

### محمود شاکری فرد

گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران.

### سید ماهیار شریعت پناهی<sup>۱</sup>

گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران.

### شهربانو دلبری

گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران.

## مالکیت حضرت علی (ع) بر ینبع النخیل

### چکیده

حضرت علی (ع) به عنوان برجسته‌ترین نخبه مسلمانان پس از حضرت رسول اکرم (ص) و شاگرد پر آوازه‌ی ایشان، در دوران خلفاء در «ینبع مدینه» یک مرکز کشاورزی می‌سازد. برای نخستین بار است که کسی در این منطقه، کشاورزی را به شکل یک سرمایه گذاری دقیق و کار متراکم و برجسته شروع می‌کند. نخلستان‌های اطراف ینبع، به صورت خیلی بدوی وجود داشته؛ ولی در دوره‌ی قبایلی، کار اساسی، بیشتر تجارت و دامداری است و حضرت علی (ع) است که برای اولین بار و به تنهایی در تبدیل مسئله‌ی دامداری و تجارت به آن شکل بدوی و کاروانی‌اش در آن نظام؛ در تولید کشاورزی سنتی، نقش یک موسس و بنیان گزار را دارد. در این مقاله سعی شده است به روش توصیفی و تحلیلی چگونگی مالکیت حضرت علی (ع) را بر این منطقه وسیع، حدود آن، وقفیات ایشان در این ناحیه و سرانجام مالکیت و تولید املاک ایشان را تا زمان امام سجاد (ع) مورد بررسی قرار دهد. و نتایج پژوهش مؤید این نکته است که مالکیت حضرت علی (ع) بر ینبع النخیل به واسطه خریداری زمینهای این منطقه، تلاش و کوشش ایشان بر روی آبادانی و گسترش آن بسیار ثمر بخش و حائز اهمیت بوده است.

واژگان کلیدی: حضرت علی (ع)، ینبع، وقف، امام سجاد (ع)، مالکیت.

۱. Mahyar.shariatpanahi@gmail.com

حضرت علی (ع) در کنار مسئولیت خطیر وصایت رسول اکرم (ص)، به تجارت، دامداری و کشاورزی مشغول بودند و از این راه سود کلانی عایدشان می‌گردید. ایشان همانند حضرت محمد (ص)، این سود و اموال را به جای خود و فرزندان، بر نیازمندان و مستمندان صرف می‌نمودند. ایشان زمین‌های کشاورزی، نخلستان‌ها، چشمه‌ها، موالی و باغات زیادی داشتند؛ که درآمدهای حاصل از این‌ها را بین فقراء و مستمندان تقسیم می‌نمودند و از آن‌ها چیزی عائد اهل بیت (ع) نمی‌شد. لذاست که امام صادق (ع) می‌فرماید: حضرت علی (ع) هیچ‌گاه نمی‌پسندیدند، کسی ایشان رافقیر و نادار خطاب کند. (نقوی، ۱۳۸۷: ۱۸-۱۹)

یکی از مالکیت‌های حضرت علی (ع)؛ مالکیت، ایشان بر «ینبع» و زمین‌های اطراف و همچنین چشمه‌هایی است که خود ایشان در بهر برداری رسیدنشان نقش داشته‌اند. ینبع در ساحل دریای سرخ است؛ به نوشته اصطخری: «ینبع قلعه استواری بوده با نخلستان و کشاورزی و آب فراوان و علویان را در آنجا وقفی بوده است؛ مسعودی در اخبار سال دوم هجری، ینبع را ناحیه‌ای یاد کرده که تا مدینه ۹ منزل فاصله داشته و یکی از سفرهای جنگی پیامبر خدا (ص) به نام «ذوالعشیره» به این ناحیه بوده است». مقدسی می‌نویسد: «ینبع در حجاز واقع است [بندری] بزرگ و پر آب است؛ دیواری استوار دارد و جایی آباد و پر نخلستان از مدینه است. دژی استوار و بازاری پر رونق دارد؛ این شهر دو دروازه دارد و مسجد جامع آن نزدیک یکی از دروازه‌هاست؛ بیشتر مردم شهر از بنی الحسن (علویان حسنی) هستند». یاقوت ضمن تائید گفتار مقدسی می‌نویسد: «علی بن ابی طالب (ع) را در آنجا ملکی بوده است که فرزندانش عهده دار اداره آن بوده‌اند». (قرچانلو، ۱۳۸۵: ۱۷۹/۱)

در کتاب‌ها و مقالات به این منطقه در کنار سایر املاک حضرت علی (ع) و وقفیات ایشان، تحت عنوان کلی اوقاف علوی اشاره‌هایی شده است. این مقاله بر آن است که به طور جداگانه و با ذکر دلایل تاریخی به آن بپردازد.

## ۱- مالکیت حضرت علی (ع) بر ینبع

در مورد مالکیت حضرت علی (ع) در ینبع چند روایت وارد شده است: «سمهودی» در «وفاء الوفاء» می‌نویسد: «رسول خدا (ص) در «ذی العشیره»، از زمینهای «ینبع»، قطعه‌ای به حضرت علی (ع) داد؛ عمر نیز در زمان خلافت، قطعه دیگری در همان محل به نام علی

(ع) بر آن اضافه کرد و حضرت علی (ع) قطعه دیگری را خریده و به دو قسمت قبل، اضافه فرمودند. اموال حضرت علی (ع) در ینبع چشمه‌های متفرقه‌ای بود، این زمین از جمله زمینهای «موات ۱» بوده است؛ که حضرت علی (ع) خود در آنجا چشمه حفر کرده و آب در آورده است. از جمله اموال امیرالمومنین (ع) در ینبع، می‌توان: «عین البحیر» و «عین ابی نیدر ۲» را نام برد که حضرتش با دست مبارک خود آنها را درست کرده است.» (سمهودی، ۱۴۰۴ ق: ۱۲۷۱/۴)

و همچنین آمده است که: محمد بن یحیی برای ما نقل کرد و گفت: عبدالعزیز بن عمران، از واقد بن عبدالله جهنی، از عمویش که از جدش «کشد بن مالک» نقل کرد که گفته است: «طلحة بن عبیدالله» و «سعید بن زید» هنگامیکه رسول خدا (ص) آنان را برای رهگیری و تعقیب کاروان ابوسفیان فرستاده بود؛ در «منحار» (جایی میان حوزه سفلی و منحون) بر گذر کاروان‌های شام بر من وارد شدند؛ و وی ایشان را پناه داد از همین روی؛ چون رسول خدا (ص) ینبع را تصرف کرد؛ آنرا به کُشد به طور «اقطاع» وا گذاشت و بعدها «عبدالرحمان بن سعد بن زراره انصاری» آنرا به سی هزار درهم از وی خرید. عبدالرحمان به آنجا رفت و گرفتار توفان و بلایا و باد شد و در این گرفتاری تامل کرد و این زمین را وا گذاشت و راه برگشت در پیش گرفت. او خود را در منزل «لِیْه» به علی (ع) رساند. علی (ع) از او پرسید: «از کجا می‌آیی» گفت: از ینبع، در حالی که از آن بدم آمده است؛ آیا دوست داری آن را از من بخری، علی (ع) فرمود: «آن را به قیمت از تو می‌خرم»؛ گفت: «از آن تو». (ابن اثیر، ۱۳۲۱ ش: ۲۳۹/۴)

۱- او فرزند پادشاه حبشه نجاشی بود؛ گفته می‌شود که بعد از فوت پدر، ابو نیدر به علت ناراحتی از بعضی از عهده داران مملکت، به مکه آمد و به عنوان غلام فروخته شد؛ و چون حضرت علی (ع) خیردار شدند؛ او را از یکی از تجار مکه خریداری کردند؛ بعد از مدتی حبشیان پشیمان شده از او خواستند به حبشه برگشته و تاج سلطنت بر سر گذارد که او نمی‌پذیرد و به عنوان موالی علی (ع) در ملک ایشان به کار می‌پردازد. (نقوی، ۱۳۸۷: ۴۶)

۲- یکی از موارد ((انفال)) است؛ به زمینهایی اطلاق می‌شود که قابل استفاده نیست و معطل مانده است. (بیات، ۲۴۲: ۱۳۶۵)

در روایت دیگری آمده است که: «رسول خدا (ص) پس از گرفتن «ینبع» خواست آنرا به شخصی به نام «کُشد» اقطاع نماید، عرض کرد: من پیر شده‌ام ولی شما آنرا به پسر

برادرم بدهید و حضرت آنرا به پسر برادر او داد و عبدالرحمان بن سعد انصاری آنرا به سی هزار درهم خرید و علی (ع) آنرا از عبدالرحمان به همان قیمت خرید». (سمهودی، ۱۴۰۴ ق: ۱۳۳۴/۴)

و نقل سوم اینست که: «از ابوجعفر نقل شده است که: رسول خدا (ص) برای جنگ بیرون رفت و هنگام قیلوله<sup>۱</sup> در حوالی «ینبع» بود؛ حرارت آفتاب بسیار شدت پیدا کرده بود؛ درخت «سمره» رسیده و اسلحه‌اش را به آن آویخت، بعد از آنکه خداوند تبارک و تعالی، پیروزی نصیبشان گردانید. ایشان جای سمره را (در ضمن تقسیم زمینهای آن جا) به علی (ع) داد و سپس ایشان زمینی در آن نزدیکی خرید؛ و به آن زمین ضمیمه نمود و دو غلام خود را امر کرد که چشمه بکنند، در این اثناء، آب مانند گردن شتر بیرون زد و مژده دهنده‌ای به سوی آن حضرت شتافت و جریان را خبر داد؛ علی (ع) با اطلاع از این جریان آن را صدقه قرار داد» (کنز العمال، بی تا: ۱۷۸/۲۲).

## ۲- موقعیت جغرافیایی و منطقه‌ای ینبع

ینبع زمینی است بسیار شاداب و وسیع به فاصله‌ی هفت منزل از مدینه، نزدیک «کوه رضوی»؛ «یاقوت حموی» در «معجم البلدان» از «شریعت بن سلمه بن عیاشی ینبعی» نقل کرده است که: «من خودم آنجا صد و هفتاد چشمه شمرده‌ام» (یاقوت حموی، ۱۳۹۹ ق، ۳۴۹/۵) ینبوع یا ینبع در غرب مدینه و در ساحل دریای سرخ و ۲۱۳ کیلومتری شهر «مکه» واقع شده و از آنجا که این قریه، چشمه‌ها و آب‌های فراوانی داشته، به این نام شهرت یافته است؛ و امروزه به عنوان یک شهر بندری، از رونقی بسیار برخوردار است. (قائدان، ۱۳۸۶: ۳۲۰) ینبع سمت راست «رضوی» است؛ رضوی کوهی نزدیک ینبع است که به مسافتات یک روز از آن فاصله دارد: و از مدینه حدود ۷ مرحله برای کسی که از مدینه به دریای احمر شبانه از رضوی حرکت می‌کند؛ فاصله دارد. (یاقوت حموی، ۱۳۹۹ ق، ۵۱/۳)

ینبع از مدینه با مسافتی نزدیک به ۱۵۰ مایل به سمت غرب فاصله دارد؛ ینبع در حال حاضر و گذشته به «ینبع المیناء» اطلاق می‌شود و هرگاه مراد «ینبع نخل» بود؛ گفته می‌شود «ینبع النخل»، با وجود این نام، ینبع در کتاب‌های پیشینیان به معنای «ینبع

<sup>۱</sup> خواب هنگام ظهر

نخل» بوده است زیرا «ینبع المیناء» یا «ینبع البحر» که به این نام نیز نامیده شده، چندان مشهور نبوده است. (ابن ادريس، ۱۳۸۸: ۲۲)

بارزترین مکان در جنوب ینبع «جار» که شهری است بر ساحل دریای قلزم، بارگاهی است که کشتی‌ها از مصر و حبشه و عدن و چین و بحرین به آنجا لنگر اندازند. دارای منبر است؛ جایی است آبادان، شرب مردمش از «بحیره» است و چشمه‌ی «یلیل» در آن است. در جار کاخ‌های بسیار است نیمی از آن جزیره‌ای است در دریا و نیم دیگرش در ساحل است. (بکری، ۱۳۵۸: ۲۷۴) ینبع و جار از توابع مدینه است و «غرام» می‌گوید: «عمال مدینه را هریک توابعی است پهناور، جزء جار که در ساحل دریاست؛ و چند موضع در تهامه وجود دارد؛ که هریک را منبری بوده است. از جمله آنکه ینبع قریه‌ای است آبادان که دارای منبر است؛ و جار قریه‌ای است بزرگ با مردم بسیار و دارای منبر» (العلی، ۱۳۷۵: ۲۳۸). راه ینبع بیشتر از راه‌های دیگر مورد استفاده حاجیان کشورهای مختلف، قرار می‌گیرد؛ این راه به دو شعبه تقسیم می‌گردد؛ نخست پیش از «حمراء» که از منطقه «ینبع النخل» عبور می‌کند و دیگری «ینبع البحر» که پس از الحمراء به آنجا می‌رسد. شعبه دیگر بعد از حمراء است و از «نقب الفار<sup>۱</sup>» می‌گذرد؛ که گذرگاه سخت و دشواری است و درختان قطوری دارد و این گذرگاه معروف به «قلعه‌ی حرب» است. از آن پس مسافری به صحرائی وارد می‌گردند که به «ینبع البحر» راه دارد؛ میانگین مسافت بین «مدینه منوره» و ینبع، ۲۳۰ کیلومتر فاصله است. (بتونی، ۱۳۸۱: ۴۳۰-۴۳۱)

### ۳- املاک حضرت علی (ع) در ینبع

بکری گوید: «ینبع از آن علی بن ابی طالب (ع) بود؛ کوه رضوی در نزدیکی آن است؛ آن سوی آن حجاز است وازینبع چون به شیب روی به ساحل می‌رسی». (العلی، ۱۳۷۵: ۱۹۸) علی (ع) را ملک دیگری بود در ینبع بر سرچشمه‌ای به نام «عین الحدث» و نیز ملک دیگری بر سر آبی موسوم به «عصیبه» که آن نیز در ینبع بود. (سمهودی، ۱۴۰۴ ق: ۲۷۱) مولف کتاب «المناسک» گوید: «ینبع که در آن نود و نه چشمه هست و از آن علی ابن ابی طالب (ع) است. آنگاه جار که در ساحل دریاست، سپس «صفراء» که از آن فرزندان جعفر و عثمان است». (العلی، همان: ۲۳۶)

<sup>۱</sup>. به نقب علی (ع) مشهور است.

سه چشمه به نام «البغیغات» در ینبع که از اوقاف امیرالمومنین (ع) هستند که عبارتند از: خفیف الاراک، خیف لیلی، خیف بسطاس که سه چشمه ذکر شده، چاه‌هایی بودند که علی (ع) برای سرسبز کردن زمینهای اطراف ینبع حفر نموده بودند. (نقوی، ۱۳۸۷: ۴۲)

در اطراف مدینه نزدیک ینبع در ناحیه «رشاء» چشمه‌ای است که حضرت علی (ع) با سعی و تلاش بسیار جاری نموده بودند و بیابان و ریگستان وسیع و عریضی که حضرت علی (ع) به علت اهمیت این منطقه بیابانی، به آباد کردن آن و حفر چاه در آن اقدام نمود. (حائری یزدی، ۱۳۸۰: ۱۰۱)

اموال علی (ع) در ینبع متفرق بود از جمله «عین البحیر» و «عین ابی نیذر»<sup>۱</sup> و «عین نولا» که علی (ع) آن را به دست خود احداث کرده است. (سمهودی، ۱۴۰۴: ق: ۱۲۷۱/۴)

از مزارع و چشمه‌های ینبع، خیف الاراک، خیف لیلی و خیف بسطاس ۲ بوده است که حسین بن علی (ع)، آن‌ها را در اختیار «عبدالله بن جعفر بن ابی طالب» گذاشت؛ تا از محصول و منافع آنها تامین معاش نموده و جهت ادای قرض‌های خود، کمک جوید و به این طریق از ازدواج دخترش «ام کلثوم» با «یزید بن معاویه» ملعون مانع گردد. (سلیمی فر، ۱۳۷۰: ۵۳-۵۴)

از جعفر بن محمد (ع) از پدرش امام باقر (ع) نقل شده است که: «عمر زمینی را در «ینبع» به علی بن ابی طالب (ع) واگذار کرد: علی (ع) در آن چشمه‌ای احداث کرد؛ در حالیکه مشغول کندن چشمه بودند؛ ناگهان آب مانند گردن شتر بالا زد؛ به علی (ع) مژده دادند، فرمود: به ورثه‌ها، مژده دهید؛ آنگاه آن را برای فقراء، مساکین و ابن سبیل و دور و نزدیک در حال جنگ و صلح وقف کرد؛ تا ذخیره روزی باشد؛ که رویه‌هایی سفید و صورتهایی سیاه می‌شوند». (سمهودی، ۱۴۰۴: ق: ۱۲۵۴/۴)

#### ۴- اوقاف علی (ع) در ینبع

علی (ع) در ینبع صد چشمه در آورد و برای حاجیان خانه خدا وقف نمود. (احمدی میانجی، ۱۳۶۳: ۷۹) باقی صدقات حضرت علی (ع) در پایین ینبع است؛ یعنی در جنوب آنجا و آنها عبارتند از: «عین ابی مسلم»، «عین ابی نیذر»، «عین نولا» و «عین بحیر ۳» که حضرت علی (ع) با دست خود در این مکانها کار می‌کرد؛ و همچنین «عین - الجبیر» را

<sup>۱</sup> در منابع هم با املائی ((ابی نیذر)) و هم ((ابی نیذر)) آمده است.

که عبدالله بن حسن (ع) و یکی از فرزندانش به نام یحیی بن عبدالله و آن «کشکش» بود با دو کاف که در اصل «کشش» بوده است؛ و همچنین «خیف لیلی» و نیز «روضه» و «مَعَلات» در وادی «یلیل» در ینبع از صدقات دیگر حضرت علی (ع) است. (الغلی، ۱۳۷۵: ۷۵-۱۰۰). در وصیت علی (ع) آمده است: «املاکی که در ینبع و اطراف آن دارم و نسبت آنها بر من شناخته شده است؛ همه‌ی آنها و بندگان در آنها صدقه<sup>۱</sup> است جز بندگانم «رباح»، «ابو نیزر» و «جبیر» که این سه تن آزادند و هیچ کس تسلطی بر آنان ندارد؛ ایشان غلامان من هستند که در اموال به مدت ۵ سال کار می‌کنند و حق برداشت مخارج زندگی خود را و فرزندانشان را دارند. (حسینی، ۱۳۹۰: ۶۰)

#### ۵- استفاده و بهره برداری حضرت علی (ع) از املاک خود در ینبع

شافعی گوید: «علی بن ابی طالب تا پایان عمر بر سر صدقه خود در ینبع بود». از این عبارت معلوم می‌شود که آن حضرت فراوان در ینبع اقامت می‌گزید. گویند که: «ابوفضاله در ینبع هنگامیکه حضرت علی (ع) بیمار شده بود به عیادت ایشان رفت. او را گفت: «چگونه در اینجا زندگی می‌کنی که اگر ناگهان از دنیا بروی، کسی جز «اعراب جُهَینَه» در کنار تو نخواهد بود؛ به مدینه کوچ کن تا اصحابت تو را خدمت کنند». علی (ع) گفت: «که من به اینگونه دردها نخواهم مرد، رسول خدا (ص) به من گفته است: که نخواهم مرد، مگر وقتی که محاسنم از خون سرم، رنگین شود». (سمهودی، ۱۴۰۴: ق ۳۴۸-۳۹۳)

۲- در بعضی از منابع با املاکی ((خیف الطاس)) هم آمده است.

۳- آن را ((عین به حور)) هم گفته‌اند  
شیخ طوسی (ره) در امالی گوید: «هنگامیکه حضرت علی (ع) در کوفه بودند؛ مخارج خود و خانواده او را از غله‌ی املاک ایشان در ینبع به دست می‌آوردند». (وسائل، ۱۴۰۳: ق ۸۳/۱۱) و همچنین آمده است که حضرت علی (ع) در دوران خلیفه سوم، هنگامیکه به ینبع تبعید شدند؛ به املاک خود در آن منطقه رفتند و به رسیدگی به آنان در دوران تبعید می‌پرداختند. (ری شهری، ۱۳۷۸: ۲۶۳/۳)

علی (ع) همین طور نخلستانها و مزارع زیادی در ینبع و اطراف آن، در طول ۲۵ سال خانه نشینی ۱ درست کرده بودند. (احمدی میانجی، ۱۳۶۳: ۸۵)

<sup>۱</sup> منظور از ((صدقه)) ((صدقه جاریه)) همان وقف است.

### سرپرستی و تولیت املاک حضرت علی (ع) تا امام سجاد (ع)

ابن حوقل گوید: «ینبع شهری است دارای بارو و نخلستان و آب و زراعت، در آنجا موقوفاتی است از آن علی بن ابیطالب که فرزندانش عهده دار آن هستند». (ابن حوقل، ۱۴۰۸ ق: ۳۳/۱) مقدسی گوید: «ینبع استانی است جلیل با بارویی سخت استوار و آب بسیار، از یثرب آبادتر است و درختان خرمایش، بیشتر و نیکوتر است؛ و بازارش گرم است؛ دو دروازه دارد و مسجد جامع نزد، یکی از آنهاست و بیشتر ساکنانش از بنی حسن (ع) هستند». (مقدسی، ۱۳۶۷: ۸۳)

عبدالرحمان بن حجاج روایت می کند؛ در وقفنامه «ینبع» توسط امیرالمؤمنان (ع) آمده است: «اگر حسن (ع) بخواهد بخشی از این مال را برای ادای دین بفروشد، گناهی بر او نیست و اگر بخواهد آن را همانند ملک خود، قرار دهد، می تواند؛ و اگر آن را فروخت، به سه قسمت مساوی تقسیم کند؛ ثلث آن را در راه خدا قرار دهد. (فی سبیل الله)، ثلث دوم را بین بنی هاشم و بنی عبدالمطلب توزیع کند و ثلث آخر را بین آل ابی طالب، تقسیم کند». (وسائل الشیعه، ۱۴۰۳ ق: ۳۱۲/۱۳)

در وقفنامه دو مزرعه دیگر ایشان آمده است: «آنچه را که بنده خدا علی امیرالمؤمنین وقف کرد؛ دو مزرعه خود «عین ابی نذر» و «بغیغه» را به فقرای اهل مدینه و درماندگان در سفر، وقف کرد؛ این صدقه تا ابد به کسی فروخته و نبخشیده نمی شود؛ تا همه موقوف علیهم بمیرند و خدا وارث این مزرعه گردد که او بهترین وارثین است مگر اینکه حسن (ع) و حسین (ع) محتاج شوند که در اینصورت فروش این ملک برای رفع احتیاج آنان بلامانع است؛ و برای دیگران چنین حقی وجود نخواهد داشت». (سلیمی فر، ۱۳۷۰: ۶-۶۵) در روایت دیگر آمده است که حضرت علی (ع) در وصیت نامه خود فرمودند: ... آنچه از اموال نام بردم، زنده باشم یا نه، صدقه واجبه قطعی هستند؛ خرج می شوند در وجده بر احسان و خویشان نزدیک و دور از بنی هاشم و بنی عبدالمطلب، حسن بن علی (ع) بر امور آن قیام می کند، به نحو متعارف از آن بخورد و در وجه حلال انفاق کند و اشکالی ندارد که مالی از صدقه را با مال دیگری مبادله کند<sup>۱</sup> و می تواند مالی از صدقه را برای

<sup>۱</sup> . در فقه اسلامی به این عمل (استبدال) می گویند که عبارتست از گرفتن عین دوم به جای عین اول و در وقف



پرداخت دین بفروشد<sup>۱</sup> و اگر برای حسن (ع) اتفاقی افتاد و حسین (ع) زنده است، او قیام به این وظایف و اختیارات خواهد کرد ... و اگر برای او نیز اتفاقی رخ داد، فرزند دیگری از آن دو، تولیت را به عهده خواهد گرفت و اگر رأی او بر این تعلق گرفت که به دیگری واگذار نماید از میان فرزندان علی، یک فرد مسلمان، امین و فاضل تفویض نماید و اگر چنین فردی نباشد به مردی از آل ابوطالب که مورد تصدیقش باشد، واگذار نماید؛ اگر نبود به مردی از بنی هاشم و در هر حال متولی باید اصل مال را

#### ۶- تولیت املاک حضرت علی (ع) در ینبع از بیان روایات

عرام گوید: «ینبع از آن فرزندان حسن بن علی (ع) است. انصار و جُهنه و لیث در آنجا زندگی می‌کنند؛ چشمه‌های آب شیرین دارد؛ وادی آن یَلِیل است که قریه‌ای است پر نعمت، وادی آن در عَیقَه می‌ریزد». (سمهودی، ۱۴۰۴ ق: ۳۹۲/۲)

یاقوت گوید: «پایین «مرتج» چشمه‌هایی است که به ینبع می‌ریزد؛ و از آن حسن بن حسن بن علی (ع) به نام «ذات الاسیل» و در پایین دست آن «بلده» است و بُلیده و سیاله، از آن فرزندان حسن بن علی (ع) و به قولی از قریش». (سمهودی، همان: ۱۶۶/۲)

«جیهانی» می‌نویسد: «در ینبع، حصار است به آنجا خرماستان و آب و زراعت؛ و آنجا وقفیاتی است که امیر المومنین علی بن ابی طالب (ع) راست و تولیت همچنان فرزندان او دارند؛ نزدیک ینبع کوه رضوی است کوه بلند، دره‌ها و وادی بسیار، شخصی از ینبع مرا حکایت کرد که در دره‌های آن کوه، آب‌ها و درختان فراوان است و طایفه‌ای که ایشان را «کیسانیان» می‌گویند؛ دعوی می‌کنند که محمد بن علی بن ابی طالب (ع) معروف به «محمد بن حنیفه» زنده است؛ و در آن کوه مقیم است و ...» (جیهانی، ۱۳۶۸: ۴۸)

به نقل از «معجم البلدان» ینبع نام روستایی در عربستان است که در طرف راست کوه رضوی و به فاصله یک شب راه از آن واقع شده است؛ در آن چشمه‌ها و نخلستان‌های

<sup>۱</sup> . در فقه اسلامی به این عمل در وقف ((استدانه)) می‌گویند که فقهاء در حالت عسرت، مستحب، در حالت اضطرار، واجب؛ و در اصل مباح می‌دانند. (عتیقی، ۱۳۸۸: ۵۵).

نگهداری و ثمره آنرا به نحو مقرر اتفاق کند... (احمد بن مسلمان، ۱۳۵۸: ۱۶)

ابو معشر گوید: «علی (ع) در صدقه «وقف» خود شرط کرده بود که تولیت آن مخصوص صاحبان دین و فضل و بزرگان اولاد او می‌باشد». (کنز العمال، بی تا: ۱۷۶/۲۲)

فراوانی وجود دارد که تعلق به فرزندان امام مجتبی حسن بن علی بن ابی طالب (ع) دارد. (حموی، ۱۳۹۹ ق: ۱۲۱/۳)

از «ارشاد» مفید نقل کرده: «که حسن بن حسن (ع) تولیت صدقات امیر المومنین را داشته است؛ «حجاج» به او گفت: عمر بن علی (ع) را نیز در وقف داخل کن؛ حسن جواب داد: که من شرط امیر المومنین (ع) را تغییر نمی‌دهم». (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۱۶۷/۴۴)

حسن بن حسن (ع)، معروف به «حسن مثنی»، مردی بسیار مجلل و صاحب فضل و ورع و متولی صدقات «موقوفات» جد خویش حضرت امیرالمومنین (ع) بود؛ زمانیکه «حجاج بن یوسف ثقفی» از طرف عبدالملک مروان حاکم مدینه بود می‌خواست کسی را شریک ایشان در تولیت موقوفات قرار دهد که خلاف شرط وقف بود، با نامه عبدالملک که گفت: «این حکومت از برای حجاج نیست و در چنین اموری حق تصرف ندارد من کاغذی در این باب برای او می‌نویسم؛ که از شرط وقف تجاوز نکند، ملغی گردید». (معراجی، ۱۳۸۹: ۵۹)

عبدالله بن علی بن الحسین (ع) برادر امام باقر (ع) تولیت صدقات رسول خدا (ص) و صدقات امیرالمومنین (ع) را داشته است و همچنین عمر بن الحسین (ع) نیز متولی صدقات رسول خدا (ص) و صدقات علی (ع) شد. (ابن شهر آشوب، بی تا: ۳۲۹)

گفتنی است که فرزندان امام مجتبی (ع) که سادات حسنی بود و به طور عمده از نسل حسن مثنی، موقوفات امیرالمومنان (ع) را در مدینه و اطراف آن «ینبع» در اختیار داشتند؛ بخشی از این موقوفات در ینبع و نواحی خارج از مدینه بود. در حال حاضر، مقبره‌ای در حدود هفتاد کیلومتری مدینه منوره، پیش از بندر ینبع، وجود دارد که شمار زیادی قبور سادات حسنی یا سنگ قبر به احتمال از قرن سوم هجری در آنجا دیده می‌شود. (جعفریان، ۱۳۸۱: ۱۹۲-۱۹۳)

هنگامیکه «قرامطه» بر مکه دست یافتند؛ و پس از قرامطه هنگامیکه «اشراف حسنی<sup>۲</sup>» در نیمه قرن چهارم هجری بر ((ام القری<sup>۳</sup>)) دست یافتند، ولایت مدینه در دست اشراف حسنی قرار گرفت و تسلط آنان تا سال ۱۰۹۹ هجری همچنان ادامه یافت؛ در این سال،

۱. منظور ((عمر الاطرف)) آخرین فرزند علی (ع) نیست. (قائدان، ۱۳۸۶: ۳۲۰).

۲. ((بنی الحسن)) (ع) و ((بنی الحسین)) (ع) همواره ملقب به اشراف بودند؛ تا اینکه پس از به دوران رسیدن ((شریف

ابو نمی))، تنها بنی الحسن را به ((اشراف)) ملقب کردند و بنی الحسین را به ((سید)) نامگذاری نمودند.

۳. شهر مدینه

طبق فرمانی که از سوی دولت علیه «عثمانی» صادر گردید، مدینه جزئی از ولایت «حجاز» در آمد که تاکنون نیز همچنان ادامه دارد. (بتنونی، ۱۳۸۱: ۴۲۶-۴۲۷)

امام سجاد (ع) از آنجا که شکست نهضت مدینه را پیش بینی می فرمودند: وقتی دید که کمترین همکاریش با مبارزین، خطرناکترین پیامدها را برای شیعه، به دنبال خواهد داشت و خود و یارانش کشته خواهند شد؛ جهت حفظ اقلیت شیعه برای آینده اسلام، از شرکت در این قیامها دوری جستند؛ بنابراین از ابتدا در قیام شرکت نمودند و به همراه خانواده خود، از شهر خارج شده و در «ینبع» اقامت گزیدند. (رنجبر، ۱۳۸۹: ۱۵۱)

که با توجه به نقل ابن شهر آشوب که صدقات امیرالمومنین (ع) در این منطقه، به برادر امام باقر (ع)، عبدالله بن علی بن الحسین (ع)، تولیتش رسیده است؛ وایشان در این هنگام، به املاکی که از جد بزرگوارشان «علی (ع)» بر آن تولیت داشتند وارد شده‌اند؛ که تولیت آنجا بعد از ایشان به فرزندشان رسیده است.

همچنین امام حسن مجتبی (ع)، امام حسین (ع) و امام زین العابدین (ع) باغات و املاک و اموالی را که در محله «نخاوله» مدینه به نام «صبامرجان» به ارث برده بودند، وقف نمودند. (معراجی، ۱۳۸۹: ۴۸)

#### ۷- تولیت املاک ینبع در عصر خلافت عباسیان

... اینها هم چنان در شمار صدقات و اوقاف علی (ع) بود تا هنگامی که حسین بن علی (ع) آنها را به عبدالله بن جعفر بن ابی طالب (ع) داد؛ تا از محصولاتش بخورد و خرج و بدهی خود را از محل درآمد آن بدهد، بدین شرط که دختر خویش را به همسری یزید بن معاویه بن ابی سفیان در نیاورد. عبدالله این چشمه‌ها را به معاویه فروخت این چشمه‌ها هم چنان در تصرف ماند تا هنگامی که «بنی هاشم صوافی» آن را در اختیار گرفت؛ در این زمان عبدالله بن حسن بن حسن (ع) درباره چشمه‌ها با ابوالعباس [سفاح] خلیفه‌ی عباسی گفت و گو کرد؛ و خلیفه آنها را به اوقاف یا همان صدقه‌ی علی بن ابی طالب (ع) برگرداند. این چشمه‌ها وقف ماند؛ تا آن که «ابو جعفر منصور» در دوران خلافت خود آنها را در اختیار گرفت. هنگامی که «مهدی» به خلافت رسید «حسین بن زید» در این باره با او گفت و گو کرد و تاریخ این اوقاف را برای او بازگو کرد؛ مهدی عباسی نیز به «زفر بن عاصم هلالی» که کارگذار او در مدینه بود، نامه نوشت و وی این چشمه‌ها را همراه دیگر اوقاف علی (ع) برگردانید. (ابن شبه نمیری، ۱۳۸۰: ۲۱۸-۲۲۰)

## ۸- زیارت گاه‌های مهم ینبع

امروزه در ینبع<sup>۱</sup> که یکی از زیارت گاه‌های مهم و فراموش شده است؛ چند تن از فرزندان ائمه (ع) و سادات جلیل القدر به خاک سپرده شده‌اند؛ که معروف‌ترین آنان عبارت‌اند از:

۱- عمر الاطرف، آخرین فرزند امام علی (ع) که فردی بسیار با تقوا و زاهد بوده است.

۲- علی اصغر، کوچک‌ترین فرزند امام سجاد (ع)

۳- احمد بن علی بن علی بن محمد بن عون بن محمد حنفیه از دیگران فرزندان علی (ع)

۴- داوود بن محمد بن عبدالله بن عبیدالله بن حسن بن عبیدالله بن عباس بن علی (ع) که در زمان «اخیزر» علیه جور و ستم او قیام کرد و به دست «ادریس بن موسی» در این مکان به قتل رسید و مدفون شد. (قائدان، ۱۳۸۶: ۳۲۰-۳۲۱)

## نتیجه گیری

از آنجا که زبان هر عصری تا حدودی با زبان اعصار بعد فرق دارد؛ و هر جامعه‌ای در یک دوران خاص واژه‌ها و تعابیر خاصی را بکار برده که در دوره‌های بعد، یا از استعمال افتاده، یا با معانی دیگر مخلوط شده و یا تحول یافته است؛ لذا شناخت معانی اصلی آنها دشوار می‌باشد.

و همچنین موسسات اقتصادی در قرن اول هجری در تطور و تحول بوده‌اند و هنوز در قالبی که ما در قرن بعد شناخته‌ایم، جای نگرفته‌اند؛ لذا وقتی می‌گویند: علی (ع) در ینبع ملکی داشته، ما تصور می‌کنیم که در آنجا مالک اراضی زراعتی بوده است؛ در حالی که این عبارت دقیقاً بیان کننده این معنا نیست.

و همین طور منابع موجود در باب «مدینه» که در قرن دوم هجری تألیف شده‌اند؛ به وضع این املاک اشارت چندانی ندارد؛ که این سکوت یا به سبب غفلت نویسندگان بوده یا علل فنی دیگری داشته است؛ از قبیل اینکه زمین‌ها را شوره گرفته؛ نیزار شده؛ یا آب داشته و کم شده، و دیگر کاربرد قبلی خود را از دست داده است.

<sup>۱</sup>. در منابع هم با املائی ((ینبع)) و هم املائی ((ینبوع)) آمده است.

اما آنچه از منابع بر می آید این است که: حضرت علی (ع) املاک بسیاری در منطقه ینبع داشته‌اند؛ از قبیل مزارع، چشمه‌ها، اراضی، موالی و غیره که به خصوص در بیست و پنج سالی که از خلافت کناره گرفته بودند به آبادانی و گسترش آنها همت گماشته‌اند.

و همچنین با توجه به برداشت غله و محصولات کشاورزی از این منطقه که جهت مخارج خود و خانواده برداشت می‌شده و به دیگران بخشیده یا واگذار شده است؛ که حد آنها از منطقه‌ی «ینبع النخل» و اطراف آن تا «ینبع الماء» بوده است و به بندر نمی‌رسیده؛ زیرا اگر چنین می‌بود از درآمد آنها در بندر ساحلی یا «اسکله»، سخنی هر چند مؤجز به میان آورده می‌شد.

همچنین گفته شد که قسمت‌های زیادی از این املاک در منطقه ینبع، توسط ایشان وقف گردیده که تولیت آن بیشتر در دست فرزندان امام حسن مجتبی (ع) بوده است و در منابع به آبادانی و گسترش آنها، توسط فرزندان ایشان اشاره گردید.

که این مطلب هم از بیان منابع موثق یادشده قدیمی و هم از سنگ قبرهای موجود در آن منطقه معلوم و روشن می‌گردد.

و همچنین از تولیت فرزند امام سجاد (ع) در این منطقه مشخص می‌گردد که فرزندان از نسل امام حسین (ع) نیز، تولیت قسمت‌هایی از این منطقه را داشته‌اند ولی بسیار محدودتر از عمو زادگان‌شان بوده است؛ و حضرت علی بن الحسین (ع) نیز هنگامی که با فتنه‌های شهر مدینه مواجه می‌شوند؛ برای دوری از فتنه و حفظ اقلیت شیعه، به ملک شخصی یا ملکی که تولیت آن با ایشان بوده است؛ تشریف می‌برند که با توجه به زراعت در آنجا و بهره برداری ایشان از این راه، معلوم می‌گردد که این مکان در حدود ینبع النخیل بوده که کشاورزی می‌باشد و به ینبع الماء و بندر نمی‌رسیده است.

- ۱- ابن اثیر، ابوالحسن علی بن محمد؛ (۱۳۲۱ ه.ش): *اسدالغابه فی معرفه الصحابه*، طهران، اسلامیه،
- ۲- ابن ادريس، عبدالله عبدالعزيز؛ (۱۳۸۷): *جامعه مدینه در عصر نبوی (ص)*؛ ترجمه: شهلا بختیاری، سمت، تهران.
- ۳- ابن ادريس شافعی، محمد؛ الام؛ (بی تا): *کتاب الشعب*، قاهره.
- ۴- ابن حسام، علاءالدین علی؛ (بی تا): *کنز العمال فی سنن الاقوال و الاعمال*، کتاب الشعب، قاهره.
- ۵- ابی سلمان، ابوسعید احمد؛ (بی تا): *مقدمه ای بر فرهنگ وقف*؛ سازمان اوقاف، تهران.
- ۶- ابن شبه نمیری، ابوزید عمری؛ (۱۳۸۷): *تاریخ مدینه منوره*؛ ترجمه: حسین صابری، مشعر، تهران.
- ۷- احمدی میانجی، علی؛ (۱۳۶۳): *اصول مالکیت در اسلام*؛ دفتر انتشارات اسلامی، قم.
- ۸- الحسنی، باقر؛ (بی تا): *اقتصاد اسلامی*؛ ترجمه: حسن گلریز، موسسه بانکداری ایران، بی تا.
- ۹- العلی، احمد؛ (۱۳۷۵): *حجاز در صدر اسلام*؛ ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران.
- ۱۰- الکیسی، محمد عبید، (۱۳۶۴): *احکام وقف در شریعت اسلام*؛ ترجمه: احمد صادقی گلدر، اوقاف، مازندران.
- ۱۱- بتنونی، محمد لیبب؛ (): *سفرنامه حجاز*؛ مترجم: هادی انصاری، مشعر، تهران، ۱۳۸۱.
- ۱۲- بیات، اسدالله؛ (): *منابع مالی دولت اسلامی*؛ کیهان، تهران، ۱۳۶۵.
- ۱۳- جعفریان، رسول؛ (): *آثار اسلامی مکه و مدینه*؛ مشعر، تهران، ۱۳۸۱.
- ۱۴- جیهانی، ابوالقاسم بن احمد؛ (): *اشکال العالم*؛ ترجمه: علی بن عبدالله کاتب، به نشر، مشهد، ۱۳۶۸.
- ۱۵- حائری یزدی، محمد حسن؛ (): *وقف در فقه اسلامی و نقش آن در شکوفایی اقتصاد*؛ بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد، ۱۳۸۰.
- ۱۶- حسینی، حسین؛ (): *وقف خیر ماندگار*؛ ابوالحسنی، قم، ۱۳۹۰.
- ۱۷- حموی، یاقوت؛ (): *معجم البلدان*؛ دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۹۹ ه.ق.
- ۱۸- خاکرند، شکرالله؛ (): *سیر تمدن اسلامی*؛ بوستان کتاب، قم، ۱۳۹۰.
- ۱۹- رنجبر، محسن؛ (): *نقش امام سجاد (ع) در رهبری شیعه*؛ موسسه آموزش و پژوهش امام خمینی (ره)، قم، ۱۳۸۹.
- ۲۰- سلیمی فر، مصطفی؛ (۱۳۷۰): *وقف و آثار اقتصادی و اجتماعی آن*؛ بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد.
- ۲۱- سمهودی، نورالدین؛ (۱۴۰۴ ه.ق): *وفاء الوفاء به اخبار دارالمصطفی*؛ دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- ۲۲- سیوطی، جلال الدین؛ (۱۹۶۷ م): *حسن المعاصره فی تاریخ مصر والقاهره*؛ تحقیق: ابراهیم آبیاری، بابر جلی، قاهره.

- ۲۳- شریف قرشی، باقر؛ (۱۳۷۲): *تحلیلی از زندگانی امام سجاد (ع)*؛ ترجمه: محمد رضا عطائی، کنگره جهانی امام رضا (ع)، مشهد.
- ۲۴- قائدان، علی اصغر، (۱۳۶۸): *تاریخ و آثار مکه مکرمه و مدینه منوره*، مشعر، تهران.
- ۲۵- قرچانلو، حسین، (۱۳۸۵): *جغرافیای تاریخی کشورهای اسلامی*، سمت، تهران.
- ۲۶- عتیقی، عبیدالله، (۱۳۸۷): *فرهنگ اصطلاحات وقف*، ترجمه: عباس اسماعیل زاده، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد.
- ۲۷- مجلسی، محمد باقر؛ (۱۴۰۳.ق): *بحار الانوار*، وفا، بیروت.
- ۲۸- مقدسی، ابوعبدالله محمد بن احمد، (۱۳۶۷): *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*، ترجمه: علی نقی منزوی، مولفان و مترجمان - ایران، تهران.
- ۲۹- معراجی، سعید، (۱۳۸۹): *وقف سنت ماندگار*، آوای امید، تهران.
- ۳۰- نقوی صدر الافاضل، محمد، (۱۳۸۷): *اوقاف علوی*، ۱۳۸۷ش، میثم تمار، قم.





## زهرا مختاری

دانشجوی دکتری، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد ساری، دانشگاه آزاد اسلامی، ساری، ایران.

سیدعلی هاشمی خانعباسی<sup>۱</sup>

استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه علوم کشاورزی و منابع طبیعی ساری، ساری، ایران.

# بررسی نظریه کیفر قصاص در فقه و حقوق با استناد به آیات قصاص

## چکیده

یکی از قوانین کیفری اسلام قصاص است که به معنای استیفای اثر جنایت تبهکار است و در واقع کیفری است که متناسب با جنایت جانی بر او وارد می‌شود و این جنایت ممکن است به نفس یا اعضای بدن انسان وارد گردد. قصاص یکی از احکام کیفری در اسلام است که قرآن آن را مایه حیات جامعه می‌داند و در آیاتی از قرآن کریم به مسئله قصاص پرداخته شده است. تشریح حکم قصاص برای جلوگیری از انتقام‌های کور و دور از عدالت، همچنین برای جلوگیری از جرأت یافتن جنایت‌کاران در قتل یا ضرب و جرح شهروندان، وضع شده است. حیات اجتماعی سالم در گرو وجود امنیت و آسایش عمومی و رعایت حقوق و تکالیف متقابل است و آسایش عمومی، در گرو حفظ اصول و ارکان یک حیات اجتماعی است و حکم قصاص برای محافظت رکن مهم جامعه، یعنی جان افراد، در برابر جنایتکاران وضع شده است. در این مقاله سعی شده است با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی آیات قرآنی قصاص از دیدگاه فقهی و حقوقی مورد واکاوی و بررسی قرار بگیرد.

واژگان کلیدی: نظریه، کیفر قصاص، آیات قصاص، فقه و حقوق.

مقدمه

حیات اجتماعی سالم در گرو وجود امنیت و آسایش عمومی و رعایت حقوق و تکالیف متقابل است و آسایش عمومی، در گرو حفظ اصول و ارکان یک زندگی اجتماعی است. در یک نگاه استقرایی و بدون تأکید بر حصر، عناصر اصلی یک حیات اجتماعی عبارت اند از: دین، جان، مال، احترام و شخصیت انسان (ناموس یا نسل) و خرد و عقل انسان ها. این اصول که از زمان غزالی به این طرف مورد توجه علما و فقهای اسلامی قرار گرفته است، در واقع زیر بنای یک جامعه سالم را تشکیل می دهند و با اجزا و زیر مجموعه هایی که دارد، می تواند کلیه مصالح معتبر و مهم جامعه را زیر پوشش قرار دهد (انصاری راد، ۱۳۷۷: ۳۲). می توان گفت یکی از اهداف حقوق کیفری اسلام و چه بسا مهم ترین هدف آن از صد اسلام تا دوره های متعدد فقها؛ از متقدمین و متأخرین و معاصر، حفظ نظام اجتماعی و دینی است و این هدف بلند تأمین نمی شود، مگر این که انسان ها از طریق اصلاح و تربیت یا از طریق ارباب و ترس از مجازات، از ارتکاب اعمالی که ارکان نظام اجتماعی را خدشه دار می کند باز داشته شوند. یکی از موارد حقوق کیفری در اسلام، قصاص است که در این راستا آثار گرانشنگی به رشته تحریر در آمده است. اما جای این پژوهش برای یافتن پاسخ اغنا کننده پیرامون جایگاه قصاص و فلسفه وجودی آن در آموزه های قرآنی به عنوان منبع عظیم و عمیق فقه امامیه، چگونه است؟ در تمام اعصار باقی است. از منظر قرآن قصاص قانونی بسیار پیشرو و انسانی، چه در زمان ابلاغ آن، و چه در زمان ما است. مهم ترین دلیل وضع حکم قصاص در قرآن حفظ حیات جامعه دانسته شده است. یعنی هدف از قصاص اعدام نیست، هدف زندگی و حیات است؛ هدف ترمیم دوباره امور و بازگرداندن فرد یا جامعه به وضعیت عادی است. اگر کسی بدون دلیل و مستقل از اقدام های رسمی جامعه اقدام به قتل نفس کند، حیات اجتماعی به مخاطره می افتد و قصاص برای تضمین حیات اجتماعی و فردی است. اصل قانون قصاص موجب بازدارندگی از وقوع جرم می شود، چرا که اگر کسی بداند در مقابل هر جرمی که مرتکب شود، قصاص و مقابله ای به مثل خواهد داشت، از ارتکاب جرم دوری می کند. مقاله حاضر موضوع قصاص را در یک ساختار نوین با روش کتابخانه ای با تکیه بر آیات قرآن و با رویکرد فقهی، مورد بررسی قرار می دهد.

## ۱- مفهوم قصاص

قصاص<sup>۱</sup> از ماده "قص" (بر وزن سد)، به معنی جستجو و پی گیری از آثار چیزی است و هر امری که پشت سر هم آید عرب آن را "قصه" می گوید و از آنجا که قصاص، قتلی است که پشت سر قتل دیگری قرار می گیرد این واژه در مورد آن به کار رفته است. قصاص در لغت فارسی به معنای مجازات، عقاب، سزا، جبران، تلافی و رفتار با فاعل مثل آنچه او مرتکب شده، یا معامله به مثل آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۴۱). در فرهنگ المنجد آمده است: «القصاص، الجزاء علی الذنب، ان یفعل بالفاعل مثل ما فعل»؛ یعنی قصاص، کیفر گناه را گویند، با مرتکب جنایت آن شود که با دیگری کرده است. «طریحی در مجمع البحرین در رابطه با لغت قصاص گفته است: «القصاص بالكسر اسم لاستیفاء و المجازاة قبل الجنایة من قتل او قطع او ضرب او جرح و أصله اقتفاء الاثر فکان المقتص یتبع أثر الجنانی فیفعل مثل فعله»؛ یعنی گرفتن حق و کیفر دادن جنایتکار را در برابر قتل یا بریدن یا ضرب و جرح، قصاص گویند (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۰: ۵۴۵). اصل این کلمه از ردیابی و پیگیری است، مثل این است که قصاص کننده جنایتکار را تعقیب کرده و او را به کیفر پاداش می رساند. در اصطلاح فقهی، قصاص پیگیری و دنبال نمودن اثر جنایت است. به گونه ای که قصاص کننده عین عمل جانی را نسبت به او انجام دهد. به عبارت دیگر، قصاص انجام عملی مثل عملی است که فاعل آن انجام داده است.

## ۲- پیشینه تاریخی قصاص

قتل نفس<sup>۲</sup> اولین جرمی است که از دیدگاه قرآن در زمین واقع شده که از خوی تجاوزگری و خودمحوری انسان حاکی است و این عمل در همان زمان هم جرم و گناه بوده است (سوره مائده آیات ۲۷ و ۳۲) بنابراین اگر از ابتدای حیات انسان قتل و ضرب و جرح بعنوان یک تهدید جدی برای زندگی او به حساب آمده، باید قبول کنیم که انسان از ابتدا، دفاع از خود را یک حق دانسته و در مقابل این تهدید از خود عکس العمل نشان داده است عکس العمل انسانها در برابر این جرم در همه ادوار تاریخ متناسب با سطح آگاهی، فرهنگ و رشد عقلانی آنها متفاوت و متغیر بوده است (امامی، ۱۳۴۰: ۱/ ۱۴۵) ولی بنظر می رسد مقابله به مثل اولین عکس العمل باشد که به صورت طبیعی مورد توجه انسان واقع شده با این تفاوت که این مقابله هیچ حد و مرزی نداشته، لذا در الواح دوازده گانه

<sup>۱</sup> Nemesis

<sup>۲</sup> Manslaughter

روم ودر مجموعه قوانین حمورابی و در شریعت حضرت موسی و عیسی قصاص وجود داشته و مورد قبول بوده است و در اسلام هم اصل قصاص با شرایطی مورد پذیرش قرار گرفته است در قرآن آیات زیادی وجود دارد که ناظر به اصل قصاص می‌باشند البته این آیات دو دسته هستند که دسته اول به اصل مقابله به مثل به صورت کلی دلالت دارند و دسته دوم آیاتی که مستقلاً به خود مسئله قصاص مربوط می‌شود. در قوانین جزایی قبل از انقلاب مجازات قتل عمد، اعدام بود که در ضمن ماده ۱۷۰ بیان شده بود و صدمات عمدی جسمانی به موجب مواد ۱۷۲ و ۱۷۳ قانون مجازات عمومی دارای مجازات حبس بود ولی در سال ۱۳۶۱ مجازات قتل عمدی، قطع عضو و جرح عمدی را قصاص تعیین کردند. (ق.م.ا، ۱۳۹۲)

### ۳- ماهیت قصاص

برای تشخیص حق از حکم از سوی صاحب نظران اسلامی ملاک‌ها و ضوابط مختلفی ارائه شده برخی عقیده دارند برای تشخیص باید به آثار آن توجه کرد چنانچه این آثار قابل نقل و انتقال باشد این سلطه و توانایی حق است و در غیر اینصورت حکم است و برای تشخیص علاوه بر معیار فوق باید به امر دیگر که همان مفاد ادله است توجه کرد چون حق و حکم هر دو نتیجه ادله شرعی و قانونی است گاهی ادله بیانگر این معنی است که اراده شخص در نتیجه حاصل از آنها تأثیری ندارد و در اینصورت این نتیجه حکم است و در غیر اینصورت حق است و با توجه به اینکه قصاص از شئونات و اختیارات من له الحق است (آشوری، ۱۳۹۵: ۲۱۱) و شارع مقدس در قصاص حکم به جواز آن نکرده بلکه جعل سلطنت از برای صاحبان حق کرده است لذا می‌توان گفت که قصاص از مصادیق حق است و قصاص یک حق غیرمالی است چون با اجرای آن نفع مادی و قابلیت تقویم به پول برای اولیای دم از بین می‌رود و حقی است که قابل اسقاط است و از حق الناس است.

### ۴- قصاص در قرآن کریم

در قرآن کریم آیات گوناگونی وجود دارند که بر اصل قصاص دلالت می‌کنند. آیاتی هستند که به اصل مقابله به مثل به صورت کلی دلالت دارند که یکی از مصادیق آن مقابله به مثل در امور کیفری و جنایی است. این آیات عبارت‌اند از: «و جزاء سیئة سیئة مثلها... و لمن انتصر بعد ظلمه فاؤلئك ما علیهم من سبیل؛» (شوری؛ ۴۰ و ۴۱). (آخوندی، ۱۳۹۰: ۸۶ / ۱).

جزای هر بدی، بدی است همانند آن ... بر کسانی که پس از ستمی که بر آن‌ها رفته باشد انتقام می‌گیرند، ملامتی نیست. «و ان عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتهم به و لئن صبرتم لهو خیرٌ للصّابرين؛» (نحل؛ ۱۲۶) اگر عقوبت می‌کنید، چنان عقوبت کنید که شما را عقوبت کرده‌اند. و اگر صبر کنید، صابران را صبر نیکوتر است.

«فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم؛» (بقره؛ ۱۹۴) پس هر کس بر شما تعدی کند به همان اندازه تعدی‌اش بر او تعدی کنید.

آن چه از مجموع این آیات و برداشت فقها و مفسرین به دست می‌آید آن است که بدی را می‌توان با آن چه مانند آن است پاسخ داد و شخصی که مورد بدی قرار گرفته، مجاز است همان‌گونه که با او عمل شده است رفتار کند و در این صورت هیچ مسئولیتی متوجه او نیست. یکی از روشن‌ترین مصادیق اعتدا و بدی کردن در مورد دیگران، کشتن و ایراد ضرب و جرح است و به استناد این آیات می‌توان گفت، قصاص این جرایم توسط مجنی علیه یا اولیای او مجاز و ممکن است. شیخ طوسی در ذیل آیه «جزاء سیئة سیئة مثلها» (شوری؛ ۴۲) می‌گوید:

احتمال دارد که مراد از این آیه همان حکم قصاص باشد که در سوره مائده آیه ۴۸ آمده است، لذا مجنی علیه می‌تواند با جانی همان کند که با او کرده است بدون زیادی. (آقوردی، ۱۳۷۰)

همچنین خداوند متعال در قرآن کریم در مورد حکم قصاص و مسائل دیگر آن می‌فرماید: «یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی الحر بالحر و العبد بالعبد و الأثنی بالأثنی فمن عفی له من أخیه شیء فاتباع بالمعروف و أداء إلیه بإحسان ذلک تخفیف من ربکم و رحمة فمن اعتدی بعد ذلک فله عذاب ألیم، و لکم فی القصاص حیاة یا أولى الألباب لعلکم تتقون» (بقره/آیه ۱۷۸-۱۷۹) (ای افرادی که ایمان آورده‌اید، حکم قصاص در مورد کشتگان بر شما نوشته شده است، آزاد در برابر آزاد و برده در برابر برده و زن در برابر زن، پس اگر کسی از ناحیه برادر دینی خود مورد عفو قرار گیرد و حکم قصاص او تبدیل به خونبها گردد (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۴: ۵۴۵)، باید از راه پسندیده پیروی کند و در طرز پرداخت دیه، حال پرداخت کننده را در نظر بگیرد و قاتل نیز به نیکی دیه را به ولی مقتول بپردازد و در آن مسامحه نکند، این تخفیف و رحمتی است از ناحیه پروردگار شما و کسی که بعد از آن تجاوز کند عذاب دردناکی خواهد داشت و برای شما در قصاص، حیات و زندگی

است ای صاحبان خرد، تا شما تقوی پیشه کنید). که حکم قصاص با نزول این آیه برای مسلمین محرز شده است.

### ۵- بررسی قصاص در مباحث فقهی

قصاص اصطلاحی فقهی و به معنای مجازات مجرم، به تناسب جرم<sup>۱</sup> است. بشر در زمان‌های قدیم برای مجازات مجرمان حدی قائل نبود و ارتکاب جرم ناچیزی کافی بود تا در حق مجرم، مجازات نامحدودی اعمال شود. در شرایع الهی و ادیان آسمانی، قانون قصاص وضع شد که به موجب آن مجازات مجرم متناسب با جرم انجام شده مقرر گردید. اصل قانون قصاص موجب بازدارندگی از وقوع جرم می‌شود، چرا که اگر کسی بداند در مقابل هر جرمی که مرتکب شود، قصاص خواهد داشت، از ارتکاب جرم دوری می‌کند. به همین دلیل قرآن کریم می‌فرماید: «ولکم فی القصاص حیره یا اولی الالباب» (بقره/ ۱۷۹) ای صاحبان خرد، قصاص برای شما موجب حیات و زندگی است). قرآن کریم در آیات متعددی به اهمیت تداوم حیات برای تمام انسان‌ها فارغ از خصوصیات نژادی، جنسیتی، طبقه‌ای و اعتقادی تأکید داشته و با اعلام اصل حرمت جان همه انسان‌ها، تنها موارد خاصی را که قرین دلایل عقلی و موجه هستند از کلیت اصل یاد شده (مجازات قصاص) مستثنی دانسته است (ق.م.ا، ۱۳۰۴). بر اساس فقه جزایی اسلام مسلم است که در جرایم عمدی بر ضد تمامیت جسمانی انسان به طور مطلق (فارغ از جنسیت و تعدد جانی و مجنی‌علیه)، ولی دم یا مجنی‌علیه حسب مورد حق قصاص دارد؛ اما این بحث همواره از گذشته در فقه جزایی اسلام مطرح بود که در مواردی امکان دارد ولی دم یا مجنی‌علیه به دلایلی نخواهد قصاص کند؛ مثل اینکه ولی دم به جهت اینکه سرپرست او از دست رفته، بیشتر نیازمند سرمایه‌ای برای اداره زندگی خود باشد تا قصاص و یا کسی که دست یا پایش قطع شده، نیازش به یک سرمایه برای حفظ زندگی خود مهم‌تر از اعمال حق قصاص باشد. در بررسی این مسئله دو نظریه بین فقهای اسلامی وجود دارد.

#### • نظریه تعیینی بودن حق قصاص: درباره جنایت عمدی بر ضد تمامیت

جسمانی انسان به طور مطلق (فارغ از جنسیت و تعدد جانی و مجنی‌علیه) بیشتر قریب به اتفاق اندیشمندان فقه امامیه بر این باور هستند که مجازات اصلی آن تنها قصاص است، نه یکی از دو گزینه قصاص و دیه (آخوندی، ۱۳۹۰: ۸۶/۱). هر چند

که ولی دم یا مجنی علیه می تواند مجرم را مجانی یا در مقابل دریافت دیه عفو نماید یا در مواردی به دلیل عدم امکان قصاص این مجازات به دیه تبدیل می گردد؛ اما این دیه بدل از قصاص است و مجازات اصلی شمرده نمیشود و به معنای تخییر نمی باشد.

طرفداران این نظریه برای اثبات نظریه خود به ادله زیر استناد کرده اند:  
آیات: از جمله مستندات این نظریه آیاتی از قرآن کریم است که دلالت بر تعیینی بودن حق قصاص دارد و این آیات عبارتند از:

**الف):** و بر آنها (بنی اسرائیل) در آن (تورات) مقرر داشتیم که جان در مقابل جان و چشم در مقابل چشم و بینی در مقابل بینی و گوش در مقابل گوش و دندان در مقابل دندان می باشد و هر زخمی قصاص دارد.

**ب):** ای افرادی که ایمان آورده اید! حکم قصاص در مورد کشتگان، بر شما نوشته شده است: آزاد در برابر آزاد و برده در برابر برده و زن در برابر زن. پس اگر کسی از سوی برادر (دینی) خود، چیزی به او بخشیده شود، (حکم قصاص او، تبدیل به دیه گردد) باید از راه پسندیده پیروی کند و او (قاتل) نیز، به نیکی دیه را بپردازد.

**ج)** و تمام حرامها (قابل) قصاص است و هر کس به شما تجاوز کند، همانند آن بر او تعدی کنید. (آشوری، ۱۳۹۵: ۱/ ۲۱۱)

به این بیان که آیات مذکور ظهور در این آموزه دارند که مجازات جرایم عمدی بر ضد تمامیت جسمانی انسان، قصاص است. از این رو ادعای وجود حقی دیگر در عرض حق قصاص برای ولی دم یا مجنی علیه، به معنای دست برداشتن از ظاهر آیات است و حال آنکه بدون دلیل نمی توان از ظهور آیات دست برداشت.

به نظر می رسد آیات مذکور نظریه تعیین را تأیید نمی کنند و نیز با نظریه تخییر مخالفتی ندارند؛ منتهای دلالت آیات این است که قصاص، مجازات جرم عمدی بر ضد تمامیت جسمانی است؛ اما اینکه مجازات قصاص تنها گزینه پیش روی ولی دم یا مجنی علیه است و یا اینکه گزینه دیگری برای انتخاب وجود دارد؟ باید گفت: آیات مذکور در این باره ساکت است. حتی امکان دارد گفته شود که آیه ۱۷۸ سوره بقره مؤید نظریه تخییر است؛ زیرا می فرماید: «فمن عفی له من اخیه شیء فاتباع بالمعروف و اداء الیه باحسان».

(زراعت، ۱۳۷۹: ۱/ ۱۱۵)

در این آیه شریفه گزینه دیگری پیش روی دارنده حق قصاص گذاشته شده است و آن عفو از قصاص در مقابل دریافت دیه است که به عفو کننده دستور می‌دهد در این کار شایسته‌ی خود، از معروف تبعیت کند و به مجرم دستور می‌دهد در برابر این عمل عفو کننده به شایستگی بدل قصاص که دیه باشد را بپردازد. به دیگر بیان، این آیات ظهور در حصر و عدم دیه مگر به رضایت مجرم ندارند.

• **نظریه تخییر:** نظریه دیگر در این مسئله، تخییر است. بر اساس عقیده ابن جنید

و ابن ابی‌عقیل در فقه امامیه مجازات جرم بر ضد تمامیت جسمانی، قصاص یا دیه است و ولی دم یا مجنی‌علیه حسب مورد بین انتخاب یکی از آن دو مخیر است. به دیگر بیان، این دو مجازات در عرض یکدیگرند، نه در طول هم.

مهم‌ترین مستند این نظریه نزد امامیه از حیث روایات روایت صحیح عبدالله بن سنان و روایت دوم صحیح عبدالله بن سنان و موثق ابن بکیر است که در این باره نیز گفته‌اند: هرچند ظاهر این دو روایت تخییر است (ق.م.ا، ۱۳۶۱)؛ اما به لحاظ معارض بودن آنها با روایت عبدالله بن سنان (مذکور در مستندات نظریه تعیین)، روایت اخیر عبدالله بن سنان بر آن دو روایت مقدم است؛ چراکه این روایت موافق آیات و مخالف نظر اهل سنت می‌باشد. لیکن آیات مورد ادعا هیچ دلالتی بر مدعا ندارند، از این رو نمی‌توانند مرجح روایت عبدالله بن سنان (مذکور در مستندات نظریه تعیین) در مقام تعارض آن با دو روایت صحیح دیگر در نظریه تخییر باشند. علاوه بر این، همان طوری که گذشت، نظریه تعیین نیز بین اهل سنت طرفداران زیادی دارد؛ پس نمی‌توان گفت که روایات تعیین مخالف نظریه اهل سنت است و این مخالفت مرجح می‌باشد.

• **نظریه شحور:**

در نگاه وی آیات ۶ فاتحه، ۱۶۱ و ۱۵۳ انعام، و ۱۱۸ صافات بیانگر ویژگی «استقامت» است و آیات ۷۹ و ۱۶۱ انعام، ۳۰ روم، ۵ بینه، ۳۱ حج و ... نشان از خصوصیت حنیفیت دارد. واژه «حنیف» از حنف مشتق شده است و حنف در عربی میل و انحراف است و در مورد پا به کار می‌رود: "و الحنف اعوجاج فی الرجل الی الداخل" کلمه «استقامت» از قوم گرفته شده و در لغت عربی این واژه دو معنا دارد: (انصاری راد، ۱۳۷۷: ۳۲) ۱- گروهی از مردم ۲- انتصاب یا عزم، که در انتصاب ویژگی استقامت نهفته است و در برابر آن انحراف قرار دارد و در عزم خصوصیت دین قییم جای گرفته است. بر این اساس



در آیه « قُلْ إِنِّي هِدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قَيْمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ » (انعام/۱۶۱) عزم دین و قوت و سیطره آن به این دو صفت (استقامت و حنیفیت) آمده است و قوت دین اسلام به استقامت و حنیفیت آن است. لغت شناسان حد را «الفصل بین الشیئین» معرفی می‌کنند و بر این اساس کیفر انجام برخی محرمات در شریعت اسلام، حد نامیده شده است زیرا این کیفر فرد را از انجام فعل حرام باز می‌دارد و میان فرد و کار حرام فاصله می‌اندازد. تفسیرگران قرآن نیز به فرائض و مقادیری که خداوند برای ورثه در نظر گرفته است، حدود می‌گویند بنابر این هیچ یک از دو معنای یاد شده با معنای مورد نظر شحرور سازگار نیست، در نگاه شحرور، همان گونه که اشاره شد، حدود عبارت است از، تعدد حکم در فعل واحد به گونه‌ای که میان حد ادنی و حد اعلی در نوسان باشد یعنی نمی‌توان از حد ادنی کاست و بر حد اعلی افزود اما در میان آندو بر اساس زمان، مکان، شرایط، مصالح فردی و اجتماعی ... می‌توان کم یا زیاد کرد افزون بر این فهم شحرور از دو واژه «استقامت» و «حنیفیت» نیز با معنای لغوی و کاربرد قرآنی این دو واژه در قرآن ناسازگار می‌نماید. چه این که آیاتی چون «قُلْ إِنِّي هِدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قَيْمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا» (انعام/۱۶۱) و «حُنْفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ» (حج/۳۱) و ... که در آن واژه حنیف و حنیفیت به کار رفته است و آقای شحرور از آنها در اثبات نظریه خویش بهره می‌برد، سخن از اعتقاد، دین و نکوهش مشرکین است و هیچ ارتباطی به احکام شرعی که آقای شحرور مدعی آن است ندارد (۳). آیات یاد شده مشرکان را به توحید و نفی چند خدایی دعوت می‌کند و خواهان بازگشت ایشان به فطرت الهی و عقل است بنابر این حنیف نقیض شرک است و با احکام شرعی بی ارتباط می‌نماید .

#### • نظریه قصاص اعضا و جوارح

گر فردی عضو فرد دیگری را از بین ببرد در این صورت اگر وسیله جنایت به گونه‌ای باشد که در اکثر موارد به قتل می‌انجامد، فرد قاتل باید قصاص گردد و اگر وسیله جنایت معمولاً باعث از میان رفتن عضو نمی‌گردد اما در این مورد باعث از بین رفتن شده است قصاص جانی در صورتی روا است که به عمد چنین کاری کرده باشد.

به باور برخی از فقها، آیات شریفه ذیل دلالت بر جواز قصاص در اعضا و جوارح دارد:

« وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ » (مائده/۴۵) (۱)

« فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ » (بقره/۱۹۴) (۱)

« وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ » (نحل/۱۲۶) (۱)

در برابر این گروه برخی از نویسندگان دلالت آیات یاد شده بر جواز قصاص در پایین تر از نفس را بر نمی‌تابند. به باور این گروه آیه شریفه «وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ...» (مائده/۴۵) خطاب به بنی اسرائیل است نه مسلمانان بنا بر این حکم مسلمانان را بیان نمی‌کند.

آیه دوم «فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ...» (بقره/۱۹۴) نیز ناظر به قصاص پایین تر از نفس نیست؛ بلکه بیانگر چگونگی برخورد مسلمانان با کفار است.  
آیه سوم «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ...» (نحل/۱۲۶) و «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا» (شوری/۴۰) نیز در مقام دفع آزار از نفس و مقابله به مثل است نه بیان عقوبت پایین تر از نفس.  
(آقارودی، ۱۳۷۰،)

#### • نظریه نابرابری قصاص زن و مرد

مشهور فقیهان شیعی در مسئله قصاص زن و مرد بر این عقیده‌اند که مرد در برابر مرد وزن در برابر زن قصاص می‌شود؛ چنانکه اگر زنی مردی را بکشد، قصاص می‌شود، لیکن اگر مردی زنی را بکشد، نمی‌توان مرد را قصاص کرد، مگر این که اولیای زن نصف دیه انسان را به مرد پرداخت کنند. فقیهان اهل سنت معتقدند که مرد در برابر زن قصاص می‌شود و لازم نیست چیزی پرداخت شود. اینان این نظریه را از امام علی (ع) و ابن مسعود نقل کرده‌اند. به هر حال دلایل فقیهان شیعی در این دیدگاه آیه شریفه زیر می‌باشد:  
آیه ۱۷۸ از سوره بقره، یعنی ﴿وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ﴾؛ این آیه اطلاق دارد و با صراحت، بر برابری میان زن و مرد، برده و آزاد، مسلمان و کافر دلالت می‌کند؛ چنان که نسبت به ملیت، رنگ و نژاد اطلاق دارد. این اطلاق و صراحت در دلالت، با مذاق شریعت و جهت‌گیری کلی کتاب و سنت در مساوات و برابری انسانها تأیید می‌گردد.

#### ۶- بررسی قصاص در مباحث حقوق

قانون‌گذار سال ۱۳۶۱ در ماده (۹) قانون راجع به مجازات اسلامی و در مبحث قتل عمدی در تعریف قصاص مقرر می‌دارد: «قصاص، کیفری است که جانی به آن محکوم می‌شود و باید با جنایت او برابر باشد.» تعریف قانون‌گذار از قصاص به لحاظ عدم انطباق با مفهوم فقهی آن مورد ایراد قرار گرفته است. زیرا اولاً محکومیت از لوازم قصاص است و

برابر بودن آن با جنایت، شرط آن است نه خود آن. شرایط شیء را نباید در تعریف آن شیء آورد. زیرا شرایط هر شیء از خود آن شیء متأخر است. ثانیاً طبق فتوای مشهور فقها، اولیای دم، بدون مراجعه به حاکم خود می‌توانند تحت شرایطی جانی را قصاص کنند. تعریف ارائه شده در قانون، شامل این مورد نمی‌شود. ثالثاً استعمال کلمه «باید» که حکایت از تأکید اراده گوینده است و وجه انشائی است، در وضع قانون معمول و بلاشکال است، ولی در تعریف، که وجه اخباری است معمول نیست. رابعاً کلمه «برابر» کلمه ای نارسا برای ادای مطلب است. قانون‌گذار سال ۱۳۷۰ اگرچه در مبحث قتل عمدی برخلاف قانون سال ۱۳۶۱، از تعریف قصاص خودداری کرده است، لیکن در مبحث کلیات و در ماده ۱۴ قانون مجازات اسلامی همان تعریف را پذیرفته و مقرر کرده است: (ق.م.ا، ۱۳۹۲) «قصاص کیفری است که جانی به آن محکوم می‌شود و باید با جنایت او برابر باشد». در خاتمه با توجه به ایراداتی که بر تعریف قانونی قصاص وارد است، و با لحاظ تعریف فقهی و لغوی قصاص می‌توان گفت که قصاص عبارت است از استیفاء اثر جنایت. به عبارت روشن‌تر، قصاص کشتن یا ایراد جراحی بر جانی معادل جنایت وارده است. اگرچه قصاص مجازات اصلی و اولیه برای جرایم علیه اشخاص است، اما اثبات این مجازات منوط به وجود شرایطی است که در مواد مختلف «قانون مجازات اسلامی» به آنها اشاره شده است. بر اساس ماده ۳۰۱ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲، قصاص در صورتی ثابت می‌شود که مرتکب، پدر یا از اجداد پدری مجنی علیه نباشد و مجنی علیه، عاقل و در دین با مرتکب مساوی باشد. در زیر به شرح و بسط هر یک از شرایط مذکور خواهیم پرداخت. (کرمی، ۱۳۷۷: ۸۵)

### • تساوی در دین

مستند این برابری آیه ۱۴۱ از سوره ی نساء است که خداوند می‌فرماید: (وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا). هیچ‌گاه خداوند راهی برای پیروزی و تسلط کافران بر مسلمانان قرار نداده است. شهید اول (ره) برای عدم تسلط کفار بر مؤمنان از نظر حقوقی و حکمی چنین استدلال کرده است: خداوند برای کافران سلطه ای بر مؤمنان قرار نداده است. مسلمان به واسطه ی کشتن کافر، کشته نمی‌شود. و بر خی گفته اند اگر به کشتن اهل ذمه عادت کرده باشد پس از رد کردن مقدار زاید دیه او، قصاص می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۹۵).

بنا بر ماده ۳۰۱ «قانون مجازات اسلامی» مصوب سال ۱۳۹۲ نیز، تساوی در دین از جمله شرایط ثبوت قصاص است. و در تبصره اضافه کرده است که: چنانچه مجنی علیه مسلمان باشد، مسلمان نبودن مرتکب مانع قصاص نیست. علاوه بر ماده ۳۰۱، که بدان اشاره شد، ماده ۳۱۰ نیز، در مورد ارتکاب جنایت بین افرادی که در دین مساوی نمی باشند است و اشعار دارد، «هرگاه غیر مسلمان مرتکب جنایت عمدی بر مسلمان، ذمی، مستأمن یا معاهد شود، حق قصاص ثابت است. در این امر تفاوتی میان ادیان، فرقه ها و گرایش های فکری نیست. اگر مسلمان، ذمی، مستأمن یا معاهد بر غیر مسلمان که ذمی، مستأمن و معاهد نیست جنایتی وارد کند قصاص نمی شود. در این صورت، مرتکب به مجازات تعزیری مقرر در کتاب پنجم «تعزیرات» محکوم می شود. (ق.م.ا، ۱۳۹۲)

### • تساوی در عقل

عقل و بلوغ از شرایط تکلیف در اسلام است از آنجا که عقل مهم ترین ویژگی انسان است و در واقع حد فاصل بین او و حیوانات می باشد، انسان عاقل و انسان دیوانه را نمی توان همسنگ دانست چون تفاوت بین آن ها فاحش است. در امور کیفری، اطفال و مجانین از کیفر قصاص معاف هستند. در اطفال به سبب اینکه قوه ی ادراک قابل تصور نیست در صورت ارتکاب جرم، مسؤلیت کیفری متوجه آن ها نمی شود. این مسئله در ماده ۱۴۶ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ اشاره شده است. اطفال در صورت قتل شخص بالغ قصاص نمی شوند اما بالعکس آن صادق نیست چرا که با شرایط عمومی ثبوت قصاص در تعارض است. طبق ماده ۱۴۹ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲، هرگاه مرتکب در زمان ارتکاب جرم دچار اختلال روانی بوده به نحوی که فاقد اراده یا قوه ی تمییز باشد مجنون محسوب می شود و مسؤلیت کیفری ندارد.

### • ائتفاء در ابوت

شرط سوم اجرای حکم قصاص این است که رابطه پدر و فرزندی میان قاتل و مقتول وجود نداشته باشد. یکی از عواملی که در مسئله قتل فرزند به دست پدر مطرح است، مسئله حرمت پدر است و شاید تخفیف مجازات او نیز به همین جهت باشد. باید توجه داشت که استیفای حقوق فرزند و حفظ شادابی و نشاط اوجز در سایه خانواده های مستحکم، شاداب، با نشاط و سرشار از مهر و عطوفت تحقق نخواهد یافت (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۹۵). از همین رو اسلام به تقویت پایه های بنیان خانواده اهمیت فراوانی می دهد و مسلمین را

به آنچه موجب گرمی کانون خانواده می شود تشویق می کند و از هر چه فضای خانواده را تاریک نماید، بر حذر می دارد.

#### ۸- موانع موقت قصاص در حقوق کیفری

عواملی وجود دارد که باعث می شود قصاص به صورت موقت اجرا نشود. منظور از موانع اجرای قصاص عواملی هستند که اجرای قصاص را به طور موقت با مانع مواجه می سازند. اهم این موارد در قانون مجازات اسلامی دو مورد است: باردار بودن زن محکوم به قصاص و فرار جانی. هر گاه زنی که محکوم به قصاص است، حامله باشد؛ اعم از اینکه پس از ارتکاب جنایت یا قبل از آنباردار شده و اعم از این که حمل او مشروع یا ناشی از زنا باشد، اجرای قصاص علیه وی معوق می شود (کرمی، ۱۳۷۷: ۸۵). در صورت فرار جانی مستحق قصاص هم، اجرای قصاص تا زمانی که به او دسترسی پیدا نشود، با مانع مواجه خواهد شد. قانون مجازات اسلامی در ماده ۵۳۴ دیه جنایت جانی را که می میرد یا به گونه ای فرار می کند که دسترسی به وی ممکن نیست، در خصوص قتل عمد از مال خود یا نزدیکیانش و یا از بیت المال و در غیر قتل از بیت المال قابل پرداخت دانسته اند. بدین ترتیب فرار مرتکب مانع اجرای قصاص تا زمان دسترسی به او می باشد.

#### ۹- سقوط قصاص در حقوق کیفری

سقوط مجازات به معنی آنست که علیرغم تحقق و ثبوت مجازات به خاطر عارض شدن عواملی مانند فوت محکوم علیه و گذشت شاکی خصوصی مجازات در مورد مجرم اجراء نشده و ساقی می گردد. مجازات قصاص در مورد جرم قتل و ضرب و جرح عمدی در حقوق کیفری اسلام مورد پذیرش قرار گرفته است. این مجازات از جمله حقوق الناس بوده و قابل اسقاط از طرف مجنی علیه یا اولیاء دم می باشد. در دین مبین اسلام همواره بر برتری و فضیلت عفو و گذشت بر قصاص و انتقام در آیات قرآن کریم و روایات وارده از ائمه معصومین تاکید شده است. سقوط قصاص به معنی این است که بعد از ثبوت جرم قتل و ضرب و جرح عمدی به خاطر عارض شدن عواملی مانند عفو و گذشت مجنی علیه یا اولیا دم و صلح، قصاص اجرا نشد و ساقی می گردد (آخوندی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۸۶). عفو، صلح، فوت جانی، رجوع شهود از شهادت از جمله عوامل مشترک ساقش کننده قصاص نفس و عضو می باشند. تعارض اقرار، ارث قصاص و اثبات قتل بر دو متهم با بینه از عوامل خاص ساقط کننده قصاص نفس می باشند. در قصاص عفو نیز تحقق شرایطی برای اجرای آن

لازم می باشد که در صورت فقدان این شرایط قصاص ساقط شده و تبدیل به دیه می گردد این شرایط عبارتند از: ۱- تساوی اعضا در سالم بودن ۲- تساوی در اصلی بودن اعضا ۳- تساوی اعضا در محل عضو مجروح یا مقطوع ۴- تساوی در مقدار جنایت وارد شده ۵- قصاص موجب تلف جانی یا عضو دیگر نباشد.

### نتیجه گیری

در دین مقدس اسلام اصل قصاص با شرایطی مورد پذیرش و تأیید قرار گرفته است. در قرآن کریم آیات زیادی وجود دارد که ناظر به اصل قصاص است. دسته ای از آیات به اصل «مقابله به مثل» به طور کلی دلالت دارند که یکی از مصادیق آن مقابله به مثل در امور کیفری و جنایی است. از مجموع آیات قرآن استفاده می شود که بدی را می توان با آنچه که مانند آن است پاسخ داد و معتدی علیه مجاز است همان گونه که با او عمل شده است رفتار کند و در این صورت مسئولیتی متوجه او نخواهد بود. یکی از مصادیق بارز بدی کردن در مورد دیگران کشتن و ایراد ضرب و جرح است. مهم ترین هدف تشریح قصاص، ابقای زندگی و حیات بشر است. ثبوت و اجرای کیفر قصاص منوط به وجود شرایطی است که فقدان هر یک از آنها می تواند مانع اجرای قصاص گردد. در شریعت مقدس اسلام، اگرچه «اصل قصاص» در جرائم علیه تمامیت جسمانی اشخاص با شرایطی مورد پذیرش قرار گرفته است، ولی همواره شارع مقدس به عفو و گذشت نسبت به قصاص توصیه و تأکید داشته و با وعده پاداش اخروی برای عفو کنندگان، عفو را برتر و افضل از اجرای قصاص دانسته است. به عبارت دیگر، نظام حقوقی اسلام، در واکنش نسبت به این قبیل جرائم، دو اصل مهم عدالت و رحمت را مورد توجه و لحاظ قرار داده است.

📖 کتاب نامه:

- ۱- قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- ۲- آخوندی، محمود، (۱۳۹۰). *آیین دادرسی کیفری*، جلد اول، چاپ اول، تهران، انتشارات صبح و نشر.
- ۳- آشوری، محمد (۱۳۹۵)، *آیین دادرسی کیفری*، جلد اول، چاپ اول، تهران، انتشارات سمت.
- ۴- آقارودی، علی، (۱۳۷۰). «*موانع قصاص نفس در شریعت اسلام*» پایان نامه چاپ نشده، دانشگاه شهید بهشتی.
- ۵- انصاری راد، رضا؛ (۱۳۷۷) «*حقوق جزای اسلام و مساله قصاص و دیه زن*»، روزنامه زن.
- ۶- امامی، سید حسن، (۱۳۴۰). *حقوق مدنی*، جلد اول، چاپ ششم، تهران، انتشارات اسلامیه.
- ۷- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷) *لغت نامه*. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- ۸- جعفری لنگرودی، محمد جعفر، (۱۳۶۴). *ترمینولوژی حقوق*، تهران، گنج دانش.
- ۹- جعفری لنگرودی، محمد جعفر، (۱۳۷۰). *وصیت و ارث*، چاپ اول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۰- زراعت، عباس، (۱۳۷۹). *شرح قانون مجازات اسلامی*، جرایم عمدی علیه تمامیت جسمانی، قصاص، تهران، ققنوس، جلد اول.
- ۱۱- *قانون مجازات عمومی* مصوب ۱۳۰۴
- ۱۲- *قانون راجع به مجازات اسلامی* مصوب ۱۳۶۱.
- ۱۳- *قانون حدود و قصاص و دیات* مصوب ۱۳۶۱.
- ۱۴- *قانون مجازات اسلامی* مصوب ۱۳۹۲.

مالکیت حضرت علی (ع) بر ینبع النخیل

۱۵- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۷). *المیزان*، ترجمه: سید محمدباقر موسوی. چاپ ۲۵، قم:

دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۶- کرمی، محمدباقر، (۱۳۷۷). *مجموعه استفتانات فقهی و نظریات اداره حقوقی راجع به قتل*،

تهران، فردوسی.



### محسن مقدم

عضو هیات علمی موسسه آموزش عالی غیرانتفاعی-غیردولتی شاندیز و وکیل دادگستری

دکتر محمدرضا غلامپور<sup>۱</sup>

استادیار گروه حقوق دانشگاه آزاد اسلامی مشهد

## تبیین ماهیت فقهی و حقوقی امتیاز وام و تسهیلات بانکی

### چکیده

امروزه به دلیل وجود وام ها، تسهیلات بانکی گوناگون از قبیل وام ازدواج، تسهیلات مسکن و ... اکثر مردم جامعه با مسائل مربوط به وام، از جمله خرید و فروش آن، آشنا و درگیر هستند. در این خصوص اولین ابهامی که به ذهن متبادر می گردد آن است که آیا امتیاز وام و تسهیلات بانکی مالیت دارد و مال محسوب می گردد تا این که بتواند موضوع نقل و انتقال قرار گیرد. و در صورت مثبت بودن پاسخ، معیار مالیت آن چیست و در زمره کدام دسته از اموال قرار می گیرد. از طرفی دیگر امتیاز وام و تسهیلات بانکی

برای دارنده آن چه حقی ایجاد می کند که بر اساس آن می توان امتیاز اخذ شده را در معرض نقل و انتقال قرار داد. ما در این مقاله با رویکردی فقهی و حقوقی به این ابهامات پاسخ خواهیم داد.

## واژگان کلیدی: مالیت، مال، امتیاز وام، تسهیلات بانکی، حق اولویت.

### مقدمه

منظور از ماهیت حقوقی امتیاز وام این است که آیا امتیاز وام و تسهیلات بانکی دارای «مالیت» است و «مال» محسوب می گردد یا خیر؟ و چنانچه پاسخ مثبت است امتیاز وام در گروه کدامیک از اقسام مال قرار می گیرد؟ زیرا امتیاز وام و تسهیلات بانکی اگر بخواهد موضوع عقد بیع و مورد خرید و فروش واقع شود در وهله اول باید مالیت داشته باشد؛ چرا که در عقد بیع، مبیع به عنوان یکی از عوضین از نقش اساسی و مهمی برخوردار است و برای این که عقد بیع به درستی واقع شود، مبیع باید از شرایط و اوصافی برخوردار باشد و یکی از این شرایط عبارت است از این که مبیع باید مالیت داشته باشد. برای روشن شدن موضوع و درک بهتر آن به ذکر مثالی در مورد خرید و فروش امتیاز وام و تسهیلات بانکی می پردازیم. امروزه در جامعه وامی از طرف برخی بانک ها به هریک از زوجین به نام وام ازدواج در قالب عقد قرض الحسنه پرداخت می گردد که مبلغ این وام ده میلیون تومان است. آن ها باید این مبلغ را پس از دریافت، در طی اقساط ماهیانه و با کارمزدی معادل ۴ درصد مبلغ وام به بانک برگردانند. حال چیزی که امروزه در جامعه مشهود است این می باشد که گاهی اوقات زوجین به دلیل آن که قادر به بازپرداخت اقساط ماهیانه وام ازدواج نمی باشند، امتیاز وام ازدواج خود را مثلاً به مبلغ دو میلیون تومان می فروشند و در قرارداد فروش این امتیاز میان خریدار و فروشنده (صاحب امتیاز یا همان زوجین) مقرر می گردد که خریدار متعهد به بازپرداخت اقساط ماهیانه تعیین شده از جانب بانک به انضمام کارمزد ۴ درصد آن می باشد. نمونه ای از تسهیلات بانکی که در جامعه مورد خرید و فروش قرار

می گیرد تسهیلات مسکن است بدین صورت که افراد با سپرده گذاری در بانک از امتیاز دریافت این نوع تسهیلات برخوردار می گردند<sup>۱</sup> و امروزه مبلغ این تسهیلات که به سپرده گذاران اعطا می شود شش میلیون تومان می باشد و بازپرداخت این مبلغ در طی اقساط ماهیانه و همراه با سود است. حال صاحب امتیاز دریافت تسهیلات یا همان سپرده گذار به دلیل عدم توان مالی برای بازپرداخت اقساط ماهیانه ی تسهیلات دریافتی و یا به دلایلی دیگر اقدام به فروش امتیاز تسهیلات مثلاً به مبلغ پانزده میلیون تومان می نماید و در قرارداد فروش میان صاحب امتیاز و خریدار مقرر می گردد که خریدار مسئول بازپرداخت اقساط ماهیانه تسهیلات به انضمام سود مشخص شده از جانب بانک می باشد. اکنون پس از روشن شدن موضوع در ابتدا باید به بررسی این مطلب بپردازیم که آیا امتیاز وام و تسهیلات بانکی دارای مالیت است و مال محسوب می گردد تا این که بتواند در مرحله بعد مورد خرید و فروش واقع شود.

با توجه به این مطالب در این مبحث از مقاله ابتدا در گفتار اول حکم حقوقی امتیاز وام که مالیت داشتن آن است مورد بررسی قرار می گیرد و سپس با اثبات مالیت آن در گفتار دوم نوع مال بودن آن را مشخص می نماییم.

علت این امر آن است که مالیت حکم است و مال موضوع حکم، به عبارت دیگر مال شیء است و مالیت حکم شیء. مالیت داشتن، ماهیت امتیاز وام است و مال بودن امتیاز وام، تبیین این ماهیت است و ما ابتدا باید به بیان ماهیت حکم بپردازیم و سپس به سراغ تبیین ماهیت و موضوع حکم برویم. مثل ضامن و ضمان، ضامن شخص و ضمان حکم شخص است. ضمان را اصطلاحاً حکم وضعی می دانند. مال شیء است و مالیت حکم شیء. به تعبیر ادبی مال موصوف است و مالیت وصف آن. مثلاً وقتی می گوید مهر باید مالیت داشته باشد یعنی این که دارای ارزش اقتصادی باشد. حال وام یا امتیاز وام مالیت دارد یعنی عقلاء

---

۱- تسهیلات مسکن از جانب بانک ها در قالب یکی از عقود مشارکت مدنی یا فروش اقساطی و یا اجاره به شرط تملیک به سپرده گذاران پرداخت می گردد. پرداخت تسهیلات مسکن در قالب مشارکت مدنی بدین صورت است که سپرده گذار مالک زمینی می باشد و برای ساختن ساختمان بر روی زمین خود از بانک تقاضای تسهیلات می کند و بانک با دادن تسهیلات (وجه نقد) برای ساخت مسکن با سپرده گذار (مالک زمین) شریک می شود و پس از ساخته شدن ساختمان بر روی زمین سهم الشرکه خود را به انضمام سود حاصله از دوران شراکت در ساختن ساختمان به صورت اقساطی به سپرده گذار می فروشد.

حاضرند برای دستیابی به آن نقدینه (پول) بدهند. از بین بردن هر چیزی که مالیت دارد، ضمان آور است. بنابراین بهتر آن است که ابتدا از حکم حقوقی امتیاز وام و تسهیلات بانکی که مالیت داشتن آن است صحبت شود و سپس با اثبات مالیت آن، نوع مال بودن آن معین گردد.

### مبحث اول: تبیین حقوقی امتیاز وام و تسهیلات بانکی

از نظر حقوقی هر چیزی نمی تواند به عنوان مورد معامله بین افراد جامعه رد و بدل شود. تبادل بعضی از اشیاء و قرار گرفتن آن ها به عنوان مورد معامله ممکن است برخلاف نظم عمومی<sup>۱</sup> (کاتوزیان، ۱۳۸۳: ۱۶۱ و ۲۲۳) یا برخلاف اخلاق حسنه<sup>۲</sup> (کاتوزیان، ۱۳۸۴: ۵۸۸) یک جامعه باشد مثل خرید و فروش مشروبات الکلی و مواد مخدر. اینجاست که علم حقوق و علم فقه دخالت کرده و اراده طرفین را محدود ساخته و برای مورد معامله شرایط خاص و ویژه ای را مقرر می دارد. این شرایط را فقها و حقوق دانان در مباحث مربوط به عوضین بیان کرده اند. از جمله شرایطی که برای مورد معامله بیان شده، آن است که مورد معامله باید مالیت داشته باشد. «مالیت عوضین» در معاملات معوض از شرایط اساسی عقود و قراردادهای شمرده می شود و همان گونه که گفته شد یکی از عناصر لازم در عقد بیع، مالیت شیء مورد معامله می باشد؛ به طوری که از ماده ۲۱۵ قانون مدنی این گونه می توان استفاده نمود که عدم مالیت مورد معامله باعث بطلان معامله می شود. البته این شرط، اختصاص به عقد بیع

---

۱- «قوانین مربوط به نظم عمومی قوانینی است که هدف از وضع آن حفظ منافع عمومی باشد و تجاوز بدان نظامی را که لازمه حسن جریان امور اداری یا سیاسی یا اقتصادی یا حفظ خانواده است برهم زند.» ماده ۹۷۵ قانون مدنی در این زمینه می گوید: «محکمه نمی تواند قوانین خارجی و یا قراردادهای خصوصی را که برخلاف اخلاق حسنه بوده و یا به واسطه جریحه دار کردن احساسات جامعه یا به علت دیگر مخالف با نظم عمومی محسوب می شود به موقع اجرا گذارد، اگرچه اجرای قوانین مزبور اصولاً مجاز باشد.»

۲- «اخلاق حسنه چهره خاصی از نظم عمومی است؛ بخشی از اخلاق که هنوز در قوانین نفوذ نکرده و ضامن اجرای آن تنها وجدان اجتماعی است.»

ندارد؛ بلکه در تمام عقودی که جنبه مالی داشته باشند به عنوان یک قاعده آمره وجود آن امری ضروری خواهد بود؛ چنان که در مواد ۲۱۴ و ۲۱۵ به این شرایط پرداخت شده و در مقام بیان شرایط مورد معامله، به ترتیب تصریح شده است: «مورد معامله باید مال یا عملی باشد که هر یک از متعاملین، تعهد تسلیم یا ایفاء آن را می کنند.» و «مورد معامله باید مالیت داشته و متضمن منفعت عقلایی مشروع باشد.»

در عقد بیع هم که نمونه آشکار و مهم عقود معاوضی و مالی است، رعایت این شرط به عنوان یک قاعده عمومی، ضروری خواهد بود و به همین دلیل و مطابق ماده ۳۴۸ قانون مدنی بیع چیزی که مالیت یا منفعت عقلایی ندارد، باطل خواهد بود. با وجود این اوصاف اولین سؤالی که در مورد خرید و فروش امتیاز وام و تسهیلات بانکی به ذهن می رسد این

است که آیا امتیاز وام و تسهیلات بانکی دارای «مالیت» می باشد و «مال» محسوب می گردد یا خیر؟ و آیا معیار مالیت آن معیار نوعی است یا ضابطه شخصی می باشد؟ برای یافتن پاسخی مناسب برای این مسئله بهتر آن دیدیم که در ابتدا به بررسی ماهیت امتیاز وام و تسهیلات بانکی پرداخته و معیار و میزانی برای مالیت و مال محسوب شدن اشیاء ارائه نماییم و سپس مفهوم و معنای لغوی و حقوقی مال و عناصر و ارکان آن را بررسی نموده و سرانجام مبتنی بر این مسائل و معانی برداشت نماییم که آیا امتیاز وام و تسهیلات بانکی مالیت دارد و مال محسوب می گردد یا خیر و دیگر این که معیار مالیت امتیاز وام و تسهیلات بانکی چیست؟

گفتار اول: مالیت نوعی امتیاز وام و تسهیلات بانکی

### مالیت و معیارهای آن

برای مالیت داشتن یک شیء عناصری ذکر شده است که یکی از این عناصر این می باشد که آن شیء بتواند نیاز و احتیاج انسان را برآورده سازد و انسان بتواند از آن منتفع شود. البته این نیاز، نیاز فعلی نیست. بلکه اگر شیئی بالقوه بتواند از انسان رفع حاجت مادی یا معنوی نماید، دارای ارزش بوده و مالیت دارد و عقلاء جامعه نیز آن را به اعتبار منفعت بالقوه اش مال می دانند. از این عنصر در برخی از کتب حقوقی به داشتن منفعت عقلایی و مشروع نیز یاد شده است (حیاتی، ۱۳۸۸: ۱۴) و گفته شده مقصود از نفع عقلایی یعنی فایده ای که در نزد عرف عقلا مقبول و پسندیده است (همو، همان، همان جا).

مطابق با ماده ۲۱۵ قانون مدنی «مورد معامله باید مالیت داشته و متضمن منفعت عقلایی مشروع باشد.» ظاهر ماده ۲۱۵ این است که موضوع تعهد یا همان مورد معامله باید دارای ارزش اقتصادی و دادوستد باشد (صفایی، ۱۳۸۵: ۲: ۱۲۷). یعنی قابل مبادله و تقویم به پول باشد (کاتوزیان، ۱۳۸۷: ۱۲۹). ولی، غالب نویسندگان عقیده دارند که باید این نظر را تعدیل کرد. زیرا چه بسیار است اشیایی که در عرف ارزشی ندارد و با این وصف طرف معامله به جهات و دلایل خاصی حاضر است در برابر آن بهای گزافی بپردازد. مثل سند یا عکسی که از یادگارهای خانوادگی است (کاتوزیان، ۱۳۸۷: ۱۳۰).

عنصر دوم در تحقق مالیت این است که آن شیء قابل اختصاص باشد و انسان بتواند آن را تحت اختیار خویش درآورد (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۸: ۳۷). اشیایی وجود دارند که نیاز انسان را برآورده می کنند و وجود آن ها برای انسان حیاتی و ضروری است و انسان بدون آن ها قادر به ادامه حیات خویش نیست ولی مالیت ندارند. چون انسان نمی تواند آن ها را تحت سلطه ی خویش در آورد (کاتوزیان، ۱۳۸۳: ۹؛ امامی، ۱۳۸۴: ۱: ۲۰۹). نور خورشید و هوا نمونه ای از این اشیاء هستند که به خودی خود مالیت ندارند، ولی اگر شخص یا اشخاصی تحت شرایطی بتوانند مقداری از نور خورشید یا هوا را تحت سلطه خود درآورند، ارزش مالی پیدا خواهد کرد. کپسول های ذخیره هوا در غواصی نمونه ای از این مورد می باشد.

بنابراین با تحلیلی که از مفهوم مالیت شد، معلوم گردید وجود دو عنصر برای مالیت یا ارزش اقتصادی داشتن یک شیء ضروری است که آن دو عنصر عبارت است از: (۱) فایده داشتن (۲) محدود بودن وجود یا عرضه آن. شیئی که وجود و عرضه آن نامحدود است، فاقد مالیت است هرچند که فایده بسیاری داشته باشد (شهیدی، ۱۳۸۲: ۱: ۲۸۴). مثل هوا یا نور خورشید. فقها نیز عناصر یادشده را در کتب فقهی خود مورد توجه قرار داده اند به طوری که امام خمینی (ره) در کتاب البیع می نویسد: «مال چیزی است که مورد توجه عقل و مورد تقاضای آنان است.»<sup>۱</sup> (موسوی خمینی، ۱۴۱۵: ۱: ۲۰) که این جمله به عنصر اول مالیت یعنی مورد حاجت بودن اشاره دارد.

ایشان در جای دیگری از همان کتاب می گوید: «چیزی که به خاطر عدم وجود منفعت و ویژگی خاص آن یا به علت فراوانی آن مورد توجه و رغبت مردم قرار نگرفته مالیت ندارد و عقلاً مالیت آن را اعتبار نمی کنند، بنابراین مالیت شیء تابع رغبت و توجه مردم است و

۱- «لیسَ المالُ إلا ما یكونُ موردًا لِرَغْبَةِ العُقلاءِ وَ تَقاضاهُم».

توجه و رغبت مردم و روی آوردن آن‌ها به سوی کالایی تابع خواص و ویژگی‌ها و منافع آن کالا است.»<sup>۱</sup> (موسوی خمینی، ۱۴۱۵: ۱: ۳۳۱).

در تفاوت میان مال و مالیت باید گفت: مالیت، یک امر اعتباری است که عقلاً برای چیزی اعتبار می‌کنند؛ در حالی که مال به طور معمول یک امر مادی است؛ به ویژه با توجه به دیدگاه سابق که مال را اختصاص به امور مادی و اعیان می‌دانست. (کاتوزیان، ۱۳۸۷: ۱۲۹).

البته امروزه با پیشرفت زمان و تحولی که در دیدگاه مردم ایجاد شده است، خود مال نیز می‌تواند جنبه اعتباری داشته باشد؛ یعنی نفع آن، جنبه ذاتی نداشته باشد و با ملاحظه ماده ۲۱۵ قانون مدنی و مفهوم مالیت، روشن می‌شود که بین مالیت و وجود منفعت در یک شیء امکان جدایی و تفکیک نیست. بدین معنی که امکان ندارد چیزی منفعت عقلایی نداشته باشد، ولی مالیت داشته باشد. این نکته در کلمات فقها به روشنی بیان شده است به طوری که علامه حلی در این باره می‌نویسد: «بیع چیزی که منفعت ندارد درست نیست. زیرا چیزی که منفعت ندارد مال نیست»<sup>۲</sup> (علامه حلی، بی تا: ۱: ۴۵۶).

و صاحب مفتاح الکرامه این چنین می‌گوید:

«چیزی که منفعت ندارد مال محسوب نمی‌شود.»<sup>۳</sup> (حسینی عاملی، بی تا: ۴: ۲۲۰).

صاحب مصباح الفقاهه در این باره این گونه می‌نویسد:

«مالیت اشیاء قائم به منافع است که حسب رغبت مردم در آن‌ها وجود دارد؛ زیرا رغبت مردم در شیئی فقط به خاطر وجود منافی است که در آن شیء وجود دارد.»<sup>۴</sup> (خویی، ۱۴۱۴: ۱: ۱۱۲).

بنابراین با توجه به گفتار فقها باید گفت وجود منفعت از ارکان مالیت است. به تعبیر دیگر می‌توان گفت مالیت و منفعت لازم و ملزوم یکدیگر هستند. یعنی هر چیزی که منفعت عقلایی داشته باشد مالیت خواهد داشت و هر چیزی که مالیت داشته باشد از منفعت عقلایی نیز برخوردار می‌باشد.

---

۲- «فما لایکون مَوْرِدُهَا إِمَّا لِعَدَمِ خَاصِيهِ وَنَفْعِ فِيهِ أَوْ لِكُنُوزِهِ وَابْتِدَائِهِ لَا يَكُونُ مُتَمَوَّلًا وَ لَا يُعْتَبَرُ الْعُقْلَاءُ فِيهِ الْمَالِيَّةَ، فَالْمَالِيَّةُ تَبَعٌ لِلرَّغْبَاتِ وَ هِيَ تَبَعٌ لِخَوَاصِّ الْأَشْيَاءِ».

۳- «لَا يَجُوزُ بَيْعُ مَا لَا مَنَفَعَةَ فِيهِ لِأَنَّهُ لَيْسَ مَالًا».

۴- «إِنَّ مَالًا مَنَفَعُهُ فِيهِ لَا يَعْدُ مَالًا».

۵- «إِنَّ مَالِيَّةَ الْأَشْيَاءِ قَائِمَةٌ بِمَالِهَا مِنَ الْمَنَافِعِ حَسَبِ رَغْبَاتِ الْعُقْلَاءِ إِذَا الرِّغْبَةُ لَا تَكُونُ إِلَّا لِأَجْلِ مَنَافِعِهَا».

بنابراین ماده ۲۱۵ قانون مدنی، در مقام بیان دو شرط برای مورد معامله نمی باشد که هم مالیت داشته باشد و هم دارای نفع عقلایی مشروع باشد. بلکه قید دوم (منفعت عقلایی مشروع)، اول این که جنبه تفسیری نسبت به قید اول «مالیت» دارد و دوم این که منفعت آن عقلایی و مشروع باشد، یعنی منعی از حیث قانونی و شرعی در استفاده از منافع آن وجود نداشته باشد.

سید حسین صفایی در این باره می نویسد: ذکر شرط داشتن منفعت عقلایی فایده عملی قابل توجهی ندارد و معامله ای که مورد آن منفعت عقلایی نداشته باشد، یک فرض نظری است. (صفایی، ۱۳۸۵: ۲: ۱۲۹)

علی عباس حیاتی در خصوص قید «منفعت عقلایی و مشروع» در ماده ۲۱۵ می نویسد: ذکر این قید در ماده از طرف قانون گذار به دلیل تأکید بیشتر می باشد و گرنه برای این که چیزی مورد معامله قرار گیرد، کافی است مالیت داشته باشد. ایشان در ادامه می نویسد منفعت عقلایی و مشروع در زمره اوصاف و ویژگی های مال می باشد. لذا اشاره به یکی از ویژگی های مال در ماده ی مذکور صحیح به نظر نمی رسد (حیاتی، ۱۳۸۸: ۱۵ و ۱۶).

چنان که گفته شد، برای تحقق مالیت وجود منفعت و فایده داشتن ضروری است و شیئی که هیچ گونه فایده ای نداشته باشد، نمی تواند مالیت داشته باشد. اکنون این مسئله را مورد بررسی قرار می دهیم که برای این که چیزی مال محسوب گردد، آیا باید نوع مردم به آن روی بیاورند یا این که اگر چیزی مورد توجه و رغبت فردی از افراد جامعه قرار بگیرد، باز هم وصف مال را به خود می گیرد و دارای ارزش مالی می شود؟

به بیان دیگر آیا مورد معامله باید نوعاً مالیت داشته باشد، یعنی به طور متعارف دارای ارزش اقتصادی باشد، یا این که کافی است در رابطه بین طرفین معامله دارای چنین ارزشی باشد؟ پس آن چه در این قسمت به طور مشخص مورد و موضوع بحث قرار می گیرد، این است که معیار مالیت چیست؟ آیا قضاوت نوع مردم ملاک داوری در باب مالیت است یا توجه فرد خاصی به کالایی هرچند در زمان و مکان خاص میزان داوری در باب مالیت و ارزش مالی اشیاء قرار می گیرد؟

پاسخ به این سؤال آن جایی دارای اهمیت است که اگر نظریه نوعی را بپذیریم ناچار خواهیم بود معامله اشیا را که برای فردی از افراد جامعه متضمن منفعتی است ولی برای نوع دوم خالی از فایده است باطل قلمداد کنیم. ولی اگر معیار دوم، یعنی معیار شخصی را بپذیریم این گونه معاملات را صحیح قلمداد نموده و از آن طرفین قرارداد را معتبر خواهیم شمرد. هر



کدام از این دو نظریه یا دو معیار در فقه طرفدارانی دارد هرچند که در فقه قول اول که همان معیار نوعی باشد مشهور است. ما ابتدا به بیان نظریات برخی از فقها و حقوق دانان در خصوص این دو معیار می پردازیم. سپس معیاری را که به عقیده خودمان صحیح تر تشخیص می دهیم، بیان خواهیم کرد.

گروهی از فقها معیار نوعی را برگزیده اند و از این میان می توان به گفته آیت الله ابوالقاسم خویی اشاره نمود که در این باره می فرمایند:

«هرچند که مالیت اشیاء متقوم به نظر عقلاست و به توجه و رغبت آنان بستگی دارد و این که مراد از عقلا نوع عقلا است و نه یک فرد از عقلا.»<sup>۱</sup> (خویی، ۱۴۱۴: ۲: ۲۴) و ملا احمد نراقی که بیان می دارد:

«منفعت معتبر در مالیت اشیاء منفعتی است که عقلا آن را معتبر بدانند، عقلای قوم باید آن را مورد توجه قرار دهند و در نظر آنان منفعت به حساب آید.»<sup>۲</sup> (نراقی، بی تا: ۲: ۳۷۱).  
از دیگر فقهای که معیار نوعی را برگزیده اند می توان صاحب حدائق الناظره یوسف بحرانی، شیخ مرتضی انصاری صاحب مکاسب و محقق ثانی صاحب جامع المقاصد اشاره نمود. (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۸: ۴۲۹؛ انصاری، ۱۴۱۶: ۱: ۱۲۱؛ محقق ثانی، ۱۴۰۸: ۴: ۱۲).

گروهی دیگر از فقها معیار شخصی را، ملاک مالیت می دانند و معتقد هستند که هرگاه چیزی برای فردی از افراد هرچند در زمانی خاص و مکان خاص مفید باشد و بتواند نیازی از نیازهای آن ها را برآورده سازد، شیء موردنظر نسبت به این شخص مالیت دارد و مال محسوب می شود و از این میان می توان به آیت الله منتظری اشاره نمود که می فرماید: «مالیت اشیاء به اختلاف رغبت ها، حالات گوناگونی دارد و ممکن است اکثر مردم نسبت به چیزی تمایل و رغبت نشان ندهند. ولی بعضی از مردم به لحاظ خصوصیتی که در آن مشاهده می کنند و به خاطر این خصوصیت آن را مال می دانند، معامله بر آن را عقلایی به شمار می آورند، به خصوص در عصر کنونی که رغبت ها (انگیزه ها) بسیار گوناگون و متنوع

---

۱- «مَالِيَةِ الْأَشْيَاءِ وَإِنْ كَانَتْ مُتَقَوْمَةٌ بِنَظَرِ الْعُقَلَاءِ وَ نَافِسَمُ فِيهَا إِلَّا إِنَّ لِلْمُرَادِ مِنَ الْعُقَلَاءِ نَوْعَهُمْ دُونَ الشَّخْصِ الْوَاحِدِ».

۲- «الْنَفْعُ الْمُعْتَبَرُ فِي صَدَقِ الْمَالِ هُوَ مَا كَانَ ... مُعْتَبَرًا فِي نَظَرِ عُقَلَاءٍ».

است.» (منتظری، ۱۴۱۵: ۲: ۲۰۹). از نوشته آیت الله منتظری می توان به این مهم دست یافت که ایشان به صراحت معیار شخصی را تأیید می نمایند.

دسته دیگری از فقها که مالیت شخصی را مطرح نموده اند، نیازهای گوناگون افراد را در نظر گرفته و می گویند انگیزه ها و نیازهای افراد بسیار متنوع است و لازم نیست که چیزی مورد توجه و رغبت نوع مردم باشد تا مال محسوب شود. بلکه اگر چیزی برای فردی از افراد متضمن نفع و فایده ای باشد، مالیت خواهد داشت و حتی برخی از فقها معتقد هستند که غرض شخصی به غرض نوعی برمی گردد به طوری که هر فردی از عقلا که در چنین موقعیتی قرار بگیرد چنین عملی را عقلانی دانسته و نسبت به آن اقدام خواهد کرد. بنابراین عمل وی عملی عقلانی و نوعی است (طباطبایی یزدی، ۱۳۷۸: ۱: ۱۴).

در میان فقهای معاصر امام خمینی (ره) نیز در کتاب البیع بر فرض قبول مالیت، ملاک آن را شخصی می دانند (موسوی خمینی، ۱۴۱۵: ۳: ۴).

اکنون پس از بیان نظرات فقها به بیان نظر تعدادی از حقوق دانان در این باره می پردازیم. ناصر کاتوزیان از میان این دو معیار، معیار شخصی را بر می گزیند و این گونه می گوید: «ارزش» مفهومی اعتباری و نسبی است و همین اندازه که در رابطه ی بین دو طرف معامله بر پایه ی نیاز معقول و اخلاقی به وجود آید، برای درستی معامله درباره آن کافی است. هر چند که نفع طلبکار در تملک موضوع تنها جنبه ی معنوی داشته باشد. مثال مرسوم در این زمینه، خرید و فروش یادگارهای خانوادگی است که در عرف ارزشی ندارد، ولی احتمال می رود که سند یا عکسی از آن به بهای گران خرید شده.» (کاتوزیان، ۱۳۷۱: ۲: ۱۶۴). مهدی شهیدی با قبول ضابطه شخصی برای مالیت برای آن این گونه استدلال کرده است: «با لحاظ اطلاق عبارت ماده ۲۱۵ قانون مدنی و با تکیه بر قواعد و اصول، باید پذیرفت که مفید فایده بودن شیء حتی برای یک فرد انسان در صورتی که آن فایده مورد تأیید عقلا قرار گیرد، می تواند مبنای مالیت شیء باشد هر چند که برای هیچ فرد دیگر انسانی فایده ای نداشته باشد. زیرا از یک طرف، عبارت قانون نسبت به امر فایده داشتن، مطلق است و در آن هیچ گونه ضابطه نوعی یا شخصی ذکر نشده است و بنابراین دلیلی بر لزوم مفید بودن شیء مورد معامله برای همه یا اکثریت یا توده ای از افراد جامعه وجود ندارد و از جهت

۳- «أَلْمَالُ تَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الرُّغَبَاتِ وَ لَعَلَّ الشَّيْءَ لَا يَرُغَبُ فِيهِ بَعْضٌ لِمُخْتَصِمِهِ تَلَاخُظُ فِيهِ وَمَعَهَا تَعَدُّ مَالاً وَ الْمَعَامِلَةُ عَلَيْهِ عَقْلَانِيَّةٌ وَ لَا سِيمَا فِي عَصْرِنَا الَّذِي يَتَنَوَّعُ فِيهِ الرُّغَبَاتُ».

تحلیلی نمی توان نیاز یک فرد انسانی را در عالم حقوق به دلیل منحصر بودن آن نیاز به یک فرد، نادیده گرفت. از طرف دیگر، با تکیه بر اصول حقوقی نظیر اصل صحت، نیز می توان اعتبار معامله مربوط به شیئی را که فقط برای یک انسان مفید فایده باشد استفاده کرد.»

( شهیدی، ۱۳۸۲: ۱ : ۳۱۷)

سید حسین صفایی در کتاب قواعد عمومی قراردادها معیار شخصی را برمی گزیند و در این خصوص می نویسد:

«از نظر تسهیل معاملات و احترام به اراده ی افراد می توان گفت، هر چیزی که برای معامله کننده نفع داشته باشد و او حاضر باشد در ازای آن مالی پرداخت کند دارای مالیت است و معامله آن صحیح می باشد.» (صفایی، ۱۳۸۵: ۲: ۱۲۸).

پس از بیان دیدگاه ها و نظرات فقها و حقوق دانان در خصوص معیار مالیت ما نیز معتقد هستیم که با توجه به نیازهای گوناگون افراد و جوامع کنونی، باید معیار شخصی را بپذیریم؛ چرا که آن چه مهم است و اهمیت دارد این است که شیء بتواند نیاز افراد را برطرف سازد. همین که چیزی برای شخص متضمن منفعت باشد، شخص می تواند برای به تصرف درآوردنش از طرق قانونی در قالب قراردادها و معاملات قانونی اقدام نماید. مشروط بر این که قانونگذار خرید و فروش و یا سایر تصرفات آن شیء را ممنوع نکرده باشد. پس اگر در شیئی منفعتی وجود داشت و از جانب قانون گذار هم در آن محذوری نبود دلیلی بر غیر عقلایی بودن آن معامله به نظر نمی رسد.

در پایان گفتار اول و با توجه به مطالب آورده شده پیرامون مالیت و معیارهای آن، در خصوص امتیاز وام و تسهیلات بانکی می توان این چنین گفت و نتیجه گرفت که امتیاز وام و تسهیلات بانکی دارای مالیت می باشد؛ چرا که هر دوی عناصری را که برای مالیت یک مال ذکر شد در امتیاز وام و تسهیلات بانکی وجود دارد، زیرا از یک سو دارای فایده می باشد و نیازی از نیازهای افراد جامعه را برطرف می کند. مثل تسهیلات خرید مسکن که فرد به وسیله آن می تواند به تهیه مسکن که از ضروری ترین و اولین نیازهای هر فردی در جامعه می باشد دست پیدا نماید و از سوی دیگر قابلیت اختصاص یافتن به اشخاص را دارد و افراد در جامعه می توانند آن را تحت اختیار و مالکیت خویش درآوردند. و با توجه به گفتار فقها در خصوص این دو عنصر می توان گفت که هر دوی این عناصر در امتیاز وام و تسهیلات بانکی می باشد. برای نمونه می توان به گفتار امام خمینی (ره) در خصوص مالیت

اشاره نمود<sup>۱</sup> (موسوی خمینی، ۱۴۱۵: ۱: ۲۰) و از آن به مالیت داشتن امتیاز وام نتیجه گرفت؛ چرا که امتیاز وام امروزه مورد توجه عقلای جامعه و مورد نیاز افراد جامعه می باشد و از طرف دیگر مورد رغبت مردم است؛ چرا که نیازی از نیازهای آن ها را برطرف می سازد و با توجه به گفتار علامه حلی (ره)<sup>۲</sup> (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۱: ۴۵۶) و صاحب مفتاح الکرامه<sup>۳</sup> (حسینی عاملی، بی تا: ۴: ۲۲۰) باید آن را مال دانست؛ چرا که در آن منفعتی وجود دارد و نهفته است. در خصوص مالیت امتیاز وام با توجه به معیار نوعی مالیت می توان نتیجه گرفت که امتیاز وام و تسهیلات بانکی دارای مالیت است و مال محسوب می گردد؛ چرا که مورد رغبت و توجه نوع مردم است و به طور متعارف در جامعه و در میان مردم دارای ارزش است و مورد داد و ستد و خرید و فروش میان مردم قرار می گیرد و تنها در نظر فرد یا افراد خاصی از جامعه مورد توجه و ارزش نیست، بلکه در نظر و دید عامه ی مردم دارای ارزش است؛ چرا که نیازی از نیازهای آن ها را مثل خرید مسکن، ادامه تحصیل، تهیه وسیله کار و ... را رفع می نماید و این ها نیازهایی می باشد که تمامی افراد جامعه با آن درگیر هستند و نه فردی از افراد جامعه. بنابراین، امتیاز وام و تسهیلات بانکی از دیدگاه و نظر عقلای جامعه و عرف مردم دارای مالیت بوده و مال محسوب می گردد.

### گفتار دوم: انطباق مال بر امتیاز وام و تسهیلات بانکی

برای اینکه بدانیم مفهوم و معنای مال چیست ابتدا معنای آن را از لحاظ لغوی بررسی خواهیم کرد و سپس به اصطلاحی آن نظر خواهیم داشت تا در پایان پس از بیان معنای لغوی و اصطلاحی آن بتوانیم به این نتیجه برسیم که امتیاز وام و تسهیلات بانکی «مال» محسوب می شود یا خیر؟

#### بند اول- معنای لغوی مال

در ترجمه ی فرهنگ لاروس در مورد کلمه «مال» آمده است :

مال به معنای دارایی، ثروت و خواسته می باشد. جمع آن اموال است و در فقه به چیزی مال می گویند که بذل و منع در آن جاری باشد و خاک و خاکستر و لاشه حیوان مرده از آن مستثنی است و عبارت «الْمَالُ مِنْ رِجَالٍ» به معنای مال از مرد بسیار ثروتمند می

۱- «لَيْسَ الْمَالُ إِلَّا مَا يَكُونُ مَوْرَدًا لِرِغْبَةِ الْعُقَلَاءِ وَ تَقَاضَاهُمْ».

۲- «لَا يَجُوزُ بَيْعُ مَا لَمْ يَنْفَعْ فِيهِ لِأَنَّهُ لَيْسَ مَالًا».

۳- «إِنَّ مَالًا مَنْفَعُهُ فِيهِ لَا يَعْدُ مَالًا».

باشد و عبارت «خَرَجَ فُلَانٌ إِلَى مَالِهِ» به این معناست که فلانی برای سرکشی به املاک و شتران از خانه خارج شد (طیبیان، ۱۳۶۷: ۲: ۱۸۰۸).

در المنجد فی اللغه در مورد کلمه مال این چنین نوشته شده است:

«مال که جمع آن اموال است عبارت است هر چیزی که آن را در تملک خویش درآوری و نزد بیابان نشینان بر چهارپایان مثل شتر اطلاق می گردد»<sup>۱</sup> (معلوف، ۱۴۲۵: ۷۸۰).

در ترجمه ی المنجد در مورد کلمه ی مال گفته شده است:

مال به معنای دارایی، کالا، متاع و پول می باشد و «رَجُلٌ مَيَّلٌ وَ مَوْلٌ» به معنای مرد مالدار و ثروتمند می باشد (سیاح، ۱۳۸۵: ۲: ۱۹۵۶).

«فیومی» در تعریف مال بیان داشته:

«الْمَالُ مَعْرُوفٌ فَيَقُولُ الْفَقِيهَاءُ: مَا يَتَمَوَّلُ أَي مَا يُعَدُّ مَالاً فِي الْعُرْفِ.» (فیومی، بی تا: ۵۸۶ و ۸۰۶) یعنی اینکه مال مفهومی شناخته شده است و منظور فقها در عبارت «ما يتمول» یعنی چیزی است که در عرف مال نامیده می شود. در واقع فیومی در تعریف مال، مفهوم آن را به عرف واگذار نموده است.

«ابن اثیر» در مورد معنی کلمه مال این چنین می گوید:

«در ابتدا به مقداری از طلا و نقره که انسان بدست می آورد، مال گفته می شد و بعد به هر چیزی که از اعیان تملک می شود، اطلاق می گردد و غالباً اعراب مال را به شتر اطلاق می کردند. چون بیشترین اموالشان شتر بود.»<sup>۲</sup> (ابن اثیر، ۱۴۰۷: ۴: ۳۷۳).

در «لسان العرب» نیز در مورد کلمه مال آمده است:

«مال که در نزد مردم مفهومی شناخته شده است عبارت است از هر چیزی که آن را در تملک خویش درآوری و جمع آن اموال است. یا به عبارت دیگر مال عبارت است از آن چه که انسان از جمیع اشیاء مالک می شود.»<sup>۳</sup> (ابن منظور مصری، ۱۴۱۴: ۱۱: ۶۳۵)

از تعاریف گفته شده در مورد مال این نکات استنباط می شود که:

۱- «الْمَالُ جُ أَمْوَالٌ: مَا مَلَكَتَهُ مِنْ جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ، وَ هُوَ عِنْدَ أَهْلِ الْبَادِيَةِ يُطْلَقُ عَلَى النَّعْمِ كَالْإِبِلِ.»  
۲- «الْمَالُ فِي الْأَصْلِ مَا يُمْلِكُ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ، ثُمَّ أُطْلِقَ عَلَى كُلِّ مَا يُقْتَنَى وَ يُمْلِكُ مِنَ الْأَعْيَانِ وَ أَكْثَرَ مَا يُطْلَقُ الْمَالُ عِنْدَ الْعَرَبِ عَلَى الْإِبِلِ لِأَنَّهَا كَانَتْ أَكْثَرَ أَمْوَالِهِمْ.»  
۳- «مَوْلٌ: الْمَالُ مَعْرُوفٌ، مَا مَلَكَتَهُ مِنْ جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ وَ الْجَمْعُ أَمْوَالٌ.»

۱- مفهوم مال، مفهوم عرفی است و نیازی به تعریف ندارد و معنای آن واضح و روشن است.  
۲- قابلیت تملک شرط مالیت است. چیزی مال تلقی می شود که بتوان آن را تملک کرد.  
بنابراین، با توجه به معانی و تعاریفی که علمای لغت از مال در کتاب های خود ارائه داده اند، باید گفت که امتیاز وام و تسهیلات بانکی از نظر لغوی مال محسوب می گردد؛ چرا که عرف امتیاز وام را مال می داند و از طرفی دیگر، قابلیت تملک که شرط مالیت است، در مورد امتیاز وام مصداق دارد؛ چرا که امتیاز وام نیز قابل تملک می باشد.

### بند دوم- معنای اصطلاحی مال

متخصصین هر رشته علاوه بر تعریف لغوی که در مورد هر موضوعی ارائه شده است، تعاریفی نیز از جانب خود در مورد آن موضوع ارائه می دهد که به این تعاریف، تعاریف اصطلاحی گفته می شود. در مورد مال نیز فقها، اقتصاددانان و حقوق دان ها تعاریفی بیان نموده اند که ما نیز به ترتیب به نقل این تعاریف می پردازیم و در پایان با توجه به تعاریف ارائه شده نتیجه می گیریم که امتیاز وام و تسهیلات بانکی مال محسوب می شود یا خیر.

### الف- تعریف مال از دیدگاه فقها

صاحب مفتاح الکرامه در تعریف مال چنین بیان می دارد:

«مال عبارت است از آنچه که درمقابل آن چیز با ارزش دهند.»<sup>۱</sup> (حسینی عاملی، بی تا: ۴: ۲۲۲)

صاحب «مصباح الفقاهه» در معنای مال می گوید:

«مال عبارت از چیزی است که به ازای آن بذل می کنند و نوعاً به آن رغبت دارند.»  
(توحیدی، ۱۴۱۲: ۲: ۳).

امام خمینی (ره) در تعریف مال می فرماید:

«مال چیزی است که مورد توجه عقلا و مورد تقاضای آنان است و با این وصف در مقابل

آن ثمن پرداخت می کنند.»<sup>۲</sup> (موسوی خمینی، ۱۴۱۵: ۱: ۲۰)

در برخی از کتب فقهی نیز مال این چنین تعریف شده است: «مال چیزی است که به ازای

آن مال بدهند.»<sup>۳</sup> ولی گروهی از فقها عقیده دارند در این تعریف دور وجود دارد؛ چرا که

این تعریف مبتنی بر تعریف خود مال است (محقق داماد، ۱۳۷۰: ۱: ۱۱۲).

۲- «الْمَالُ مَا يُبَدَّلُ فِي مُقَابَلَتِهِ الْمَالُ».

۳- «لَيْسَ الْمَالُ إِلَّا مَا يَكُونُ مَوْرَدًا لِرِغْبَةِ الْعُقَلَاءِ وَ تَقَاضَاهُمْ وَ مَعَهُ يَبْدَلُونَ بِهِ أَزَايَهُ الثَّمَنُ».

۱- «الْمَالُ مَا يُبَدَّلُ بِأَزَايِهِ الْمَالُ».

با توجه به مجموع تعاریف ارائه شده از جانب فقها در خصوص مال و مخصوصاً تعریف امام خمینی (ره) که بیان کرده اند که مال چیزی است که مورد توجه عقلا و مورد رغبت آنان می باشد و آن ها در مقابل آن ثمن پرداخت می کنند، باید گفت، امتیاز وام و تسهیلات بانکی مال محسوب می گردد؛ چرا که مورد رغبت و تمایل عموم مردم جامعه است و امروزه کمتر کسی در جامعه پیدا می شود که گرایشی به گرفتن امتیاز وام و تسهیلات بانکی نداشته باشد و به دلیل همین رغبت و تمایل افراد جامعه است که امتیاز وام و تسهیلات بانکی در جامعه مورد خرید و فروش واقع می شود و مردم حاضرند در قبال آن پول پرداخت کنند.

در کتاب درآمدی بر اقتصاد اسلامی مال به عنوان تنها چیزی که می تواند مورد مبادله اقتصادی واقع شود، تبیین گردیده است و با تفکیک قائل شدن بین ارزش استعمالی و ارزش مبادله ای، هر چیزی که دارای ارزش مبادله ای باشد، مال قلمداد شده است (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، بی تا: ۹۶).

نویسنده کتاب مبانی فقهی اقتصاد اسلامی در تعریف مال گفته است:

«مال عبارت است از چیزی که دارای ارزش مبادلاتی باشد.» (عبداللهی، ۱۳۷۱: ۷)

بنابراین با توجه به این تعاریف باید گفت امتیاز وام و تسهیلات بانکی مال محسوب می شود؛ چرا که دارای ارزش مبادلاتی بوده و مورد مبادله اقتصادی واقع می شود.

#### ب- تعریف مال از دیدگاه حقوق دانان

سید حسن امامی معتقد است در اصطلاح حقوقی مال به چیزی گفته می شود که بتواند مورد داد و ستد قرار گیرد و ارزش مبادله را دارا باشد (امامی، ۱۳۸۴: ۲: ۱۹). ایشان در ادامه می گویند: اموال اشیایی هستند که دارای ارزش مبادله باشند و هرگاه دارای ارزش مزبور نباشند، مانند هوا و روشنایی روز از اموال به شمار نمی روند (امامی، ۱۳۸۴: ۲: ۲۰). ناصر کاتوزیان عقیده دارد، از نظر حقوقی، به چیزی مال می گویند که دارای دو شرط اساسی باشد: (۱) مفید باشد و نیازی را برآورده نماید، نیاز مادی یا معنوی. (۲) قابل اختصاص یافتن به شخص یا ملت معین باشد (کاتوزیان، ۱۳۸۳: ۹). ایشان در ادامه می گویند، در عرف کنونی واژه مال به دو معنی مادی و حقوقی به کار برده می شود: (همان، همو، ۱۰) (۱) به معنای مادی و محدود، مال به اشیایی گفته می شود که موضوع داد و ستد حقوقی بین اشخاص قرار می گیرد

مانند: خانه، اتومبیل، فرش ۲) به معنی مجرد و حقوقی که عبارت است از حقوق مالی که به اشخاص امکان انتفاع از اشیاء مادی را می دهد؛ مانند حق مالکیت و طلب از دیگران. جعفری لنگرودی در کتاب ترمینولوژی حقوق در تعریف مال می گوید: مال در اصل از فعل ماضی مَیَل است به معنی خواستن. در فارسی هم به مال خواسته می گویند. در اصطلاح چیزی است که ارزش اقتصادی داشته و قابل تقویم به پول باشد. بنابراین حقوق مالی مانند حق تحجیر و حق شفعه و حق صاحب علامت تجاری هم مال محسوب می شود. (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۸: ۵۹۵)

البته ایشان در کتاب حقوق اموال خویش در واژه شناسی کلمه مال معتقد هستند که مال مشتق از (مول) نبوده و ریشه عربی ندارد و معرب لغت یونانی Melon که Malon هم گفته می شود می باشد (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۸: ۳۵). البته ایشان دلیلی بر اینکه ریشه عربی ندارد، اقامه نکرده و غیر از ایشان هم شخص دیگری این مطلب را بیان ننموده است. به نظر می رسد، تردیدی در عربی بودن آن نمی باشد؛ زیرا این واژه در منابع فقهی، در موارد متعددی به کار رفته و موضوع بحث های فراوان بوده است و قانون گذار نیز در موارد متعددی از قانون مدنی واژه «اموال» را که واژه ای جمع و عربی است به کار برده است.

سنهوری در کتاب الوسیط فی شرح القانون المدنی در تعریف مال می گوید: «مال همان حق مالی است که بر اشیاء مترتب می گردد.» (السنهوری، ۱۹۵۲: ۸: ۹ و ۱۸۱) مهدی شهیدی نیز مال را تعریف کرده اند به :

«چیزی که دارای ارزش اقتصادی باشد.» (شهیدی، ۱۳۸۲: ۱: ۲۸۴) و در ادامه نتیجه گرفته است که معامله چیزی که مالیت ندارد باطل است. (همو، همان، همان جا)

سید علی حائری شاه باغ در کتاب شرح قانون مدنی در تعریف مال می گوید: «مال چیزی است که در نظر عرف و عقلا، قیمت و ارزشی داشته چه مستقلاً و یا به تبع دیگری.» (حائری شاه باغ، ۱۳۸۲: ۱: ۷)

مصطفی عدل در تعریف مال می گوید:

«مال عبارت است از هر چیزی که انسان می تواند از آن استفاده کند و قابل تملک هم باشد.» (عدل، ۱۳۷۳: ۴۳) ایشان می گوید میان مال و شیء فرق است و این فرق همان فرق میان عموم و خصوص من وجه است. بعضی مال ها شیء هستند مثل فرش. بعضی مال ها



شیء نیستند مثل حق انتفاع<sup>۱</sup>. بعضی شیء ها مال هستند مثل کتاب. بعضی شیء ها مال نیستند. مثلاً آفتاب و هوا و دریا شیء است ولی مال نیست؛ زیرا هیچ کس نمی تواند به آن ادعای مالکیت انحصاری نماید ولی غالباً در عمل بین مال و شیء فرق گذاشته نمی شود (همو، همان، همان جا).

علی عباس حیاتی در تعریف مال می گوید:

«مال چیزی است که دارای منفعت عقلایی و مشروع بوده و قابلیت دادوستد در بازار معاملات را داشته و برحسب نیازهای فردی و اجتماعی قابلیت اختصاص یافتن به شخص یا اشخاصی را دارد.» (حیاتی، ۱۳۸۸: ۱۴)

در پایان با توجه به تعاریف ارائه شده از جانب حقوق دانان این گونه می توان نتیجه گرفت که مال مفهومی غیر از مفهوم عرفی خویش ندارد و هر چیزی که به دلیل نقش آن در رفع نیازهای ضروری و کمالی انسان، مورد رغبت و مطلوب است، مال گفته می شود. در مفهوم وسیع تر، هر آن چه ارزش اقتصادی داشته و قابل مبادله و تقویم به کالا و پول باشد، مال محسوب می شود (قنوتی و شبیری و عبدی پور، ۱۳۷۹: ۱: ۵۱).

هرچند در گذشته «مال» ویژه ی کالای مادی بود، ولی پیشرفت های زندگی کنونی به تدریج آن را از این معنی محدود و ابتدایی خارج ساخته است، چنان که امروزه به تمام عناصر گوناگون دارایی (مانند زمین و اموال منقول و مطالبات و حقوق مالی، حتی حق تألیف و اختراع و سرقفلی) نیز مال گفته می شود (کاتوزیان، ۱۳۸۷: ۱۲۹).

با این اوصاف باید گفت که امتیاز وام و تسهیلات بانکی نیز مال محسوب شده و مصداقی از اموال می باشد؛ چرا که با توجه به تعریف ناصر کاتوزیان در مورد مال (کاتوزیان، ۱۳۸۳: ۹) مفید بوده و نیازی از نیازهای افراد جامعه را برطرف می نماید و دیگر آن که قابل تملک نیز می باشد و در جامعه دارای ارزش اقتصادی بوده و مورد دادوستد نیز قرار می گیرد. به طوری که با تورق مطبوعات و گذر از بنگاه های معاملات و مراجعه به اینترنت به وفور شاهد درج آگهی های تبلیغاتی در ارتباط با خرید و فروش امتیاز وام و تسهیلات بانکی می باشیم و این خود نشان از رواج این گونه معاملات در جامعه است؛ چرا که مردم برای رفع نیازی از نیازهای مادی خود اقدام به خرید و فروش امتیاز وام و تسهیلات بانکی می نمایند

۱- ماده ۴۰ قانون مدنی: «حق انتفاع عبارت از حقی است که به موجب آن شخص می تواند از مالی که عین آن ملک دیگری است یا مالک خاصی ندارد استفاده کند.»

و با توجه به این گفته ناصر کاتوزیان که امروزه واژه مال در دو معنای مادی و حقوقی به کار می رود (کاتوزیان، ۱۳۸۳: ۱۰). باید گفت امتیاز وام در معنای دوم که همان «معنای حقوقی» باشد جای می گیرد؛ چرا که برای دارنده آن ایجاد حق اولویت می کند و این حق اولویت همان حقی است که او به دلیل سپرده گذاری و یا سپرده گذاری زودتر در بانک و مؤسسات مالی به دست آورده است و حال او در گرفتن تسهیلات نسبت به دیگرانی که دیرتر از او در بانک سپرده گذاری نموده اند یا این که اصلاً سپرده گذاری ننموده اند، اولویت دارد و این اولویت برای او یک امتیاز محسوب می شود و او می تواند این امتیازی را که به دلیل سپرده گذاری در بانک به دست آورده است به فروش برساند؛ چرا که نسبت به آن دارای حق مالکیت است و این حق مالکیت خود نمونه ای از حقوق مالی بوده و مال محسوب می گردد.

### ج- مال در قانون مدنی ایران

در قانون مدنی و سایر قوانین ایران تعریفی از مال ارائه نشده است. به نظر می رسد چون مفهوم و معنای مال کاملاً واضح و روشن است و از مفاهیم بدیهی است قانون گذار آن را تعریف نکرده است.

اما جعفری لنگرودی در خصوص عدم تعریف مال از جانب قانون گذار ایرانی نظر دیگری دارد ایشان در این باره می گوید: نویسنده قانون مدنی در نوشتن قانون شتاب داشته است و گر نه از تعریف آن (مال) ناتوان نبوده است و علت اینکه او مال را تعریف نکرده این بود که او قصد ترجمه و اقتباس سرفصل و مواد ۵۱۶ به بعد قانون مدنی فرانسه را کرده است و ماده ۱۱ قانون مدنی ما ترجمه ی بدون تغییر ماده ۵۱۶ قانون مدنی فرانسه است (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۸: ۳۴).

اما علی رغم عدم تعریف کلمه مال، این کلمه و کلمه مالیت بارها در مواد قانون مدنی به کار رفته است و می توان گفت از دید قانون مدنی مشکلی برای مال محسوب نمودن امتیاز وام وجود ندارد و امتیاز وام و تسهیلات بانکی را می توان مال محسوب نمود.

به طور کلی نتیجه ای را که می توان گرفت، این است که «امتیاز وام و تسهیلات بانکی» با توجه به تعریف فقها و حقوق دان ها از مال و مالیت به خصوص تعریف امام خمینی (ره) و ناصر کاتوزیان که به ترتیب می فرمایند: «مال چیزی است که مورد توجه عقلا و مورد تقاضای آنان است و با این وصف در مقابل آن ثمن پرداخت می کنند.» (موسوی خمینی، ۱۴۱۵: ۱) و «به چیزی مال می گویند که دارای دو شرط اساسی باشد. ۱) مفید باشد

۲) قابل اختصاص یافتن به شخص یا ملت معین باشد. «کاتوزیان، ۱۳۸۳: ۹) و مطالب بیان شده پیرامون مالیت و معیارهای آن می توان گفت امتیاز وام و تسهیلات بانکداری «مالیت نوعی» بوده و «مال» محسوب می گردد.

### مبحث دوم: امتیاز وام و تسهیلات بانکی از حقوق مالی و قابل انتقال

در مبحث اول مقاله حاضر و در قالب دوگفتار به این نتیجه رسیدیم که امتیاز وام و تسهیلات بانکی دارای مالیت نوعی بوده و مال محسوب می شود، در این مبحث به دنبال آن هستیم که بررسی نماییم امتیاز وام و تسهیلات بانکی بعد از مالیت داشتن و مال محسوب شدن در کدام دسته و گروه از اموال جای می گیرند و از طرف دیگر برای دارنده آن چه حقی ایجاد می نماید و دیگر این که آیا این حق قابل نقل و انتقال به دیگران می باشد یا خیر؟

گفتار اول: قابلیت ارزیابی امتیاز وام و تسهیلات بانکی حقی مالی با پول

در این گفتار و برای مال در پیروی تقسیم بندی که حقوق دانان از مال انجام می دهند، ابتدا از تقسیم حق آغاز می کنیم؛ چرا که در تقسیم بندی فقها و حقوق دانان اسلامی اموال خود به چهار گروه: (۱) اعیان (۲) منافع (۳) دیون و تعهدات در ذمه (۴) حقوق مالی تقسیم می شوند (قنوتی و شبیری و عبدی پور، ۱۳۷۹: ۱: ۵۲) و همان طور که بیان شد یکی از اقسام مال، حقوق مالی است و دیگر این که امتیاز تسهیلات بانکی خود امتیاز و حقی می باشد که دارنده آن به دلیل سپرده گذاری در بانک به دست آورده است. لذا ابتدا به تقسیم حق می پردازیم و با توجه به آن نتیجه گیری می نماییم که امتیاز وام و تسهیلات بانکی در زمره ی کدام گروه از حق قرار می گیرد و سپس خواهیم گفت که آیا قابل نقل و انتقال به دیگری می باشد یا خیر.

قبل از ورود به بحث و درک بهتر مطالبی که در ادامه خواهد آمد باید به تبیین رابطه میان حق و مال پردازیم. در این راستا باید گفت میان حق و مال رابطه عموم و خصوص من وجه وجود دارد. با این توضیح که بعضی مال ها حق است مثل حق انتفاع. بعضی مال ها حق نیست مثل کتاب. بعضی حق ها مال است مثل حق ارتفاق<sup>۱</sup> (کاتوزیان، ۱۳۸۳: ۱۴ و ۲۳۳) و بعضی حق ها مال نیست مثل حق آزادی تن، حق انتخاب شغل، حق وصایت و ولایت.

### تعریف حق و اقسام آن

۱- «حق ارتفاق حقی است که به موجب آن صاحب ملکی به اعتبار مالکیت خود، می تواند از ملک دیگری استفاده کند.»

در تعریف حق گفته شده است که حق نوعی اولویت است. فلانی دارای فلان حق است یعنی اولی به آن امر است و از بعضی از کلمات استفاده می شود که حق عبارت است از فعلی بر چیزی به گونه ای که زمام امر آن چیز در دست ذیحق باشد و وی بتواند آن را اعمال کند یا اسقاط نماید یا در مواردی به دیگری منتقل کند (محمدی، ۱۳۷۶: ۴: ۶۷-۶۸).

در یک تقسیم بندی حقوق دانان حق را به مالی و غیر مالی تقسیم می کنند (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۸: ۱۰۰؛ امامی، ۱۳۸۴: ۴: ۷؛ کاتوزیان، ۱۳۸۳: ۲۵۶)

### ۱- حق غیر مالی

حق غیر مالی حقی است که هدف آن اصولاً، رفع نیازهای عاطفی و معنوی انسان است. (حیاتی، ۱۳۸۸: ۳۶) ناصر کاتوزیان حق غیر مالی را امتیازی می داند که موضوع آن روابط غیر مالی اشخاص است (کاتوزیان، ۱۳۸۳: ۱۲).

البته جعفری لنگرودی معتقد می باشد که به طور مطلق نمی توان گفت حقوق غیر مالی فقط به دنبال رفع نیازهای عاطفی و اخلاقی و معنوی اشخاص است. هر چند بعضی از حقوق غیر مالی مثل حق ابوت، حق حضانت، حق زوجیت رافع نیازهای عاطفی و معنوی اشخاص است اما، برخی دیگر از حقوق غیر مالی نظیر حق تولیت، حق السبق در اماکن عمومی مانند مسجد، رافع نیازهای عاطفی و معنوی اشخاص نیستند، بلکه صرفاً به منظور رفع نزاع و ایجاد نظم مقرر گردیده است. (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۸: ۱۰۱). ایشان در تعریف حق مالی می گوید: حقی است که ارزش اقتصادی ندارد مثل حق زوجیت. (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۸: ۲۲۴). منشأ حقوق غیر مالی را بایستی حکم قانون گذار دانست. این دسته از حقوق که مربوط به حقوق مربوط به شخصیت است به حکم قانون گذار به اشخاص تعلق می گیرد و قواعد راجع به آن در زمره ی قواعد آمره است. (حیاتی، ۱۳۸۸: ۳۶-۳۷)

### ویژگی های حقوق غیر مالی عبارت است از:

۱) عدم قابلیت داد و ستد. بدین معنی که در بازار معاملات ارزشی برای آن وجود ندارد و قابل داد و ستد و معاوضه نیست (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۸: ۱۰۱).

۲) عدم قابلیت ارزیابی به پول. سید حسن امامی در این باره می گوید: حق غیر مالی آن است که اجرای آن، منفعتی که مستقیماً قابل تقویم به پول باشد ایجاد ننماید. (امامی، ۱۳۸۴: ۴: ۷)

۳) عدم قابلیت انتقال به دیگری. حق غیر مالی چه به صورت ارادی و چه به صورت غیر ارادی قابلیت انتقال به دیگری را ندارد (امامی، ۱۳۸۴: ۴: ۸).

۴) عدم قابلیت توقیف و تأمین (کاتوزیان، ۱۳۸۳: ۱۲). بدین معنی که طلبکار صاحب حق غیر مالی نمی تواند از باب طلب خود، حقوق غیر مالی متعهد را توقیف کند و یا در جریان دادرسی نسبت به آن حقوق، تقاضای تأمین خواسته نماید.

## ۲- حق مالی

حق مالی امتیازی است که حقوق هر کشور، به منظور تأمین نیازهای مادی اشخاص به آن ها می دهد. هدف از ایجاد حق مالی تنظیم روابطی است که به لحاظ استفاده از اشیاء بین اشخاص وجود دارد و موضوع مستقیم آن تأمین حمایت از نفع مادی و با ارزش است. مثل: حق مالکیت، حق انتفاع و حق مطالبه ی مبلغی پول (همو، همان، همان جا).

محمدجعفر جعفری لنگرودی در کتاب ترمینولوژی حقوق در تعریف حق مالی می گوید: حقی است که متعلق آن مال است. خواه آن مال عین باشد، خواه دین، خواه منفعت، خواه انتفاع، خواه حق (مانند حق تحجیر) (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۸: ۲۲۶). ایشان در کتاب حقوق اموال خویش گفته اند:

«اگر بگوییم، حق مالی حقی است که حقوق هر کشوری به منظور تأمین نیازهای مادی اشخاص به آنان میدهد، شمول این تعریف نسبت به حق رجوع به مطلقه رجعیه روشن نیست و حتی شامل آن نمی شود.» (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۸: ۱۰۰-۱۰۱) چرا که به عقیده ایشان حق رجوع به مطلقه رجعیه که قابل اسقاط به عوض (معاوضه) می باشد، حق مالی است (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۸: ۱۰۰-۱۰۱).

البته به نظر می رسد این گفته صحیح نباشد. زیرا قابلیت معاوضه ی بعضی از حقوق نمی تواند مجوزی برای مالی دانستن آن حق باشد. به عنوان مثال، اگر خسارت معنوی قابل جبران است و اگر کسی به دلیل هتک حیثیت دیگری ملزم به جبران خسارت معنوی می باشد، این معنایش آن نیست که آبرو و حیثیت حق مالی است. لذا به نظر می رسد، حق رجوع به مطلقه رجعیه حقی غیر مالی باشد (حیاتی، ۱۳۸۸: ۳۸).

بنابراین، ویژگی های حقوق مالی عبارت است از (همو، همان، همان جا)

۱- قابلیت داد و ستد. این حقوق در بازار دارای ارزش اقتصادی و ارزش معاوضه می باشد (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۸: ۱۰۰) و دارای قابلیت داد و ستد است.

۲- قابلیت ارزیابی به پول. (امامی، ۱۳۸۴: ۴: ۷) این حقوق قابلیت تقویم به پول دارد و به عبارتی، می توان برای آن ارزش ربالی قایل شد.

۳- قابلیت انتقال به دیگری (کاتوزیان، ۱۳۸۳: ۱۲). این حقوق ممکن است به صورت غیر ارادی مثل ارث یا به صورت ارادی مثلاً در نتیجه یک قرارداد به دیگری انتقال یابند.

۴- قابلیت توقیف و تأمین. (همو، همان، همان جا)

با توجه به ویژگی هایی که برای حق مالی ذکر شد می توان به این نتیجه رسید که امتیاز وام و تسهیلات بانکی نیز حق مالی محسوب می شود؛ چرا که از یک طرف قابلیت داد و ستد را دارا می باشد و در بازار مورد خرید و فروش واقع می شود و از طرف دیگر قابلیت ارزیابی به پول را دارد؛ زیرا که عرف جامعه در ازای خرید آن پول پرداخت می نمایند و برای آن ارزش ریالی قائل می باشند و دیگر آن که قابل انتقال به دیگری است و افراد آن را در دفاتر اسناد رسمی به دیگری انتقال می دهند و سردفتران دفاتر اسناد رسمی نیز نسبت به آن اسناد انتقال تنظیم می نمایند.

حقوق دانان حق مالی را به حق مالی عینی و حق مالی دینی تقسیم می نمایند (کاتوزیان، ۲۵۸: ۱۳۸۳؛ امامی، ۱۳۸۴: ۴: ۷؛ جعفری لنگرودی، ۱۳۸۸: ۲۲۳). که حق مالی عینی حقی است که شخص، به طور مستقیم و بی واسطه نسبت به چیزی پیدا می کند و می تواند از آن استفاده کند و کامل ترین مصداق آن «مالکیت» است و خود به دو دسته حق عینی اصلی و حق عینی تبعی تقسیم می شود (حیاتی، ۱۳۸۸: ۳۹-۴۰) و حق دینی یا شخصی حقی است که شخص نسبت به دیگری پیدا می کند و به موجب آن می تواند انتقال مال یا انجام دادن کار یا خودداری از امری را بخواهد. (کاتوزیان، ۱۳۸۳: ۱۶)

اما باید گفت که «امتیاز وام و تسهیلات بانکی» در هیچ یک از این دو قسم حقوق مالی جای نمی گیرد؛ چرا که موضوع و محل استقرار امتیاز وام و تسهیلات بانکی شیء مادی نیست به همین دلیل از حقوق عینی فاصله می گیرد و به حقوق دینی هم شباهت ندارد. از این رو می توان گفت که امتیاز وام و تسهیلات بانکی با حق سرقفلی و حق تألیف و حق اختراع شباهت زیادی دارد؛ چرا که این ها نیز حقوق مالی هستند ولی در هیچ یک از دو قسم تقسیمی را که برای حق مالی گفته شد جای نمی گیرد. به همین دلیل حقوق دانان آن ها را تحت عنوان حقوق معنوی سومین قسم از حقوق مالی دانسته اند و حقوق مالی را به سه دسته تقسیم کرده اند (حیاتی، ۱۳۸۸: ۴۴) (۱) حق مالی عینی (۲) حق مالی دینی (۳) حق معنوی و به همین خاطر است که قانون مدنی اردن در آن جا که از تقسیم بندی حقوق مالی سخن به میان آورده، این حقوق را به سه دسته تقسیم کرده است: (۱) حق عینی (۲) حق دینی (۳) حق معنوی (همو، همان، همان جا) و در تعریف حق معنوی گفته شده است، حقی

است غیر از حق عینی و حق ذمی از این رو که نه به عین و نه بر ذمه تعلق می گیرد؛ بلکه مزیتی است قانونی و غیر مادی مثل حق مؤلف و حق کار فکری و حق صاحب اسم تجاری و حق سرقفلی (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۸: ۲۲۷-۲۲۸).

و با توجه به تعریف ارائه شده در خصوص حق امتیاز «به اختصاص شخص به داشتن حق یا حقوق معینی» (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۸: ۷۰ و ۲۲۵) می توان گفت «امتیاز وام و تسهیلات بانکی» می تواند در قسم سوم حقوق یعنی حقوق معنوی جای گیرد؛ چرا که با توجه به تعریف جعفری لنگرودی از حقوق معنوی، امتیاز وام و تسهیلات بانکی مزیتی است قانونی و غیر مادی، مزیتی است در اخذ وام و سایر تسهیلات بانکی و با توجه به تعریف ناصر کاتوزیان از حقوق معنوی به حقوقی که به صاحب آن اختیار انتفاع انحصاری از فعالیت و فکر و ابتکار انسان را می دهد (کاتوزیان، ۱۳۸۳: ۲۴) باید گفت که «امتیاز وام و تسهیلات بانکی» که حاصل عمل و فعالیت صاحب آن که همان سپرده گذاری در بانک جهت اخذ تسهیلات می باشد و نسبت به آن دارای مالکیت است در قسم سوم حقوق مالی جای می گیرد و در آن موضوع حق، امتیازی است که یا فرد به دلیل سپرده گذاری در بانک نسبت به اخذ تسهیلات بانکی دارا می باشد و یا این امتیاز به خاطر موقعیت و وضعیت خاصی است که برخی از افراد به دلیل دارا بودن آن شرایط می توانند از آن بهره مند گردند. به عنوان مثال افرادی که برای اولین بار ازدواج می کنند از امتیاز دریافت وام ازدواج بهره مند می باشند. با توجه به تقسیم بندی حقوق معنوی از سوی ناصر کاتوزیان به (۱) حقوقی که موضوع آن پدیده ای فکری و ابتکاری است. (۲) حقوق بر مشتری، مثل سرقفلی (همو، همان، همان جا) که نتیجه فعالیت تجاری فرد در یک مکان می باشد. می توانیم بگوییم امتیاز تسهیلات بانکی که نتیجه عمل سپرده گذاری فرد در بانک می باشد، می تواند در گروه دوم جای بگیرد. یا این که حداقل شبیه و نزدیک به آن باشد و تقسیم انحصاری حقوق معنوی به این دو دسته، به دلیل جامع نبودن تقسیم و عدم شمول امتیازها و حقوق دیگر مثل همین امتیاز وام و تسهیلات بانکی یا امتیاز آب، برق و تلفن دقیق به نظر نمی رسد.

بنابراین، در پایان این گفتار باید گفت امتیاز وام و تسهیلات بانکی حق و مزیتی است که صاحب آن به دلیل سپرده گذاری در بانک در جهت اخذ وام و تسهیلات بانکی به دست آورده و این حق، حق مالی و نزدیک و شبیه به حقوق معنوی می باشد؛ چرا که حاصل

فعالیت و عمل فرد که همان سپرده گذاری در بانک است می باشد و از طرفی نیز قابل انتقال و ارزیابی با پول است.

### گفتار دوم: انطباق مال غیرمادی بر امتیاز وام و تسهیلات بانکی

در این گفتار به تقسیم بندی اموال به مادی و غیر مادی و ذاتی و اعتباری پرداخته و پس از بیان این تقسیم بندی و توضیح پیرامون آن خواهیم گفت که امتیاز وام و تسهیلات بانکی جزء کدام دسته از اموال قرار می گیرد.

۱- امتیاز وام و تسهیلات بانکی جزء اموال غیر مادی است.

در یک تقسیم بندی اموال به مادی و غیر مادی تقسیم شده اند. (امامی، ۱۳۸۴: ۱؛ ۱۹؛ حیاتی، ۱۳۸۸: ۵۷؛ جعفری لنگرودی، ۱۳۶۸: ۳۸)

### الف- اموال مادی:

اموال مادی اموالی هستند قابل لمس و رؤیت که در عالم خارج به صورت شیء مادی دارای مکان است و می توان وجود آن را با یکی از حواس پنج گانه درک نمود (حیاتی، ۱۳۸۸: ۵۸).  
مثل: میز، صندلی و خانه.

در حقوق مصر نیز اموال مادی به چیزی که دارای عینیت خارجی و قابل لمس باشد توصیف شده است (السنهوری، ۱۹۵۲: ۴: ۱۰).

به طور کلی در گذشته حقوق، صرفاً وجود همین اموال مادی را به رسمیت می شناخت (السنهوری، ۱۹۵۲: ۸: ۱۰). در یک تقسیم بندی حقوق دانان اموال مادی را به عین و منفعت تقسیم می نمایند (کاتوزیان، ۱۳۸۳: ۳۵؛ امامی، ۱۳۸۴: ۲۱).

عین: مالی است که دارای وجود خارجی بوده و قابل ادراک با حس لامسه است و خود به سه قسم عین معین، در حکم عین معین و کلی تقسیم می شود (حیاتی، ۱۳۸۸: ۵۹).  
منفعت: مقصود از منافع ثمراتی است که از اعیان اموال به دست می آید بدون آن که از عین مال به گونه ای محسوس کاسته شود (حیاتی، ۱۳۸۸: ۶۵). حقوق دانان منفعت را به مادی و غیر مادی، متصل و منفصل تقسیم می کنند (کاتوزیان، ۱۳۸۳: ۳۹؛ حیاتی، ۱۳۸۸: ۵۹).

### ب- اموال غیرمادی

اموال غیرمادی اموالی هستند که وجود مادی در خارج ندارند (امامی، ۱۳۸۴: ۲۱) و با حس قابل ادراک نیستند، بلکه صرفاً با فکر قابل درک هستند (حیاتی، ۱۳۸۸: ۱۲۷). مثل حق



تألیف، حق اختراع و حق سرفقلى و... معمولاً از اموال غیرمادى به حقوق مالى تعبیر مى شود.

ناصر کاتوزیان تقسیم اموال به مادى و غیر مادى را قابل انتقاد دانسته و در توضیح آن نوشته است:

«حقوق تنها به روابط اجتماعى اشخاص مى پردازد و مال نیز به اعتبار اثرى که در این رابطه دارد موضوع حکم قرار مى گیرد. حقوق در این رابطه ها اثر مى کند؛ ولی توان تغییر جهان خارج را ندارد. به بیان دیگر، حقوق جهان اعتبار و قرارداد است نه دنیای طبیعت و تکوین. پس همیشه مال تعبیر عرفى از وجود حق مالى است؛ یعنى رابطه اعتبارى که شخص را به مال مربوط مى کند و مفهومی جدای از آن ندارد؛ زیرا اشیای مادى به این اعتبار که ملک اشخاص قرار مى گیرد، مال محسوب مى شود. اگر مى گوییم فلان شیء مال است، در حقیقت، تعبیر از این است که بر آن حق مالکیت داریم یا وقتى در زبان عرفى گفته مى شود فلانى خانه خود را فروخت، کنایه از این است که او حق مالکیتی را که بر خانه داشت، در برابر مبلغى منتقل ساخت.» (کاتوزیان، ۱۳۸۳: ۱۳) و در این باره گفته شده مالکیت رابطه ی اعتبارى بین مال و شخص است؛ مالى که در سلطه ی انحصارى شخص یا جمع قرار مى گیرد به ملکیت آن ها در مى آید و رابطه ی اعتبارى مالکیت مربوط به چگونگی انتفاع انحصارى از اموال است. (کاتوزیان، ۱۳۷۱: ۲: ۱۶۲) بدین ترتیب و با توجه به مطالب گفته شده، تقسیم اموال به مادى و غیر مادى قابل انتقاد به نظر مى رسد. در حقوق مصر اشیاء غیرمادى اشیائی مى باشد که با حواس قابل حس نیست، بلکه با ذهن درک مى شود و بیشتر اشیاء غیر مادى محصول ذهن است، لذا اشیاء ذهنی (Ramazani, 2005, 122&381) نامیده شده و حقوقی که بر این اشیاء مترتب مى شود حقوق ذهنی (Ramazani, 2005, 244&381) گفته مى شود (السنهورى، ۱۹۵۲: ۴: ۲۷۴).

در پایان پس از تقسیم بندى مال به مادى و غیرمادى با توجه به توضیحات ارائه شده درخصوص آن نتیجه مى گیریم که امتیاز وام و تسهیلات بانكى جزء اموال غیر مادى مى باشد؛ چرا که وجود مادى و محسوس در خارج ندارد و قابل لمس و ادراک به وسیله حواس پنجگانه نمى باشد، بلکه صرفاً با فکر و تفکر نمودن درباره آن قابل ادراک مى باشد.

۲- انطباق مال اعتبارى بر امتیاز وام و تسهیلات بانكى

در تقسیم بندى دیگری که از اموال ارائه گردیده، اموال به ذاتى و اعتبارى تقسیم شده اند.

**الف - مال ذاتى**

در مورد شیئی به کار می برند که منفعت حاصل از آن از نفس آن شیء باشد و تابع جعل و اعتبار نباشد، به عبارت دیگر شیئی می باشد که فی نفسه میل به آن هست و به ازای آن ثمن یا مال داده می شود.

ب- مال اعتباری (معنوی) (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۸: ۳۸؛ شهیدی، ۱۳۸۲: ۲۸۵)

مالی است که بر خلاف مال ذاتی که جعل و اعتبار در آن راه ندارد، در این نوع مال، جعل و اعتبار است که منشاء مالیت می باشد و خود مجعول فی نفسه مالیتی ندارد. با این تقسیم بندی باید گفت امتیاز وام و تسهیلات بانکی در گروه دوم یعنی مال اعتباری قرار می گیرد؛ چرا که منشأ مالیت آن جعل و اعتبار می باشد. از یک طرف جعل و اعتبار عقلاً می باشد؛ چرا که همان طور قبلاً بیان شد دارای مالیت نوعی است و عرف جامعه برای آن ارزش مالی قائل است و از طرف دیگر این جعل و اعتبار سیستم بانکی هم می باشد؛ چرا که تاکنون از جانب سیستم بانکی آیین نامه و یا مقرراتی برای ممنوعیت خرید و فروش امتیاز وام و تسهیلات بانکی وضع نشده پس می تواند منشاء مالیت این امتیاز باشد.

### نتیجه گیری

مطلق دانستن مفهوم مال و مالیت با اوضاع و احوال جوامع و نیازها، انگیزه ها، امیال و رغبت های مردم ناسازگار است بلکه مالیت، مفهومی نسبی است که در شرایط زمانی مختلف و نسبت به افراد گوناگون در اوضاع و احوال چهره عوض می کند.

امتیاز وام و تسهیلات بانکی دارای مالیت است؛ زیرا از یک سو دارای فایده می باشد و نیازی از نیازهای افراد جامعه را برطرف می کند، مثل امتیاز وام و تسهیلات خرید مسکن و از سوی دیگر، قابلیت اختصاص یافتن به اشخاص را دارد و افراد در جامعه می توانند آن را تحت اختیار و مالکیت خویش درآورند.

معیاری را که در خصوص مالیت امتیاز وام و تسهیلات بانکی می توان برگزید، معیار نوعی می باشد؛ چرا که این امتیاز مورد رغبت و توجه نوع مردم است و به طور متعارف در جامعه و در میان مردم دارای ارزش است و تنها در نظر فرد یا افراد خاصی از افراد جامعه مورد توجه و ارزش نیست، بلکه در نظر و دید عامه مردم دارای ارزش است. زیرا برطرف کننده نیازهایی می باشد که تمامی افراد جامعه یا اکثریت آن ها با آن درگیر هستند و نه

فردی از افراد جامعه. مال مفهومی غیر از مفهوم عرفی خویش ندارد و هر چیزی که به دلیل نقش آن در رفع نیازهای ضروری و کمالی انسان، مورد رغبت و مطلوب است مال گفته می‌شود. در مفهوم وسیع‌تر، هر آنچه ارزش اقتصادی داشته باشد و قابل مبادله و تقویم به کالا و پول باشد مال محسوب می‌گردد.

با بررسی ماهیت فقهی و حقوقی امتیاز وام و تسهیلات بانکی باید گفت، امتیاز وام و تسهیلات بانکی، مال محسوب می‌گردد؛ چرا که عرف امتیاز وام را مال می‌داند و قابلیت تملک که شرط مالکیت است، در مورد امتیاز وام مصداق دارد. از طرف دیگر، این امتیاز مورد رغبت و تمایل مردم جامعه است و امروزه کمتر کسی در جامعه پیدا می‌شود که گرایشی به گرفتن امتیاز وام و تسهیلات بانکی نداشته باشد و به دلیل همین رغبت و تمایل و داشتن ارزش مبادلاتی است که این امتیاز در جامعه مورد خرید و فروش و مبادله اقتصادی واقع می‌شود.

امتیاز وام و تسهیلات بانکی، حق مالی محسوب می‌شود؛ چرا که از یک طرف قابلیت داد و ستد را دارا می‌باشد و از طرف دیگر قابلیت ارزیابی به پول را دارد و دیگر آن که قابل انتقال به دیگری است.

امتیاز وام و تسهیلات بانکی حق و مزیتی است که صاحب آن به دلیل سپرده‌گذاری در بانک در جهت اخذ وام و تسهیلات بانکی به دست آورده و به همین جهت نزدیک و شبیه به حقوق معنوی از قبیل حق تألیف، حق سرقفلی و حق اختراع می‌باشد؛ زیرا که حاصل فعالیت و عمل فرد که همان سپرده‌گذاری در بانک است می‌باشد و از طرفی دیگر، این امتیاز همانند حق تألیف و حق اختراع و حق سرقفلی، حقی مالی است ولی همانند آن‌ها در تقسیم‌بندی این حق به حق مالی عینی و حق مالی دینی جای نمی‌گیرد.

امتیاز وام و تسهیلات بانکی جزء اموال غیرمادی و اعتباری است؛ چرا که وجود مادی و محسوس در خارج ندارد و قابل لمس و ادراک به وسیله حواس پنج‌گانه نمی‌باشد، بلکه صرفاً با تفکر نمودن درباره آن، قابل ادراک می‌باشد و دیگر آن که منشاء مالیت آن جعل و اعتبار است.

### کتاب نامه:

- ۱- ابن منظور مصری، جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، دار صادر، بی تا. بیروت.
- ۲- ابن اثیر، محمد الجزری، النهایه فی غریب الحدیث والاثر، اسماعیلیان، ۱۴۰۷ هـ. ق. چاپ چهارم، قم.
- ۳- امامی، حسن، حقوق مدنی، انتشارات اسلامی، ۱۳۸۴، چاپ هجدهم، تهران.
- ۴- انصاری، مرتضی، مکاسب، دارالحکمه، ۱۴۱۶ هـ. ق. چاپ اول، قم.
- ۵- بحرانی، یوسف، حدائق الناظره فی احکام العتره الطاهره، انتشارات مؤسسه اسلامی، بی تا، قم.
- ۶- توحیدی، محمدعلی، مصباح الفقاهه (تقریرات درس خارج آیت الله خویی)، مؤسسه انصاریان، ۱۴۱۲ هـ. ق. قم.
- ۷- جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ترمینولوژی حقوق، کتابخانه گنج دانش، ۱۳۸۸، چاپ بیست و یکم، تهران.
- ۸- \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_، حقوق اموال، کتابخانه گنج دانش، ۱۳۶۸، چاپ اول، تهران.
- ۹- حائری شاه باغ، علی، شرح قانون مدنی، گنج دانش، ۱۳۸۲، چاپ دوم، تهران.
- ۱۰- حسینی عاملی، محمدجواد، مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه، مؤسسه آل البیت، بی تا، چاپ اول، قم.
- ۱۱- حلی، علامه جمال الدین الحسن بن یوسف، تذکره الفقهاء، مکتبه الرضویه لاحیاء الآثار الجعفریه، بی تا، نجف.
- ۱۲- حیاتی، علی عباس، حقوق مدنی (۲) (اموال و مالکیت)، نشر میزان، ۱۳۸۸، چاپ اول، تهران.
- ۱۳- خویی، ابوالقاسم، مصباح الفقاهه، انتشارات وجدانی، ۱۴۱۴ هـ. ق. چاپ دوم، قم.
- ۱۴- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر اقتصاد اسلامی، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت)، بی تا، تهران.
- ۱۵- السنهوری، عبدالرزاق احمد، الوسیط فی شرح القانون المدنی الجدید، دار الاحیاء التراث العربی، ۱۹۵۲ م، بیروت.
- ۱۶- سیاح، احمد، فرهنگ بزرگ جامع نوین (ترجمه المنجد لويس معلوف)، انتشارات اسلام، ۱۳۸۵، چاپ ششم، تهران.

- ۱۷- شهیدی، مهدی، حقوق مدنی (تشکیل قراردادها و تعهدات)، انتشارات مجد، ۱۳۸۲، چاپ سوم. تهران
- ۱۸- صفایی، حسین، دوره مقدماتی حقوق مدنی (تعهدات و قراردادها)، مؤسسه عالی حسابداری، ۱۳۵۱، چاپ اول، تهران.
- ۱۹- طبیبیان، حمید، ترجمه فرهنگ لاروس (خلیل الجر)، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۷، چاپ دوم، تهران.
- ۲۰- طباطبایی یزدی، محمد کاظم، حاشیه مکاسب، دارالمعارف الاسلامیه، ۱۳۷۸ هـ. ق، تهران.
- ۲۱- عبدالهی، محمود، مبانی فقهی اقتصاد اسلامی، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۱، چاپ اول، قم.
- ۲۲- عدل، مصطفی، حقوق مدنی، انتشارات بحر العلوم، ۱۳۷۳، چاپ اول، قزوین.
- ۲۳- فیومی، احمد، المصباح المنیر، دارالمکتب العلمیه، بی تا، قم.
- ۲۴- قنواتی، جلیل و همکاران، حقوق قراردادها در فقه امامیه، سمت، ۱۳۷۹، چاپ اول، تهران.
- ۲۵- کاتوزیان، ناصر، حقوق مدنی (قواعد عمومی قراردادها)، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۱، چاپ سوم، تهران.
- ۲۶- \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_، دوره مقدماتی حقوق مدنی، اعمال حقوقی (قرارداد- ایقاع)، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۷، چاپ سیزدهم، تهران.
- ۲۷- \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_، دوره مقدماتی حقوق مدنی (اموال و مالکیت)، نشر میزان، ۱۳۸۳، چاپ هشتم، تهران.
- ۲۸- \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_، قانون مدنی در نظم حقوقی کنونی، نشر میزان، ۱۳۸۴، چاپ دوازدهم، تهران.
- ۲۹- \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_، مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۳، چاپ سی و هشتم، تهران.
- ۳۰- محقق داماد، مصطفی، قواعد فقه (بخش مدنی)، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰، چاپ سوم، تهران.
- ۳۱- محمدی، علی، شرح مکاسب، انتشارات دارالفکر، ۱۳۷۶، چاپ اول، قم.
- ۳۲- محقق ثانی، علی بن حسین کرکی، جامع المقاصد فی شرح القواعد، مؤسسه آل البیت، ۱۴۰۸ هـ. ق. چاپ اول، قم.
- ۳۳- معلوف، لوئیس، المنجد فی اللغه، مؤسسه انتشارات دار العلم، ۱۴۲۵ هـ. ق، چاپ اول، قم.
- ۳۴- منتظری، حسین علی، دراسات فی مکاسب المحرمه، نشر تفکر، ۱۴۱۵ هـ. ق، چاپ اول، قم.
- ۳۵- نراقی، احمد بن محمد، مستند الشیعه فی احکام الشریعه، چاپ سنگی، بی تا، بی جا.
- ۳۶- Ramazani, Mahmood, Dictionary of law, (English-persian), Khat-e-sevom, Five Edition, 2005, Tehran.





## لیلا ابراهیم پورشاگردائی

دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه حقوق زن در اسلام، دانشکده علوم انسانی واحد تهران غرب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

## عصمت سواد<sup>۱</sup>

استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی واحد تهران غرب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

### نقش سازمان‌های مردم‌نهاد در حمایت و پیگیری از مطالبات زنان در

### نظام فقهی و حقوقی جمهوری اسلامی ایران

#### چکیده

گسترده‌گی جوامع باعث افزایش نیازهای مردم و درنهایت مشکلات و آسیب‌های جدی برای آن‌ها به‌ویژه زنان هر جامعه گردیده و به تبع مشکلات و آسیب‌های جامعه زنان منجر به آسیب خانواده و اجتماع می‌گردد؛ از این رو در فضای کنونی کشور نیاز به حمایت سازمان‌های مردم‌نهاد (سمن‌ها) از زنان، برای استحکام بنیان اجتماع و خانواده به‌شدت احساس می‌شود؛ لذا، این پژوهش باهدف بررسی نقش سازمان‌های مردم‌نهاد در حمایت و پیگیری از مطالبات زنان در نظام فقهی و حقوقی جمهوری اسلامی ایران، صورت گرفته است. برای این منظور در این مقاله از روش تحلیلی - توصیفی استفاده شده است و نتایج حاصله از تحقیق نشان از اهمیت تلاش سازمان‌های مردم‌نهاد به‌ویژه سازمان‌های مردم‌نهاد زنان برای پاسخگویی به نیازهای امروز جامعه زنان کشور دارد که در این راستا، تلاش برای ارتقاء جایگاه زنان در جامعه و خانواده به‌عنوان یک عنصر اصلی سازنده اجتماع، افزایش حمایت از توان‌افزایی و ارتقای مهارت‌های مدیریتی زنان، برگزاری

---

<sup>۱</sup>e\_savadi@yahoo.com



دوره‌های آموزشی ارتقای مهارت‌های علمی زنان و...، است در نهایت این سازمان‌ها می‌توانند با جامعه زنان ارتباط برقرار نموده و خواسته‌های آنان را به حق در نظام فقهی و حقوقی جمهوری اسلامی ایران مطالبه نمایند.

**واژگان کلیدی:** سازمان‌های مردم‌نهاد، حمایت زنان، مطالبات زنان، نظام فقهی و حقوقی.

#### مقدمه

گسترده‌گی خواستگاه‌های افراد یک جامعه که می‌توان آن را همان گسترده‌گی ابعاد امنیت انسانی دانست، موجب شده است که دولت‌ها به‌عنوان مراجع و متولیان اصلی برقراری امنیت نتوانند به‌خوبی در تمام حوزه‌ها اثرگذاری مقتدرانه‌ای داشته باشند و این اتفاق موجب شده، تا مردم به‌صورت خودجوش برای تأمین نیازهای خود با تشکیل و پیوستن به سازمان‌های مردم‌نهاد اقدام نمایند. در این راستا سازمان‌های مردم‌نهاد مجامعی برآمده از دل مردم به‌صورت خودجوش و دارای هدفی مشترک و خیرخواهانه با گرایش‌های غیرسیاسی، غیردولتی و غیرانتفاعی می‌توانند نقش‌های مهم و اساسی را در برقراری و گسترش امنیت انسانی ایفا نمایند.

تشکل‌های غیردولتی بازوی پرتوان دولت در تحقق اهداف توسعه هستند، سازمان‌ها و نهادهای مردمی با افزایش روحیه و انگیزه مسئولیت‌پذیری در افراد جامعه، می‌توانند زمینه و بستر لازم را برای حضور مردم در تمامی مراحل مربوط به تصمیم‌گیری و اجرای آن فراهم کنند و بدین ترتیب جامعه را به سمت سلامت و دور بودن از آسیب‌ها سوق دهند. آسیب‌های اجتماعی از ناهنجاری‌ها و بی‌نظمی‌های موجود در جامعه بروز می‌کند و با افزایش روزافزون جمعیت، مهاجرت، گسترش حاشیه‌نشینی، فقدان مهارت‌های زندگی در کلان‌شهرها، گسست پیوندهای عاطفی و خانوادگی، تقسیم ناعادلانه منابع و برخی موارد دیگر در حال افزایش است.

در جامعه ما سازمان‌های مردم‌نهاد، گروه‌های مردمی سازمان‌یافته و شناسنامه‌داری هستند که نقش تسهیل‌گر را میان مردم و مسئولین ایفا می‌کنند. سازمان‌های مردم‌نهاد به دلیل اینکه از جنس مردم هستند در دل اجتماعات مردمی شکل گرفته‌اند، به بهترین صورت می‌توانند نیازها، خواسته‌ها و مشکلات مردم را شناسایی کنند و با اتکا به نقش مطالبه‌گرانه‌ی خود موجبات رفع این موارد در حوزه‌های مختلف را فراهم آورند.

از آنجایی که توسعه هر جامعه‌ای متضمن یک سری مبانی، معیارها و عوامل است، به همین جهت، حضور فعالانه افراد در صحنه‌های گوناگون جامعه و به اصطلاح مشارکت سیاسی و اجتماعی آنان، از عوامل بسیار مهم و حیاتی در امر توسعه اجتماع به شمار می‌آید. در این راستا به‌ویژه مسئله مشارکت سیاسی و اجتماعی زنان نیز بسیار حائز اهمیت است.

بنابراین، زنان به‌عنوان بخش مهمی از پیکر اجتماع، حامل بار سنگین مسئولیت‌های خانوادگی و اجتماعی هستند و می‌توانند در صحنه‌های گوناگون حضور یابند. سازمان‌های مردم‌نهاد نیز می‌توانند در این زمینه کمک قابل توجهی را برای حضور زنان در جامعه ایفا نمایند.

### سازمان‌های مردم‌نهاد

رشد و توسعه پایدار در هر کشور یکی از ضروریات غیرقابل انکار در دنیای امروز است. جوامع بشری با ایجاد همبستگی عمومی می‌توانند مسیر ایجاد ثبات و امنیت را هموار سازند و به تبع این پویایی سازوکارهای نظام‌مندی را ایجاد نمایند. در دنیای مدرن امروز بزرگ‌ترین و مهم‌ترین نظامی که تعاملات کلان و سیاست‌گذاری‌های هر جامعه انسانی را بر عهده دارد حکومت و سیستم دولتی است.

در این نظام اهداف و آرمان‌های از پیش تعیین شده‌ای که منافع ملی، بین‌المللی جامعه را در برداشته باشد در برنامه‌ریزی‌های خرد و کلان مدنظر قرار می‌گیرد و مکانیسم‌های تولید و تسهیل روند دستیابی به وضعیت مطلوب طراحی می‌شود. در این میان همکاری و هماهنگی مجموعه‌های پژوهشی، برنامه‌ریزی و اجرایی که به صورت یک چرخه فعال می‌توانند روند مناسبی را در توسعه نظام‌های اجتماعی ایجاد کنند، نقش مهمی را ایفا می‌نماید. وجود تشکیلات منظم و منسجم در برقراری ارتباط سازمانی و حفظ تداوم فعالیت، نیاز به برهم‌کنش‌های متعدد اجتماعی دولت با مردم و بالعکس دارد تا بتواند با تعامل دوجانبه و شناسایی آرمان‌ها و نیازهای اجتماعی در شرایط بهینه‌سازی پایدار قرار گرفته که در نهایت به بستری برای رشد مادی و معنوی جامعه تبدیل شود.

لذا گروه‌بندی‌هایی که در سطح جامعه اتفاق می‌افتد این فرصت را برای افراد با هر نوع نگرش و منزلت اجتماعی ایجاد می‌نماید تا با انتخاب حوزه فعالیت خود متناسب

با استعدادها و گرایش‌های ذهنی خود محیطی کارآمد و تأثیرگذار را ایجاد نمایند تا بتوانند دایره نفوذ فردی‌اش را در یک فضای جمعی گسترش ببخشند.

از آنجایی که همه‌ی افراد جامعه نمی‌توانند در دستگاه‌های دولتی جذب شده و به ارائه خدمت به جامعه بپردازند. و این کار به‌طور عملی و منطقی میسر نیست، بنابراین در یک جامعه مردم‌سالار، اجتماعی جهت رفع نیازهای مردمی با ساختار سازمانی خاص شکل می‌گیرد. این تشکیلات در قالب یک سازمان مردم‌نهاد (NGO) پتانسیل خاصی را ایجاد می‌نماید که می‌تواند منشأ بسیاری از تحولات تأثیرگذار سیاسی، فرهنگی و اقتصادی باشد.

سازمان غیردولتی که معادل واژه (Organization governmental-Non) ترجمه شده است، به سازمان‌هایی اطلاق می‌شود که توسط مردم و برای رفع یک مشکل جمعی شکل می‌گیرند. واژه سازمان مردم‌نهاد (سمن) از سوی فرهنگستان زبان فارسی و پس از آغاز کار دولت نهم به جای واژه سازمان غیردولتی مورد استفاده قرار گرفت. در اولین کارگاه آموزشی اصول مبانی مدیریت سازمان‌های مردم‌نهاد که توسط خانه سازمان‌های غیردولتی استان کرمان در سال ۱۳۸۴ برگزار شد، سازمان مردم‌نهاد «یک مجموعه از افراد هم هدف و داوطلب باگرایش‌های غیرسیاسی، غیرانتفاعی و غیراقتصادی که برای تحقق یک هدف مشترک خیرخواهانه گرد هم جمع شده و طبق ضوابط و قوانین خاصی به انجام فعالیت‌های مشخص می‌پردازند» تعریف شد. (محسنی، جار اللهی، ۱۳۸۲: ۳۷)

### سیر شکل‌گیری و تحول سازمان‌های مردم‌نهاد زنان

در ایران زنان ایرانی از دیرباز از یک‌سو به دلیل محدودیت عرصه‌ی مشارکت در حوزه‌های دیگر و از دیگر سو به دلیل عدم حساسیت فرهنگی و اخلاقی به فعالیت در تشکل‌های داوطلبانه، جذب فعالیت‌های داوطلبانه شده‌اند. مشارکت در تشکل‌های داوطلبانه به دلایل فوق، مسیری امن برای زنان فعال به حساب می‌آمده است، زیرا مقاومت جامعه‌ی مردسالار در برابر آن حداقل بوده است. در ادامه به‌طور اجمال دوره‌های تکوین تشکل‌های داوطلبانه زنان بر اساس بستر تاریخی، ساختار سازمانی، کارکرد و رویکرد و نهایتاً ارزش‌های اجتماعی بررسی و تحلیل می‌شود. پیش از اسلام هسته‌ی مرکزی تشکل‌های داوطلبانه گروه‌های همیاری بوده است که در جوامع روستایی وجود داشته و هم‌اکنون هم اشکالی از آن در بعضی از روستاها دیده می‌شود. می‌توان گفت زنان از

تأثیرگذاران جدی در اعتصاب‌ها و کمک‌های مالی به مشروطه خواهان در دوران مشروطه بودند و برخی از آنان نیز بالباس مبدل، دوشادوش مردان برای انقلاب مشروطه جنگیدند و کشته شدند. انجمن‌های زنان نقش به‌سزایی در تأسیس مدارس متعدد دخترانه باشگاه زنان و باز شدن پای زنان به عرصه‌ی روزنامه‌نویسی و معلمی داشتند. گسترش سازمان‌های مردم‌نهاد زنان نیمه سنتی و مدرن با افزایش چشمگیر کمی و کیفی، در سطوح مختلف تحصیلی دختران و زنان جامعه همراه شد و همچنین بعد از پیروزی انقلاب اسلامی زنان جایگاه بهتری برای فعالیت در این عرصه پیدا نمودند.

همچنین نقش و تأثیرات چهارمین کنفرانس جهانی زن پکن (۱۹۹۵) را نمی‌توان در تاریخچه فعالیت سازمان‌های مردم‌نهاد زنان ایران نادیده انگاشت. زیرا این کنفرانس نقطه عطفی در گسترش فعالیت‌های سازمان‌های مردم‌نهاد زنان در سطح ملی و بین‌المللی بوده است. این تأثیرات همچنان بر روند فعالیت‌های تشکلی‌های مردم‌نهاد زنان ایران سایه گسترده است. دوران اصلاحات (۱۳۷۶-۱۳۸۴)، دوران رشد و گسترش ورود سازمان‌های مردم‌نهاد به جامعه مدنی است. پس از سال ۱۳۷۶ پدیده جهانی شدن، نقش و تأثیرپذیری دولت از مناسبات جهانی و تبادلات فرهنگی، علمی و فکری میان اقصی نقاط جهان و از سوی دیگر رشد و گسترش بی‌سابقه آموزش و سطوح مختلف آن در میان زنان جامعه و اشتیاق روزافزون زنان از عوامل تسریع و تسهیل‌کننده رشد و گسترش سازمان‌های مردم‌نهاد به‌ویژه سازمان‌های مردم‌نهاد زنان در ایران است. دوران موسوم به اصول‌گرا (۱۳۹۲-۱۳۸۴) دوران رشد و ورود سازمان‌های مردم‌نهاد اصول‌گرا به جامعه مدنی و ترکیبی از مشارکت توده‌وار و مدنی بود. در این دوره گرایش عمده دستگاه‌های دولتی عمدتاً به سمت وسوی حمایت از تشکلی‌های خیریه‌ای و حمایتی بود. وجود نگاه امنیتی و سیاسی به فعالیت سازمان‌های مردم‌نهاد در این دوره قوت گرفت و رشد و گسترش سازمان‌های مردم‌نهاد مدرن و تخصصی محدود و دچار رکود شد برخی از تشکلی‌ها نیز غیرفعال شدند. دوران موسوم به اعتدال (۱۳۹۲ تاکنون) به نظر می‌رسد دوران، رشد و گسترش ورود سازمان‌های مردم‌نهاد به جامعه مدنی است. سیاست‌های کلان دولت بیانگر جهت‌گیری‌های اساسی در پرداختن به بخش مردم‌نهاد و واگذاری کار مردم به مردم است. سیاست‌ها و ارزش‌های حاکم بر این دوره قانون‌مداری، اعتدال‌گرایی، بهره‌گیری از خرد جمعی است که بیانگر جهت‌گیری‌های اساسی دولت در پرداختن به بخش مردم‌نهاد و واگذاری کار مردم به مردم است. (مرکز امور مشارکت زنان، ۱۳۸۰: ۱۰۵)

## حقوق زنان

یکی از مؤلفه‌های انکارناپذیر جامعه مدنی احقاق حقوق برای همه شهروندان در جامعه است. حقوق زنان از جمله حقوق مطرح در این زمینه می‌باشد. امروزه از دیدگاه صاحب‌نظران توسعه مسلّم به نظر می‌رسد که گسترش مشارکت مردمی در فرآیند توسعه امری اجتناب‌ناپذیر است. به گفته مانوئل هانتینگتون، پایه مشارکت سیاسی توده‌ها در مفهومی از شهروندی نهفته است که طی آن همه شهروندان از حداقل حقوق برابر و مسئولیت‌های مشارکت در حکومت برخوردارند. از طرفی جامعه باید به خودباوری برسد و متشکل و منسجم گردد تا بتواند سهم خود را از توسعه ایفا کند. (اخوان کاظمی، ۱۳۷۷: ۴۳)

پس یکی از شرایط تحقق مشارکت همه‌جانبه، مشارکت زنان در عرصه‌های مختلف است. مشارکت سیاسی و اجتماعی زنان به‌عنوان یکی از شاخص‌های جامعه مدنی می‌تواند زمینه را برای گسترش و تحقق حقوق زنان فراهم آورد. جامعه مدنی مدافع حقوق یکسان برای کلیه شهروندان، عاری از تعصبات و تبعیضات جنسی، نژادی، مذهبی، طبقاتی و فیزیکی اتباع خود است.

زنان به‌عنوان نیمه دیگر جامعه می‌توانند روند پیشرفت را تندتر کنند. طرز برخورد دولت و حکومت و شیوه نگرش حکومتی به زن نیز در ارتقاء سطح اجتماعی و سیاسی زنان مؤثر است. نگاه از موضع ضعف به زنان باعث خانه‌نشینی آن‌ها می‌شود. جامعه مدنی در پی آن است که زن را در موقعیتی مناسب قرار دهد. از طرفی جامعه مدنی به معنای عملی و سخت‌افزاری آن شامل نهادها و تشکلهایی می‌شود که زن از طریق آن می‌تواند حضور خود را به اثبات برساند. در جمهوری اسلامی ایران دغدغه‌ی حقوق زنان یکی از مسائل همیشگی جامعه ایرانی بوده است. حضور زنان در جریان انقلاب زمینه را برای پیروزی سریع‌تر انقلاب ایران فراهم آورد. برای مشخص شدن وضعیت زنان در ایران پس از انقلاب، شاخص‌های مهمی باید مورد بحث قرار گیرد. در این راستا با بررسی وضعیت مشارکت سیاسی زنان، حضور زنان در رسانه‌های نوشتاری و دیداری و همچنین فعالیت زنان در سازمان‌ها و نهادهای مختلف دولتی و غیردولتی می‌تواند معیار حقوق زنان را در جامعه ایرانی مشخص و موردسنجش و ارزیابی قرار دهد. (عظیمی نژادان، ۱۳۸۴: ۳۲)

## انواع مطالبات زنان

به جهت همه ضرورت‌ها و قابلیت‌های برشمرده لازم است موقعیت زنان در استراتژی ملی رئیس‌جمهور منتخب مردم معلوم گردد تا توان و تکالیف، حقوق و حدود، به‌درستی شناخته و دنبال شود بدین منظور ما نیز از انباشت حرمان‌ها، مرارت‌ها، و توقعات انجام‌نشده زنان، مطالباتشان را دسته‌بندی نموده و ضمن اعتراف به اینکه انباشت مطالبات زنان یا نتیجه دورافتادگی از قوانین مترقی اسلام است و یا ناشی از اجرای نادرست قوانین درست، آرزو می‌کنیم که بعدازاین حرف‌های ابری شکل و متغیر در موضوع زنان پایان پذیرد، تا بعدازاین کمتر شاهد سرگردانی زنان در رسیدن به قله قاف آرزوها و تعارفات ناشدنی باشیم و ببینیم که با یک نگاه واقع‌گرایانه مسئولان دردآشنا در رفع موانع جدی‌ای که بر سر راه ترقی و تعالی زنان وجود دارد، سخت‌کوشی می‌کنند که البته این حقیقت را هم باید از نظر دور نداشت که زنان جویای تأمین حقوق در جامعه امروز، در وقت ضرورت ایثار حقوق فردی چگونه حقوق خود را در پای تکالیف عظیمی چون حفظ کیان اسلام و انقلاب همانند دوران دفاع مقدس فدا می‌کنند و نکته آخر، قبل از طرح فهرست مطالبات زنان، این است که این مطالبات، در راستای کسب توصیفی است که امام رحمه‌الله علیه از اسلام داشتند، ایشان در فرازی از سخنان خود فرمودند: اسلام دو کلمه است کلمه اول این است که «لا تظلمون» یعنی ظلم نکنید و کلمه دوم آن است که «لا تظلمون» یعنی مورد ظلم واقع نشوید و چه کسی است که نداند برای ظلم نکردن «اخلاق» می‌خواهیم و برای ظلم نشدن «قانون»، در این تعریف کوتاه و محکم و مستند، حضرت امام هم روح اخلاقی اسلام، برای ساختن انسان تبیین می‌شود و هم روح نظام‌مندی و قانون‌گرایی آن برای ساختن جامعه، چراکه اخلاق، فرد را تطهیر می‌کند و قانون جامعه را، البته باید در همین موضوع اعتراف کرد که ما در مسئله زنان از یک‌سو با کمبود قوانین متوازن و معین حقوق و حدود ایشان مواجهیم و از سوی دیگر با وفور عدم اجرا و یا اجرای ناقص قوانین، که اگر این بی‌اعتنایی‌ها و بی‌توجهی‌ها ادامه یابد معلوم نیست که چه هزینه‌های سنگینی را برای آن متحمل خواهیم شد و چه آسان و ناباورانه از «عرصه فرصت‌های نزدیک» به «ورطه تهدیدهای ناگهانی» خواهیم افتاد. که اذیت شدن زنان ضمن اینکه، آرامش نیمی از جامعه را بر هم می‌زند، و پرورش نیمه دیگر آن را نیز مختل خواهد نمود و چه زیبا و جامعه‌شناسانه امام علی بن ابیطالب (ع) فرموده است: و لا تهییجوا النساء باذی... «زنان را با اذیت‌ها دچار هیجان نکنید» که نه آنان آرام می‌یابند و نه جامعه. (مرکز امور مشارکت زنان، ۱۳۸۰: صص ۹۴-۹۱)

### مطالبات زنان در عرصه فرهنگی

تبیین توان و استعداد زنان و لزوم افزایش و به‌کارگیری آن بر اساس آموزه‌های دینی و مستندات سنت و سیره معصومین و بینش و روش امام و مقام معظم رهبری. تبیین دیدگاه‌ها اسلام در موضوع زن و تبدیل نظرگاه‌ها به سیاست‌ها و برنامه‌ها به‌منظور تأمین «حق مساوی بودن» در حقوق انسانی و «حق متفاوت بودن» در حقوق زن بودن.

تبیین حقوق و حدود ویژه زنان و روان‌سازی پذیرش و آسان‌سازی دسترسی به ملزومات مربوط به آن در بعد تکوینی نظیر قاعدگی، بارداری، زایمان، شیردهی و در بعد تکریمی نظیر حجاب و... .

تبیین نظرگاه‌های لیبرالیسم فمینیسم در موضوع هویت زن، نحوه حمایت از او و نتایج عمل و کارکرد این نگاه در جوامع مختلف. (رستمی، ۱۳۸۳: ش ۱۱۰)

### مطالبات زنان در عرصه اجتماعی

- بهره‌مندی از بهداشت، پوشاک، تغذیه، تفریح، مناسب و متناسب با حقوق و حدود زنان.

- دسترسی آسان و فراگیر و ارزان به اقلام موردنیاز جهت تأمین حجاب، بهداشت، تفریح سالم و... .

- رسیدگی امدادی به زنان آسیب‌دیده و در معرض آسیب‌های اجتماعی .

- ترسیم منحنی آگاهی‌ها و اطلاعات موردنیاز زنان جهت انجام وظایف و کسب حقوق. (ستوده، ۱۳۸۶: ۷۶)

### مطالبات زنان در عرصه سیاسی

تبیین سهم زنان در چینش مدیران سیاسی کشور.

تبیین جایگاه نخبگان و توده‌های زنان در مشارکتهای سیاسی کشور.

تبیین نقش نخبگان و توده‌های زنان در مشاغل سیاسی کشور.

تبیین استراتژی مشخص و متوازن بر اساس آموزه‌های دین به‌منظور بهبود وضعیت منحنی فرصت‌های مشارکت و مشاغل سیاسی زنان.

تبیین نقش زنان در تحقق انقلاب فرهنگی و صدور فرهنگ انقلاب.  
تبیین جایگاه و سهم سیاسی زنان در چینش مدیریت‌های عالی کشور.  
تبیین نقش زنان در مشاغل سیاسی در تاریخ اسلام.  
تبیین نقش زنان در مدیریت‌های کلان حکومت حضرت مهدی (عج) با توجه به نسبت قابل تأمل کمتر از یک به ۶ حضور زنان درامیران و سران حکومت ایشان. (کار، ۱۳۷۹: ۷۲-۷۱)

### مطالبات زنان در عرصه‌های اقتصادی

تعریف کار زنان و تعیین و حمایت از تأثیر آن در درآمد ملی.  
تبیین جایگاه اقتصادی زن از دیدگاه اسلام و مرز پایانی و حمایت‌های عملی نظام از آن.

تبیین دیدگاه نظام نسبت به ضرورت، میزان و حمایت دسترسی به مشاغل و فرصت‌های اشتغال‌زا.

تبیین مفهوم و پی‌گیری عملیاتی شایسته‌سالاری در مشاغل.  
حفظ و حمایت از طبیعت زن و دفاع عدالت‌مندان از جذب، به‌کارگیری، ارتقاء و بازنشستگی و فوت زنان در مسیر اشتغال.

تبیین ضرورت توانمندسازی اقتصادی زنان و شناسایی مصادیق آن و ارائه طریق.  
پیش‌بینی مراکز حمایت‌کننده از حقوق اقتصادی زنان در تظلمات و رسیدگی به شکایات ایشان (رحمانی، ش ۱۲۰، شهریور ۸۲)

### شناسایی نیازمندی‌ها، اعتباربخشی به مطالبات

مطالبه، احساس نیازی است که به خواسته تبدیل شده باشد. بر این اساس، تحلیل «احساس نیاز» در شناسایی مطالبه‌ها ضرورت دارد. در اینجا توضیح این نکته لازم است که احساس نیاز همواره از نیاز واقعی بر نمی‌خیزد، زیرا ممکن است افراد، بعضی اوقات اموری را که واقعاً بدان نیاز دارند احساس نکنند بنابراین نه همواره آنچه احساس می‌شود، نیاز واقعی است و نه همیشه نیازهای واقعی مورد التفات واقع می‌شود. اما زمانی وضعیت فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی، اموری را ارزشمند جلوه می‌دهند و این ارزش‌های جدید نیازهای جدیدی می‌آفرینند و ما را به سمت مطالباتی سوق می‌دهد که الزاماً از نیازی واقعی حکایت نمی‌کنند. برای مثال مصرف‌گرایی و مدگرایی به‌عنوان دو مؤلفه مرتبط به هم فرهنگی، مقتضی کسب درآمد بیشترند و لازمه درآمد بیشتر آن است که یا



نان‌آور خانواده دو شغل داشته باشد و یا با رفتارهای غیرقانونی مانند اختلاس و ارتشاء درآمد خود را افزایش دهد و یا زن و شوهر هر دوشاغل باشند. بنابراین نمی‌توان گفت اشتغال زنان در هر بستری، یک نیاز واقعی به شمار می‌رود.

در اینجا روشنگری فرهنگی، جهت‌دهی به امیال و غرایز از طریق تصحیح نظام تربیتی و اصلاح برخی ساختارها می‌تواند افراد را به خودآگاهی کافی درباره نیازهای واقعی‌شان برساند. همین امر در سطح کلان به پدیده‌ای منجر می‌شود که آن را مدیریت مطالبات می‌نامیم. وقتی مطالبات در چنین فضایی شکل بگیرند، اعتبار و مشروعیت کافی خواهند داشت، زیرا چنین مطالباتی نظام اسلامی را به تأمین خواسته‌هایی سوق می‌دهد که در مجموع سعادت فرد، خانواده و اجتماع را تأمین خواهد کرد. (سعیدی، ۱۳۸۲، ص ۳۸) نیازها، چه کاذب و چه واقعی، وقتی به مرحله احساس و ادراک خودآگاه فرد می‌رسند، منشأ آثار خواهند شد. اگر نیاز کاذبی، به دغدغه فردی بدل شود، می‌تواند در مسیر طبیعی زندگی فرد اخلاص ایجاد کند؛ آرامش خانوادگی، هویت جنسی و رضایت‌مندی از زندگی از جمله مواردی هستند که در چنین شرایطی لطمه می‌بینند. حال اگر نیازهای کاذب به دغدغه‌ای اجتماعی تبدیل شوند و رنگ مطالبه به خود بگیرند، در برنامه‌ریزی‌های کلان سیاسی، اقتصادی و اجتماعی تأثیر خواهند داشت و در ابعاد فرهنگی نیز به تغییر خرده‌فرهنگ‌ها و عرف‌های گوناگون منجر خواهند شد.

در مقابل اگر یک نیاز واقعی، شناسایی و احساس نشود، واقعیتی که به تعادل زندگی کمک می‌کند مورد غفلت قرار می‌گیرد. برای مثال اعتمادبه‌نفس و ارتقاء خودآگاهی، آگاهی از مهارت‌هایی که برای بهبود وضعیت زندگی لازم است، ازدواج و تشکیل خانواده نیازهایی هستند که باید انسان‌ها به‌موقع، بدان‌ها توجه کنند. بدیهی است مطالبه یک نیاز واقعی توسط گروهی از زنان، سرمایه معنوی مهمی به شمار می‌آید مطالبه این نیاز را تا مرحله اقدام متولیان پیش می‌برد. بنابراین باید راه‌هایی مطمئن برای احراز مطالبات واقعی زنان یافت. (پیران، ۱۳۸۰: ۳۷)

## عوامل مؤثر بر شکل‌گیری مطالبات زنان

۱- حوزه فرهنگ و اقتصاد

۲- حوزه سیاست

## مطالبات زنان، آثار و پیامدها

شناخت مسائل و مشکلات زنان و نیازهای واقعی شان، به انضمام درک صحیح و به موقع مسئولان از این امور، می تواند به هم گرایی ثمربخشی در رفع مشکلات منجر شود اما پیدایش دوگانگی در این عرصه، باعث ایجاد مشکلات سیاسی و اجتماعی خواهد شد. اگر خواسته های زنان متفاوت از اولویت های ارزشی نظام باشد، ایده ناکارآمدی نظام اسلامی شکل می گیرد و این احساس در زنان پدید می آید که حاکمیت درصدد برآوردن مطالبات آنها نیست. حال اگر در این میان جریان ها و تشکل های زنانه و حتی فمینیستی وجود داشته باشند که خود را همسو با مطالبات زنان نشان دهند، جامعه زنان ائتلافی ناخواسته در مقابل حاکمیت شکل خواهد داد. به عبارت دیگر جریان های مخالف نظام سیاسی از پتانسیل موجود در مطالبات زنان به نفع خود سود می برند. بنابراین لایه های اپوزیسیون ضمیم تر خواهد شد. (نوعی، ۱۳۹۰: ۲۶)

گاهی ناهم سویی به شکل متفاوتی بروز می کند؛ هرچند که زنان با مشکلات عینی و واقعی دست به گریبان اند و مطالباتی هرچند نهفته در این خصوص دارند؛ اما ممکن است نظام سیاسی کشور اولویت های زندگی زنان را امور دیگری بداند. یکی از نشانه های تعارض زمانی است که حاکمیت تحت تأثیر خواست مجامع بین الملل و حتی متناسب با گزارش ها، و بخشنامه های نهادهای بین المللی، اولویت های زندگی زنان دیگر نقاط جهان یا اولویت های تصمیم گیرندگان و مدیران عرصه بین الملل در الگوی غربی را در صدر مطالبات زنان ایرانی قرار دهد.

در چنین فرضی نظام سیاسی، نیازهای کاذب یا مطالبات دسته چندم را به دغدغه های اصلی زنان تبدیل می کند. آنگاه توده های میلیونی زنان که با مشکلات عینی دیگر دست به گریبان اند، از وضعیت موجود احساس ناخرسندی می کنند. در حالت دیگر نخبگان جامعه که در زندگی مردم عناصری تصمیم ساز و الگوساز بوده اند، فارغ از دغدغه های زندگی مردم، احساسات و خواست های خود را به همه زنان تسری می دهند. (سعیدی، ۱۳۸۲: ۳۸)

نکته پایانی در این بخش این است که متأسفانه مسئله زنان، مطالبات و اولویت های زندگی آنان، بیشتر برای مدیران زن و مدیران امور زنان دغدغه است و رجال سیاسی نسبت به این مسئله دغدغه کمتری دارند و حتی ممکن است احساس شود در حل مشکلات این قشر با صفت بندی زنانه و مردانه مواجه شده ایم. مسائل زنان به مسائل خانواده و مسئله

خانواده به همه مسائل اساسی کشور در ابعاد فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی ارتباط دارد و کم‌توجهی مسئولان نظام به مسائل زنان آسیبی جدی به شمار می‌آید. بنابراین لازم است مدیریت نظام اسلامی در هرم سیاسی کشور به مطالبات زنان به‌عنوان کنشی اجتماعی بیان‌دیشند که می‌تواند به مسائل فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و حتی امنیتی پیوند بخورد، قطعاً چنین کنش نیرومندی به راهبری و مدیریت نیازمند است. (همان، ۱۳۸۲: ۳۸)

### نگاهی به مطالبات واقعی زنان

مطالبه چه بر خواسته از نیاز واقعی باشد یا نیاز کاذب نیازمند توجه مسئولان کشور و مدیران فرهنگی است. به‌عنوان مثال اگر فرض شود که نظام آموزشی علی‌الاصول به‌منظور اشتغال طراحی شده است و به فرض این که نظام تحصیل تا سطوح عالی، برای دختران آسان شده است کشور باسبیل دختران تحصیل‌کرده‌ای مواجه می‌شود که جویای شغل هستند. بنابراین نظام نمی‌تواند نسبت به اشتغال آنان بی‌تفاوت باشد و باید برای اشتغال آنان چاره‌ای اندیشید چه اشتغال در زمره نیازهای واقعی باشد و یا در زمره مطالباتی باشد که برآمده از تأثیر ساختارهای فرهنگی اجتماعی و الگوهای سبک زندگی هستند. بنابراین همان‌گونه که برآوردن نیازهای واقعی، رسالت متولیان امور است. توجه به مطالبات دیگر و مواجه صحیح با آن دسته از مطالبات هم رسالتی دیگر است. (نوعی، ۱۳۹۰: ۲۶)

در اینجا می‌توان به فهرستی از مطالبات واقعی زنان اشاره کرد:

- ۱- حمایت‌های مالی از زنان بد سرپرست و فاقد سرپرست
- ۲- اصلاح نگرش‌ها نسبت به جایگاه خانوادگی و اجتماعی زن و اصلاح باورهای عامیانه و تحقیرآمیز
- ۳- ارتقاء وضعیت بهداشت زنان به‌ویژه در موقعیت‌های خاص (از جمله بارداری و زایمان) و نسبت به بیماری‌های خاص زنان (از جمله سرطان سینه)
- ۴- افزایش امنیت زنان در محیط کار و محیط اجتماعی به‌منظور کاهش آسیب‌پذیری و افزایش کارآمدی اجتماعی آنان
- ۵- کاهش زمینه‌های خشونت خانگی علیه زنان از طریق افزایش مهارت‌های زنان، اصلاح نگرش مردان و مهارت‌افزایی آنان

- ۶- حمایت از زنان سالمند؛ با توجه به بالاتر بودن سن امید به زندگی در زنان و افزایش احتمال تک زیستی در سنین کهنسالی و با توجه به شرایط عاطفی زنان
- ۷- تسهیل شرایط ازدواج با توجه به بالا رفتن سن ازدواج دختران و افزایش میزان مجرد قطعی در میان آنان این نکته که مردان در هر سنی که اراده ازدواج کنند از شانس ازدواج برخوردارند، اما دختران باید انتخاب شوند. به وضوح لزوم توجه خاص به دختران آماده ازدواج را نشان می دهد.
- ۸- آشنا کردن مردان با جایگاه و مسئولیت های پدری و همسری.
- در سالیان اخیر به دلایل مختلف نقش سازنده مردان در خانواده نادیده گرفته شده و یا کم رنگ جلوه نموده است و تضعیف این جایگاه، نه تنها نفعی برای زنان ندارد، بلکه موجب افزایش فشار بر آنان برای تأمین بخشی از هزینه های اقتصادی و مدیریتی خانواده شده است و تعارض نقش ها و فشار مضاعف بر زنان را به همراه داشته است، تثبیت جایگاه مدیریتی و حمایتی مردان به عنوان پدر و همسر می تواند حمایت از زنان را افزایش دهد و فشارها را از دوش آنان بردارد.
- ۹- حل معضلات قضایی و مشکلات مربوط به آئین های دادرسی زنان.
- وابستگی زنان، به خانواده احتمال حضور زنان در محیط دادگاه ها برای پیگیری دعاوی خود را کاهش می دهد، برخوردار نبودن زنان از درآمد مالی موجب پایین آمدن احتمال طرح برخی دعاوی حقوقی می شود و شرایط ویژه روابط زناشویی و خانوادگی احتمال طرح دعا علیه همسر یا ثمربخش بودن طرح دعاوی را کاهش می دهد، لذا حمایت های ویژه از زنان برای دستیابی به حقوقشان و یا حمایت های جانبی دیگر موجه می شود. (نوعی، ۱۳۹۰: ۲۷-۲۸)

### تلاش زنان در راستای بیان مطالبات خود

زنان در تمام این سال ها مطالبات خود را برای تغییر وضع موجود که حاکی از کم توجهی به نیازها، نادیده گرفتن استعدادها و پتانسیل ها با توجه به نقش های محوله به آن ها در خانواده و عرصه خصوصی است به مراتب ابراز داشته اند و البته موفقیت هایی نیز کسب کرده اند، که از آن جمله می توان به موارد ذیل اشاره کرد: (شادی طلب، ۱۳۸۱: ۲۷۸)

- تلاش برای ایجاد حساسیت اجتماعی نسبت به مسائل زنان و انجام اصلاحات قانونی

این موارد مربوط به نابرابری موقعیت زنان و نادیده گرفتن شایستگی و مهارت‌های آنان به شکل رسمی و غیررسمی است. حقوقی چون تعدیل حق مردان برای طلاق از طریق اعمال شیوه‌هایی همچون: محاسبه نرخ مهریه به‌روز و محاسبه اجرت‌المثل، همچنین دادن حق مشاوره به زنان حقوقدان در دادگاه‌ها، بحث درباره افزایش قانونی سن ازدواج، خروج زنان از کشور برای تحصیل بدون مجوز مردان، تغییر مفهوم عسر و حرج، تأمین اجتماعی زنان خانه‌دار و بحث حضانت از جمله مواردی است که مورد توجه حقوقدانان و فعالان زنان در سال‌های اخیر قرار گرفته است. البته باید توجه داشت که این بحث محدود به حوزه عمومی نیست و در حوزه خصوصی نیز تحولاتی در راستای کاهش مردسالاری و اعمال سلطه مردان رخ داده و موجب تغییر شرایط موجود در خانواده‌ها گشته است. ۱. (شادی طلب، ۱۳۸۱: ۲۷۹)

شرکت زنان در اجلاس‌ها و کنفرانس‌های بین‌المللی (پکن، ۱۹۹۵)

شرکت زنان در این جلسات چه به شکل رسمی از سوی نهادهای دولتی و چه از سوی نهادهای غیردولتی به آن‌ها اجازه داده تا با طرح مسائل اقتصادی، سیاسی و اجتماعی زنان ایران در سطح جهانی اهمیت خاصی در این خصوص ایجاد شود. علاوه بر انعکاس داخلی و خارجی این حضور، گزارشی ویژه و کتبی و نیز به قلم حضار چاپ شد و در مجموع زمینه‌ساز رقابتی برای حضور نمایندگان سازمان‌های غیردولتی و دولتی در مجامع بین‌المللی آتی گشت تا ضمن گفت‌وگو و تبادل تجارب شکاف جریان‌های داخلی و خارجی زنان تا اندازه‌ای آشکارا و بعضاً ترمیم شود. (مرکز امور مشارکت زنان، ۱۳۸۰: ۹۵)

## توانمندسازی اجتماعی زنان

۱ پژوهش‌های انجام‌شده در سال‌های اخیر نشان می‌دهد که دوران مردسالاری در ایران رو به سیری شدن نهاده است. در مقابل این سؤال که در خانواده شما معمولاً چه کسی تصمیمات اصلی را می‌گیرد؟ فقط ۳۵/۵ درصد پاسخ داده‌اند پدر با مقایسه این داده با یافته‌های پژوهشی سال‌های قبل که در ۷۲ درصد از موارد پاسخ‌گویان به مجوز بودن مرد در تصمیم‌گیری خانواده اشاره کرده‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که ساختار تقسیم قدرت در خانواده در حال دگرگونی است و از همه مهم‌تر این‌که جوان‌ترها و تحصیل‌کرده‌ها بیشتر به تصمیم‌گیری مشارکتی در خانواده اشاره کرده‌اند. بنابراین ارتقاء سطح آموزش باعث شده است که از قدرت انحصاری مردان کاسته شود. به طوری که مشارکت و تصمیم‌گیری‌های

از مهم‌ترین نیازهای اساسی در هر کشور مبحث ارتقا و پویایی فرهنگی جهت تکامل مناسبات اجتماعی است. تولید زیرساخت‌های فرهنگی در شرایط حاضر نیاز به کنش‌های اجتماعی خواهد داشت که بتواند برخاسته از بطن مردم و متناسب با مذهب، عرف و سنن دیرین مرسوم در آن کشور باشد. زنان مسلمان ایران به‌عنوان یکی از ارکان فرهنگ‌ساز نیز با توجه به اهمیت موضوع و درک واقعیت جهان امروز با تشکیل کانون‌هایی که بتوانند در این راستا گام بردارند نقش مهمی را در عرصه توسعه فرهنگی ایفاء می‌نمایند. به‌گونه‌ای که میزان قابل‌توجهی از سازمان‌های مردم‌نهاد زنان، با چنین هدفی ایجاد شده و فعالیت می‌کنند. (شادی طلب، ۱۳۸۴: ۲۷۰)

### توانمندسازی اقتصادی زنان

مبحث دیگری که در چارچوب فعالیت‌های سازمان‌های مردم‌نهاد زنان قرار می‌گیرد، توانمندسازی زنان است. مفهوم توانمندسازی از چند بُعد قابل بررسی است و می‌توان ۵ اولویت را برای آن در نظر گرفت: رفاه، دسترسی به منابع اطلاعاتی، افزایش سطح آگاهی سیاسی، اجتماعی و بهداشتی، مشارکت در ساختارهای مدیریتی و خودسازی به‌منظور رشد معنوی و روحی، در شرایط کنونی، معمولاً تعاریف متعددی برای توانمندسازی ارائه می‌شود. توانمندسازی فرآیندی است که افراد مهارت‌هایی را برای پیشرفت و غلبه بر مشکلات کسب می‌کنند که هر چه توانایی فرد بیشتر باشد تسلط وی بر خود و عوامل محیطی بیشتر شده و می‌تواند به سطحی از توسعه فردی دست یابد. (سعیدی، ۱۳۸۱: ۶۵)

### مشارکت گسترده زنان و راه‌اندازی و اداره سازمان‌های غیردولتی

حضور زنان در عرصه سازمان‌های غیردولتی و مشاغل غیررسمی و همکاری در این امور بسیار فعالانه بوده، چنانکه طبق آخرین آمارها تعداد سازمان‌های غیردولتی زنان تا پایان سال ۱۳۷۹ به ۲۴۸ سازمان رسیده است. تنها در سال ۱۳۸۳، ۴۸۰ سازمان غیردولتی زنان ثبت شده است که از این میزان ۱۳۲ مورد در زمینه فعالیت‌های خیریه، ۲۴۵ مورد در زمینه فعالیت‌های فرهنگی اجتماعی و ۱۱۲ مورد در زمینه فعالیت‌های تخصصی، صنفی مجوز گرفته‌اند. (آمار مرکز امور مشارکت زنان از وضعیت پیشرفت زنان ایران، ۱۳۸۴: ۲۰) پرواضح است که این آمار نشان می‌دهد که زنان می‌خواهند در برابر حوزه‌های رسمی اشتغال که برایشان میسر نیست، راهی باز کنند. (مطیع، ۱۳۸۱: ۳۵) وجود چنین سازمان‌هایی می‌تواند به نظام‌مند شدن تحولات در عرصه مسائل زنان یاری رساند. در

حقیقت زنان دریافته‌اند که بدون تشکیل و سازمان‌دهی قادر به دفاع از حقوق انسانی خود نیستند. (کولایی، ۱۳۸۳: ۸۴) ایجاد انجمن‌های صنفی زنان (روزنامه‌نگاران، معلمان، پرستاران، وکلا و غیره) نشان‌دهنده تلاش صنفی زنان در راه تحقق عدالت جنسیتی است. در این راستا، دستاوردهایی نیز کسب شده است، از جمله؛ فعالیت‌های سازمان‌های غیردولتی زنان زرتشتی و کلیمی و ارمنی و همکاری‌شان با زهرا شجاعی و شهلا حبیبی و نمایندگان زن مجلس و زنان حقوقدان، که باعث تصویب لایحه برابری دیه اقلیت‌ها و مسلمانان در هیئت دولت شد، قابل اهمیت است. دیگر سازمان‌های غیردولتی زنان نیز قدم‌های بسیار بلندی در جهت توانمندسازی زنان محروم و دموکراتیک کردن نهادهای درون ساختار قدرت و جامعه مدنی برداشته‌اند. برای مثال، چهره‌های برجسته‌ای از زنان در زمینه خودکشی و اعتیاد زنان و کودکان خیابانی، در کمک به زنان معلول، در مورد زنان محروم شهر و روستا، در کمک به استخدام و کسب درآمد زنان، در زمینه زنان و مبارزه با آلودگی‌های محیط‌زیست و کسب درآمد برای زنان سرپرست خانواده در منطق فقر نشین، در ایجاد فعالیت‌های درآمدزا و تشکیل تعاونی‌های زنان و در پیشبرد طرح‌های مختلف در مناطق روستایی فعالیت‌های چشمگیری داشته‌اند. (رستمی، ۱۳۸۳: صص ۴۲-۴۵)

### شرکت پرشور در انتخابات مجلس به‌عنوان نمایندگان زنان

در دوران اول مجلس شورای اسلامی تنها ۴ نماینده از مجموع ۹۰ نماینده زن بودند. این تعداد تا سه دوره ثابت باقی ماند. در دوره چهارم از ۸۶ داوطلب زن ۹ نفر به نمایندگی برگزیده شدند. در دوره پنجم تعداد داوطلبان زن به ۳۵۱ رسید که از میان آن‌ها ۱۴ نفر انتخاب شدند. در دوره ششم از میان ۵۰۴ داوطلب ۱۳ نماینده زن و دوره ششم و هفتم ۱۱ و ۱۲ نفر وارد مجلس شدند و در دوره نهم تعداد داوطلبان زن به ۲۴۹ نفر رسید که ۱۵ نفر وارد مجلس شدند و در دوره دهم داوطلبان زن بالغ بر ۱۰۰۰ داوطلب بود که ۱۷ نفر به مجلس شورای اسلامی راه یافتند. (آمار مرکز مشارکت زنان از وضعیت پیشرفت زنان ایران، ۱۳۸۴: ۲۰) بی‌شک رشد قابل توجه مشارکت زنان در انتخابات مجلس به‌عنوان داوطلب که از یک‌سو مبتنی بر تمایل زنان به مشارکت در عرصه عمومی و سیاست است و از سوی دیگر دلالت بر حس مسئولیت‌پذیری و توانمندی بالای زنان علی‌رغم همه محدودیت‌ها و فشارهای موجود دارد، نیز از اهمیت زیادی برخوردار است. در مجموع، به نظر می‌رسد پس

از گذشت فراز و نشیب بسیار با توجه به شرایط و منابع موجود، زنان طبقه کارگر و طبقه متوسط اعم از زنان شاغل یا دانشجو به این نتیجه رسیده‌اند که مسائل زنان و خانواده، زنان و آموزش، زنان و اشتغال، زنان و معضلات حقوقی و سیاسی مشکل همه زنان است و نه فقط قشر یا گروه خاصی از زنان و از این همسویی‌ها می‌توان به مواردی چون نیاز به اشتغال‌زایی منطبق با نیروی انسانی ماهر و متخصص زن، برنامه‌ریزی مدون و اختصاص بودجه برای رونق سازمان‌های غیردولتی، صنفی تخصصی و خیریه زنان، بازنگری‌های حقوقی و فرهنگ‌سازی هماهنگ با مسئولیت زنان در عرصه خصوصی و عمومی به‌طور کلی اشاره کرد. (مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۳)

### نتیجه‌گیری

حضور داوطلبانه و مشارکت مردمی در ایران از قدمت و سابقه قابل‌توجهی برخوردار است و حرکت‌های مردمی اگرچه در قالب سازمان‌های غیردولتی تعریف‌شده امروزی، بلکه در اشکال سنتی و توده‌ای همواره در عرصه‌های مختلف، نقش‌آفرینی کرده است، اما امروزه این مشارکت در قالب تعاریف سازمان‌های غیردولتی می‌تواند با جلب اعتماد مردم و فراخوان آنان به مشارکت، گام مؤثری را در رفع معضلات و مشکلات بردارد و به‌ویژه در میان زنان، شکل تکامل‌یافته هیئت‌های داوطلبانه با استعانت از مزایای ساختار تشکیلاتی به سازمان‌هایی تبدیل شود که در زمینه‌های مختلف با توجه به شرایط کشور فعالیت‌های مفیدی را انجام دهند. لذا با توجه به فعالیت‌هایی که تاکنون سازمان‌های غیردولتی، زمینه‌ساز انجام آن بوده‌اند می‌توان نقش‌آفرینی این سازمان‌ها را برای ارتقاء جایگاه زنان در جامعه ایران به شرح زیر عنوان کرد:

فراخوان و بسیج گروه‌های مختلف زنان که در فرآیند توسعه دخیل هستند به‌منظور مشارکت در زمینه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، فرهنگی.

تشویق دولت به حمایت از مشارکت مردمی و سازمان‌های غیردولتی زنان. ارتقاء نقش محوری زنان در برنامه‌های پژوهشی، آموزشی، ترویج و آموزش کشاورزی و مواد غذایی.

تلاش برای دسترسی زنان محروم مانند زنان معلول، مهاجر و پناهنده، یا زنان سرپرست خانوار به آموزش و ارتقاء سطح آگاهی‌ها و توانمندی.



تلاش برای ایجاد اشتغال زنان ارتقاء سطح آگاهی‌ها و توانایی‌های خوداتکایی و ارائه خدمات آموزشی، مالی و خدماتی به زنان پناهنده.  
ایجاد ارتباط میان زنان کشورهای مختلف و تبادل فرهنگی و تجربیات.

### کتاب

۱. سعیدی، محمدرضا (۱۳۸۲)، *درآمدی بر مشارکت مردمی و سازمان‌های غیردولتی*، نشر سمت، تهران.
۲. مرکز آمار ایران (۱۳۸۵)، *نتایج آمارگیری از سازمان‌های غیردولتی*، مرکز آمار ایران، دفتر انتشار و اطلاع‌رسانی، تهران.
۳. مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی (۱۳۸۳)، *تشکل‌ها و نهادهای غیردولتی مذهبی در ایران*، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، تهران.
۴. شادی طلب، ژاله (۱۳۸۱) *توسعه و چالش‌های زنان ایران*، تهران: نشر قطره.
۵. ستوده، هدایت‌اله (۱۳۸۶)، *آسیب‌شناسی اجتماعی*، نشر آوای نور، تهران.
۶. محسنی، منوچهر و عذرا جار اللهی، (۱۳۸۲)، *مشارکت اجتماعی در ایران - انتشارات آرون*
۷. عظیمی نژادان، شبنم، (۱۳۸۴)، *زنان معمار جامعه مردسالار*، انتشارات اختران، تهران.

### مجلات

۱. ژانت آفاری، (۱۳۸۲)، *جنبش زنان ایران غیرمتمرکز و گسترده*، مجله زنان: شماره ۹۸.
۲. آمار مرکز مشارکت زنان از وضعیت پیشرفت زنان ایران، *۸ سال کار برای زنان*، گفتگویی با زهرا شجاعی، مجله زنان: شماره ۱۲۱.
۳. پرویز پیران، *جنبش‌های اجتماعی شهری*، مجله آفتاب، شماره نهم، آبان.
۴. الهه رستمی، (۱۳۸۳) *دستاورد جنبش زنان ایران: برابری جنسیتی به نفع هر دو جنس*، مجله زنان: شماره ۶.
۵. الهه کولایی، (۱۳۸۳)، *عدالت یا برابری جنسیتی*، ریحانه: شماره ۸.
۶. *مشارکت زنان و دولت هفتم ۱۳۷۹-۱۳۷۶*، مرکز امور مشارکت زنان ریاست جمهوری.
۸. ناهید مطیع، (۱۳۸۱)، *زنان ایران حرکت تدریجی*، صلح‌آمیز و مدنی، مجله زنان: شماره ۹۰.
۹. *نگاهی به فمینیسم* (۱۳۷۷)، موسسه فرهنگی طه، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی.
۱۰. اخوان کاظمی، مسعود، (۱۳۷۷) *توسعه سیاسی و جامعه مدنی*، ص ۴۳، مجله اطلاعات سیاسی اقتصادی، شماره ۱۲۷-۱۲۸.

### منابع انگلیسی

1. www.roozonline.com
2. Betteridge, Anne H, To Veil or Not To Veil: a mate of protest or policy, Guity Nashat, op,cit
3. Tohidi, Nayer (1994) Gender & Islamic fundamentalism: Ffeminist politics in iran, Newyork: Bloomington 1994.

#### مقالات

۱. نوعی، غلامحسین، ساجو، لیلا، نقش سازمان‌های غیردولتی (سمن‌ها) در توسعه پایدار، اولین همایش بین‌المللی گردشگری و توسعه پایدار، انتشارات بوم سازه، پایگاه سیویلیکا، ۱.
۲. سازمان‌های غیردولتی، ما و نظام سرمایه‌داری، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، مدیریت پژوهش، ۱۳۸۳.
۳. پرستش، رضا، بررسی تشکلهای داوطلبانه در اسلام و ایران، ۱۳۸۴.
۴. سعیدی، علی‌اصغر، سازمان ملی جوانان، ۱۳۸۴.
۵. روزنامه رسمی جمهوری اسلامی ایران، جلد دوم، صص ۱۲۱۶ - ۱۲۱۸، ۱۳۸۱.
۶. یادداشت تحلیلی، آشنایی با سازمان‌های غیردولتی، سازمان ملی جوانان، تهران، ۱۳۸۳.
۷. گزارش تحلیلی، بررسی وضعیت تشکلهای غیردولتی جوانان، سازمان ملی جوانان، تهران: اهل‌قلم، ۱۳۸۲.
۸. راودراد، اعظم، (۱۳۸۳) سینمای سیاسی ایران و زنان کارگردان مجموعه مقالات همایش مشارکت سیاسی زنان در کشورهای اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی

#### پایان‌نامه و جزوات

۱. سعیدی، محمدرضا (۱۳۸۱). موانع رشد و گسترش سازمان‌های غیردولتی در ایران. رساله دکتری دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس.