talib School Publications. [In Persian]
 - Mousavi Bojnourdi, M. H. (1998). *Jurisprudential rules*. Najaf: Maktab Publications. [In Arabic]
 - Mousavi Bojnourdi, S. M. & Sabaghi Nadoshan, M. (2015). Condition of Possessory Value in Validity of Transactions with Special Reference to Imam Khomeini's Approach. *Matin Research Journal*, 16(65), 45-66.
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.24236462.1393.16.65.3.6>
 - Muoghaddas Ardabili, A. (1982). *Majmae ol-fayidah w al burhan fī sharh irshad al adhhan*. Qom: Islamic Publications Office, Second edition. [In Arabic]
 - Mustafawi, H. (1989). *Al-Tahqiq fī kalimat al-Qur'an al-karim*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, First edition. [In Arabic]
 - Naini, M. H. (1994). *Muniat al-talib fī hashiyat al-makasib*. Tehran: Al-Maktabah al-Muhammadiyah, First edition. [In Arabic]
 - Natiq al-Islam, M. & Farzan Jam, A. R. (2016). *About Bitcoin Seekers*. Network. <https://fidibo.com>

- Navabpour, A. , yosefi, A. A. & Talebi, M. (2019). Jurisprudential Analysis of Cryptocurrencies' Functions - Case Study of Bitcoin. *Islamic Economics*, 18(72), 213-243. https://eghtesad.iict.ac.ir/article_34166.html?lang=en
- Qurashi Bana'a, A. A. (1992). *Qamus al- Qur'an*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah, Sixth edition. [In Arabic]
- Raghbi Isfahani, H. (1992). *Al-Mufradat fi Gharib al- Quran*. Beirut: Dar al-Qalam - Al-Dar al-Shamiyah, First edition. [In Arabic]
- Rahbar, F., Zalpour, Gh. & Mirzavand, F. (2003). Definitions, concepts, effects and consequences of money laundering. *Majles and Research*, 10(37), 18-28.
SID: <https://www.sid.ir/paper/438518/fa>
- Sadr, S. M. B. (1997). *Our economy (Iqtisaduna)*. Qom: Islamic Propagation Office, First edition. [In Arabic]
- Safai, H. (2001). *Civil law of persons and property*. Tehran: Mizan Publications. [In Persian]
- Soleymanipour, M. M. , Sultaninejad, H. & Pourmotahar, M. (2017). Jurisprudential Investigation into Virtual Money. *Islamic Finance Researches (IFR)*, 6(2), 167-192. <https://doi.org/10.30497/ifr.2017.2002>
- Tabatabaei Hakim, S. M. (1994). *Nahj al-fiqaha*. Qom: 22 Bahman Publications. [In Arabic]
- Taheri, H. (1998). *Civil law*. Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
- Turayhi, F. (1996). *Majma' al-Bahrayn*. Tehran: Mortazavi, Third edition. [In Arabic]

Table of Contents

Sale of Rights in Iranian Law and Imamiyyah Jurisprudence with Reference to Imam Khomeini's View

1

MohammadHossein Taghipour Darzi Naghibi, Abolfazl Ghahari, Mehrdad Pakzad, Mehdi Taleghan Ghaffari

Imam Khomeini's Wil'yah Studies Based on Mystical Ontology, Emphasizing the Ranks of Mystical Wil'yah in the Arc of Descent and Ascent of Existence

17

Hamid Hanaei Nejad, Gholamreza Hossein Pour

A Reappraisal of the Evidence for the Necessity of the "Ability to Deliver the Sold Item" Condition with Emphasis on Imam Khomeini's View

43

Mojtaba Mosleh , Ahmad Bagheri

The Position of Preserving & Protecting the Territorial Integrity of the Country in Jurisprudence & the Iranian Legal System, with Emphasis on the View of Imam Khomeini

69

Seyed Hassan Mousavi, Ebrahim Yaghouti , Seyed Ali Pourmanouchehri

Criteria for Measuring "Mystical Perceptions" in the Mystical System of Imam Khomeini

97

Asghar Norouzi, Elias Najjari

Assessing the Legal Value (M'liyyat) of Cryptocurrencies with Emphasis on the Foundations of Imam Khomeini

123

Ahmad Ali Yousefi, Ahmad Mohammadi

Guidelines for preparing and submitting articles

1. The subject of the articles must be in line with the aim of the quarterly, which is to analyze the thoughts of Imam Khomeini and research and study the Islamic Revolution.
2. The articles must be scientific, research, investigative, and documentary.
3. The article must not have been previously published in a journal or a collection of seminar articles or must not be under review and publication.
4. The article should be formatted in a maximum of 8,000 words and in WORD.
5. The Persian abstract should be formatted in a maximum of 200 words and include the subject of the article, research method, and most important results along with keywords (5-10 words).
6. The Latin equivalent of important names, concepts, and terms should be included in the footnotes of each page.
7. In references related to Imam Khomeini, the Imam's page should be used instead of the Noor page, and the books printed by the Institute for the Compilation and Publication of Imam's Works should be used.
8. To refer to sources within the text, use the following format: (author's name, year of publication, volume number, page number), for example:
(Mousavi Bojnourdi, 1998, vol. 2, p. 322).
9. References should be presented at the end of the article as follows:

Book

Surname, author's name (date of publication). Book name. Translator's name, place of publication: publisher's name, edition number.

Martin, E. (2011). Oxford Dictionary of Law. Oxford: Oxford University Press.

Article

Surname, Author's Name (Date of Publication). Article Title. Journal Name, Volume (Issue), Pages.

Qari Seyed Fatemi, S. M. & Nikoi, M. (2017). Natural Rights and Natural Right: Conceptual Analysis and Historical Evolution. Journal of Public Law Studies, 3(47), 747-769.

<https://doi.org/10.22059/jplsq.2017.213929.1330>

Thesis

Surname, Author's name (date of publication). Thesis title, Thesis level and field of study, University name, City name, Country name.

Mortezaei, M. (1991). The concept of peace from the perspective of Islam. Doctoral thesis, Imam Sadeq University (AS), Tehran, Islamic Republic of Iran.

Writing the bibliographic address of the article taken from the online electronic journal

Mirbabaei, H. (2017). Political Communications in the Global Era. At:

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



MATIN

Research Journal

Scientific journal of
Imam Khomeini and Islamic Revolution

| Vol. 27 | Issue : 107 | Summer 2025 |

Print ISSN: 2423-6462 | Online ISSN: 2676-5888

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

• **A Scientific-Research Journal**, Certificate No. 3/4719, dated August 27, 2007.

• **Proprietor:** Research Institute of Imam Khomeini (RA) and Islamic Revolution

• **Managing Director:** Abbasali Rouhani Fard

• **Editor-in-Chief:** Seyed Sadegh Haghighat

• **Acting Editor-in-Chief:** Fatemeh Tabatabaie

Senior Editorial Board:

Seyed Mohammad Reza Ayati

Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Faculty of Law, Theology and Political Science, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran.

Ali Mohammad Hazeri

Associate Professor, Department of Sociology, Tarbiyat Modarres University, Tehran, Iran.

Najaf-Qoli Habibi

Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Tehran University, Tehran, Iran.

Ismail Hassanzadeh

Associate Professor, Department of History, Faculty of Literature, Al-Zahra University, Tehran, Iran.

Fatemeh Tabatabai

Associate Professor, Department of Gnosticism, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran.

Seyyed Mostafa Mohaqeq Damad

Professor, Department of Law, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

Ali Morshidizad

Associate Professor, Department of Political Science and Islamic Revolution Studies, Shahid University, Tehran, Iran.

Hossein Mehrpour

Professor, Department of Law, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

Sadreddin Moosavi Jashni

Associate Professor, Department of Political Thought Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran.

Elena Dunaeva

Associate Professor of Economics and Contemporary History of Iran at the Center for the Study of Asian and African Countries, Moscow State University (Lomonosov) and Senior Researcher at the Center for Iranology, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Marina S.Kameneva

Professor of Persian at the Peoples' Friendship University of Russia and Senior Researcher at the Center for Iranology, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Jose Cotillas Ferrer

Associate Professor of Persian Language and Iranian Culture, Department of Modern Languages Studies, University of Alicante Spain, Alicante, Spain.

Gary Carl (Mohammad)

Former professor at the University of Texas Southwestern and current professor at the Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran.

Legenhausen

• **Executive Editor:** Seyedeh Shahnaz Hosseini

• **English Editor:** Mohammad Reza Peysepar

• **Editor:** Seyedeh Shahnaz Hosseini

• **Layout & Cover Designer:** Zahra Shirkhanzadeh

• **Address:** Iran, Tehran, Persian Gulf Highway, before the toll, Imam Khomeini's holy shrine, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution

• **Postal code:** 1815163111- **PO Box:** 18155/134

• **Fax:** +98-55235661

Tel: +98-51085507

• **Website:** <https://matin.ri-khomeini.ac.ir>

E-mail: matin@ri-khomeini.ac.ir

□ Materials Included in Matin quarterly fail to necessarily express the viewpoints of the Research of Imam Khomeini (RA) and Islamic Revolution.

□ Quotation of the Matin quarterlys contents has no legal prohibition provided the source is cited.

• **Indexing Databases:** ISC, Doaj, Accademia, Magiran, Noormags, Civilica, Ensani.ir, SID, Iranian Research Information System.



◆ **Sale of Rights in Iranian Law and Imamiyyah Jurisprudence
with Reference to Imam Khomeini's View**

MohammadHossein Taghipour Darzi Naghibi, Abolfazl Ghahari, Mehrdad Pakzad, Mahdi Taleghan Ghaffari

◆ **Imam Khomeini's Wilāyah Studies Based on Mystical Ontology,
Emphasizing the Ranks of Mystical Wilāyah in the Arc of Descent and Ascent of Existence**

Hamid Hanaei Nejad, Gholamreza Hossein Pour

◆ **A Reappraisal of the Evidence for the Necessity of the "Ability to Deliver
the Sold Item" Condition with Emphasis on Imam Khomeini's View**

Mojtaba Mosleh, Ahmad Bagheri

◆ **The Position of Preserving and Protecting the Territorial Integrity of the Country in
Jurisprudence and the Iranian Legal System, with Emphasis on the View of Imam Khomeini**

Seyed Hassan Mousavi, Ebrahim Yaghouti, Seyed Ali Pourmanouchehri

◆ **Criteria for Measuring "Mystical Perceptions" in the Mystical System of Imam Khomeini**

Asghar Norouzi, Elias Najjari

◆ **Assessing the Legal Value (Māliyyat) of Cryptocurrencies
with Emphasis on the Foundations of Imam Khomeini**

Ahmad Ali Yousefi, Ahmad Mohammadi