

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم
دانشکده علوم انسانی
فصلنامه مطالعات فقهی و فلسفی
سال دوم / پیش شماره ۵ / بهار ۱۳۹۰ / بها ۲۵۰۰ تومان
صاحب امتیاز: دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم
مدیر مسئول: دکتر محمدحسین ایراندوست
سر دبیر: دکتر محمد محمدرضایی دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تهران
شماره مجوز وزارت ارشاد: ۹۰/۲۴۷۱۵

هیأت تحریریه:

دکتر محمد محمد محمدرضایی: استادیار گروه فلسفه دانشگاه تهران
دکتر عین الله خادمی: دانشیار گروه فلسفه دانشگاه شهید رجائی
دکتر مهدی گرجیان: دانشیار گروه فلسفه دانشگاه باقر العلوم
دکتر محمدحسین ایراندوست: استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم
دکتر احمد مرادخانی: استادیار گروه فقه و مبانی حقوق دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم
دکتر سید محمد مهدی احمدی: استادیار گروه فقه و مبانی حقوق دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم
دکتر یعقوب علی برجی: استادیار گروه فقه جامعه المصطفی العالمیه
دکتر محمدجواد رودگر: استادیار گروه فقه و مبانی حقوق دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

جانشین سردبیر و مدیر اجرایی: دکتر احمد مرادخانی

ترجمه انگلیسی چکیده مقالات: علی ابراهیمی (عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم)

صفحه آرایی: معصومه نوروزی

ویراستار: محمد ادیب بهروز

ناشر: دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

مدیر اداری: محمد رضا بصیری

طراحی جلد: جعفر اسدی

چاپ و لیتوگرافی: چاپ نهضت قم

نشانی فصلنامه: قم، پردیسان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

تلفکس: ۰۲۵-۳۲۸۰۰۲۸۴ ایمیل: m.f.falsafi@qom-iau.ac.ir

فهرست مقالات

- (۹-۲۴) ارتباط نظریه امکان فقری در حکمت متعالیه با معنای زندگی در فلسفه جدید (محمدحسین ایراندوست)
- (۲۵-۴۴) قاعده احسان (سیدمحمد مهدی احمدی - حسن کلائی)
- (۴۵-۵۸) بررسی تطبیقی نور و وجود در مکتب اشراق و مشاء (حسین معصوم - مجتبی جلیلی مقدم)
- (۵۹-۷۸) نقش فقهی - حقوقی مدت و مهریه در ازدواج موقت (حمید کاویانی فرد)
- (۷۹-۱۰۰) مصارف خمس از دیدگاه فقهای امامیه و اهل سنت (عصمت السادات طباطبایی لطفی - فاطمه پرتو)
- (۱۰۱-۱۱۴) بررسی مبانی فقهی، حقوقی معنوی زندانیان در فقه امامیه (احمد مرادخانی - پروانه قنواتی)
- (۱۱۵-۱۲۰) چکیده انگلیسی

راهنمای نگارش و تنظیم مقاله

نشریه مطالعات فقهی و فلسفی به نشر اندیشه‌ها و تحقیقات فقهی و فلسفی می‌پردازد. رعایت نکات زیر، دست‌اندرکاران این مجله را در ارائه و انتشار هرچه دقیق‌تر و علمی‌تر مقالات یاری می‌کند:

۱- تنها مقالات و پژوهش‌های فقهی و فلسفه‌ای که بر اساس شیوه‌نامه مجله تنظیم شده است جهت ارزیابی برای داوری ارسال می‌شود. در صورت منطبق نبودن با شیوه‌نامه یا رد مقاله توسط داوران مقالات عودت داده نمی‌شود.

۲- مقاله‌ها باید نتیجه‌ی تحقیقات نویسنده یا نویسندگان بوده و متن کامل آن قبلاً در هیچ مجله یا نشریه‌ای منتشر نشده باشد و یا برای چاپ به سایر مجلات ارایه نگردیده باشد.

۳- هر مقاله باید در صفحه‌ی نخست به بیان مشخصات مقاله، شامل نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، مرتبه‌ی علمی، نام دانشگاه یا مرکز علمی نویسنده، نشانی دقیق پستی به هر دو زبان فارسی و انگلیسی، شماره‌ی تلفن و نشانی الکترونیکی بپردازد.

۴- در مقالاتی که دارای چند مؤلف می‌باشد، ترتیب اسامی و حقوق مؤلفین بر عهده‌ی ارسال‌کننده مقاله خواهد بود و مسؤلیت مقاله از نظر علمی بر عهده‌ی نویسنده یا نویسندگان می‌باشد.

۵- هر مقاله باید شامل: عنوان، چکیده فارسی، کلیدواژه، چکیده انگلیسی و کلیدواژه انگلیسی درست برابر فارسی آن، مقدمه، مواد و روش‌ها، بحث و نتیجه‌گیری باشد.

۶- مقاله‌ها به ترتیب مشتمل بر عنوان، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، روش‌ها، متن اصلی، نتیجه‌گیری و فهرست کامل منابع خواهد بود.

الف) چکیده باید بازگوکننده‌ی محتوای مقاله با تأکید بر روش‌ها، در یک پاراگراف و حداکثر در ۱۵ سطر (حدود ۲۵۰ واژه) باشد و چکیده‌ی انگلیسی باید ترجمه‌ی کامل و دقیق فارسی آن باشد.

ب) کلیدواژه‌ها در ۳ تا ۵ واژه بعد از چکیده‌ی فارسی و انگلیسی آن آورده شود.

ج) چکیده‌ی انگلیسی، عنوان، نام نویسندگان، واژه‌های کلیدی با فونت Times New Roman، و متن و منابع با قلم Bzar و سایز ۱۴ در محیط Word2003 با فاصله‌ی خطوط Double حداکثر ۲۰ و حداقل ۱۲ صفحه (۳۵۰ کلمه‌ای) با رعایت اصول حروفچینی (به صورت استاندارد) در ۳ نسخه تایپ شده به همراه سی‌دی مقاله ارسال گردد. بنابراین از ارسال مقاله به صورت فایل

PDF خودداری فرمایید.

د) مقدمه باید شامل توضیحات اولیه، تاریخچه، تحقیقات گذشتگان و در نهایت به اهداف تحقیق ختم گردد.

ه) روش‌ها، شامل روش‌های انجام تحقیقات، تجزیه و تحلیل‌ها و نرم‌افزارها می‌باشد.

۷- جدول‌ها، شکل‌ها و نمودارها به تعداد محدود با شماره عنوان و توضیحات، هر کدام بر روی یک صفحه جداگانه آورده شود.

۸- در صورت ضرورت، تشکر و قدردانی از مؤسسات و افراد، زیر عنوان «سپاس‌گزاری» قبل از منابع آورده شود.

۹- مقالات مترجم، با نسخه‌ای از متن و معرفی اجمالی نویسنده آن همراه باشد.

۱۰- معادل لاتین اسامی، و اصطلاحات مهجور، بلافاصله پس از آن‌ها باید داخل هلالین درج شود.

۱۱- منابع مورد استفاده در مقاله به این شکل نوشته شود: نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار و شماره جلد (در صورتی که اثر دارای بیش از یک جلد باشد) و شماره صفحه (مظفر، ۱۳۵۷: ۲، ۱۹۴) در صورت تکرار منبع، به نام خانوادگی و کلمه «همان» و ذکر شماره جلد و صفحه اکتفا شود (مظفر، همان: ۱، ۱۹) و در صورت تعدد آثار منتشره در سال واحد از یک مؤلف، جهت نمایاندن ترتیب انتشار از حروف الف، ب، ج، و... استفاده شود و فهرست منابع با رعایت ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسندگان به شکل ذیل در آخر مقاله درج گردد.

أ. برای کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده، تاریخ انتشار، نام کتاب، شماره جلد، نام مترجم، شهر محل انتشار، نام ناشر، نوبت چاپ،...

ب. برای مقاله: نام خانوادگی و نام نویسنده، سال انتشار، عنوان مقاله، عنوان مجموعه (مجله) و شماره مجله، شماره صفحه.

۱۲- مقالات و مطالب منتشره در این نشریه لزوماً بیان‌کننده دیدگاه‌های ما نیست.

۱۳- فصلنامه در تلخیص و ویرایش مقالات و مطالب آزاد است.

۱۴- اصل مقالات ارسالی بازگردانده نمی‌شود.

۱۵- نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است.

ارتباط نظریه امکان فقری در حکمت متعالیه با معنای زندگی در فلسفه جدید

محمدحسین ایران‌دوست^۱

تاریخ دریافت: ۹۳/۶/۱۰

تاریخ پذیرش: ۹۳/۷/۲۰

چکیده

«امکان فقری» از اوصاف وجود و از تولیدات علمی «حکمت متعالیه» است. و به معنای فقر و حاجت و وابستگی ذاتی است یعنی موجودات ممکن با تمام هویتشان مرتبط بغير و متعلق بغير هستند. قبل از صدرالمتألهین، اگرچه ابن سینا به معنایی از امکان فقری پی برده و صدرالمتألهین نیز به آن اشاره کرده است. ولی تبیین درست آن فقط با مبانی صدرالمتألهین امکان پذیر است. در حکمت متعالیه، «امکان فقری» یک موضعگیری توحیدی در عالم هستی است. این موضعگیری به «کشف معنای زندگی» هم منتهی می‌شود. پرسش از «معنای زندگی» یک سوال فلسفی است، که با سؤالاتی مثل، «منشأ زندگی» و «هدف زندگی» و «اهمیت زندگی» و «ارزش زندگی» و «دلیل زندگی» چیست؟ در طیف گسترده‌ای از سؤالات فلسفی قرار می‌گیرد که پاسخ‌های آن محصول تئوری‌های علمی، فلسفی و کلامی است. و اگرچه در حوزه‌های مختلف مثل فلسفه دین، فلسفه اخلاق، روانشناسی هم به این سؤال پرداخته‌اند. اما اثبات این ادعا که معنای زندگی اصیل و موجود و محقق است یا اعتباری؟ و نیز اعتقاد به اینکه معنای زندگی محقق است، و خداوند آن را خلق کرده و انسان می‌تواند آن را کشف کند و یا اعتقاد به اینکه زندگی فاقد معناست و باید آن را خلق و ایجاد کرد. همه بر عهده فیلسوفان است. و آنها در زمره پاسخگوی اصلی به این سؤال بزرگ‌اند. این مقاله درصدد است تا با طرح «امکان فقری» به این سؤالات پاسخ دهد.

واژگان کلیدی: معنای زندگی، امکان فقری، ملاصدرا، حکمت متعالیه

مقدمه

فیلسوفان پرسش «معنای زندگی چیست؟» را با پاسخ‌های مثبت و منفی خود، اسرارآمیز کرده‌اند. و از کرانه‌های مختلف آن را بررسی کرده‌اند. معنای زندگی «meaning of life» از مهمترین موضوعات فلسفی، در دوران جدید و در جوامع صنعتی است. پرسشهای اصلی که ذیل عنوان مذکور جای می‌گیرند، عبارتند از: آیا زندگی هدف دارد یا نه؟ آیا زندگی ارزشمند است یا نه؟ و آیا مردم مستقل از شرایط و علایق خاص خود، دلیلی برای زندگی دارند یا نه؟ (سوزان ولف، ص ۳۰)

چون پرسش از موجودیت و معدومیت اشیاء، نخستین پرسش فلسفی است و پاسخ اصیل بودن اشیاء و یا موهوم و اعتباری بودن آنها برعهده فیلسوفان است، لذا از همین زاویه سؤال مذکور مورد بحث قرار گرفته است. فیلسوفان موحد، «نظریه خدا-محور» را ارائه دادند که طبق آن، ربط و نسبت خاص با خداوند شرط لازم و کافی برای اینست که زندگی شخص معنادار باشد. در این گروه، برخی «معنای زندگی» را امری تکوینی و عینی و مستقل از ذهنیت افراد دانسته و برخی دیگر، معتقدند که «معنای زندگی» با «هدف زندگی» متفاوت است. وقتی بحث از هدف زندگی است، نگرش ما غایت شناختی است. و بحث غایت‌مندی نظام آفرینش، امری عینی و مستقل از ذهنیت فرد نسبت به زندگی است، در حالی که معناداری زندگی، امری روانی است و وابستگی تمام به نگرش انسان به زندگی دارد و برای آن که زندگی فرد معنادار شود، وی باید معنای زندگی را درک نماید، با این حال این دو مسأله با یکدیگر ارتباط دارند و تفسیر درست هستی و انسان، زندگی را معنادار می‌کند. (محمد لگنهاوسن، ص ۷-۸)

البته بیشتر فیلسوفان غیرموحد، مناط معناداری زندگی را «طبیعت گرایی» دانسته و معتقدند که زندگی حتی بدون خدا یا روح می‌تواند معنادار باشد و گونه‌های خاصی از زندگی در عالمی صرفاً مادی می‌تواند برای معناداری کافی باشد.

اگرچه مباحث «معنای زندگی» جدید است و فیلسوفانی مانند ملاصدرا بصورت مستقل به آن نپرداخته‌اند. اما مطابق مبانی و آرای ملاصدرا چنین استنباط می‌شود که، معنای زندگی قراردادی نیست. بلکه چیزی است که تکویناً از قبل وجود داشته و به زندگی ما تعلق گرفته است. معنای زندگی امری عینی و تکوینی است و انسان موظف به کشف آن است.

نظریه امکان فقری از نوآوری‌های صدرالمتالهین است که می‌تواند برای کشف معنای

زندگی، به انسان امروزی مدد رساند. در این مقاله ابتدا پیدایی امکان فقری در حکمت متعالیه بررسی شده و سپس آثار و نتایج آن مورد بررسی قرار گرفته و آنگاه ارتباط این نظریه، با معنای زندگی مورد بحث قرار گرفته است.

پیدایی امکان فقری در حکمت متعالیه

از عبارات سید محمد باقر صدر در کتاب «فلسفتنا» چنین برمی آید که در بحث مناط نیاز ممکن به علت، تاکنون چهار نظریه مطرح شده است. وی در این کتاب، گفتار مستقلی با عنوان «مبدأ العلیه» مطرح نموده و در فصلی تحت عنوان «لماذا تحتاج الاشياء الى العله» مسئله مناط احتیاج ممکنات به علت را بیان کرده است (صدر، ۱۴۳۰، صص ۳۷۷-۳۴۷). ایشان این نظریات را به ترتیب (نظریه وجود، حدوث، امکان ذاتی و نظریه امکان وجودی) نام گذاری کرده است (همان، صص ۳۶۸-۳۶۲). اما شهید مطهری این چهار نظریه را به ترتیب، نظریه حسی، نظریه حدوثی، نظریه ماهوی و نظریه فقر وجودی نام گذاری کرده است. (مطهری، ج ۶: ص ۶۵۵)

طرفداران نظریه نخست، مناط نیاز به علت را «وجود» دانسته و مطابق آن، هر موجودی، از آن جهت که هست، نیازمند علت است. شهید صدر این نظریه را به برخی فیلسوفان مارکسیست نسبت می دهد. (صدر، ۱۴۳۰، ص ۳۶۳) و سخنی از تقی آرانی را شاهد می آورد (آرانی، جبر و اختیار، مجله دنیا، ص ۵) در این نظریه، هیچ موجودی بی نیاز از علت نیست. در نتیجه راهی برای قبول ذات الهی، به مثابه موجودی که از علت بی نیاز است، باز نخواهد شد. قانون «کل موجود معلول» اعتقاد اینان است و «علیت» ناموس عام برای همه اقسام وجود است. و فرض «وجودی علت» با این ناموس عام و قانون مذکور متناقض است. این فرض که باور الهیون است، مستلزم اعتقاد به صدفه خواهد بود. و صدفه باطل است. پس فرض مزعوم الهیون، باطل است (همان)

این نظریه، بر تجربه اعتماد دارد و برای اثبات اعای خود، راهی جز توسل به تجربه ارائه نداده است. و بدیهی است که تجربه، در اثبات این قضیه و امثال آن، منطقاً نارسا و عقیم است... (همان: صص ۳۶۴-۳۶۲)

اما قائلین به نظریه حدوث، ملاک حاجت اشیا به علت را در حدوث آنها جست و جو می کند. این نظریه، منسوب به متکلمان است و از شواهد و قرائنی که به برخی از آنها اشاره خواهد شد، به دست می آید که مقصود آنان از حدوث، حدوث زمانی بوده است. (همان: ص ۳۶۴) و برخی تاکید دارند که فقط حدوث مناط احتیاج به علت است و لا غیر (شیخ طوسی، ۱۴۰۶، ص ۵۲)

دلیل متکلمین این است که شأن علت، چیزی جز ایجاد معلول نیست. پس اگر معلول مفروض ما حادث نباشد، «قدیم» خواهد بود، بدین معنا که همواره وجود داشته است. و اگر قرار باشد، یک علت معین، چنین موجودی را که همواره بوده است، ایجاد کند تحصیل حاصل پیش خواهد آمد که به ضرورت عقلی، محال است. (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ج ۲: ص ۳۹۰)

حکما در پاسخ گفته‌اند: ما هم به تقدم علت بر معلول معتقدیم. اما علت بر معلول خود تقدم ذاتی و رتبی دارد نه تقدم زمانی. تقدم مورد نظر شما تقدم زمانی است. علاوه بر این، اگر تحصیل حاصل به نفس همان تحصیل باشد، نه تنها محال نیست، که امری لازم و ضروری و بدیهی است. حکما در مقابل نظریه متکلمین، نظریه امکان ذاتی را مطرح کرده و نیازمندی به علت را ناشی از امکان ذاتی (یا ماهوی) دانسته‌اند (ابو اسحاق نوبخت، ۱۴۱۳ ق، ص ۳۷) و هر ممکنی، را از آن جهت که در ذات خویش نسبت به وجود و عدم لا اقتضا است، محتاج علت می‌دانند. تا پیش از ملاصدرا بسیاری از فیلسوفان بر این اعتقاد بودند که سبب نیازمندی به علت، امکان ماهوی اشیاء است. یعنی، هر شیء ممکن (اعم از آن که حادث زمانی یا قدیم زمانی باشد) از آن جهت که ممکن است، در وجود و حتی عدم خود، به علت محتاج است.

نظریه چهارم، یعنی نظریه امکان فقری، محصول ابتکارات و اندیشه‌ی صدرالمتألهین شیرازی است. بر اساس این نظریه، مناط احتیاج ممکنات به علت، در فقر وجودی آن‌ها نهفته است و معلولیت آن‌ها ناشی از تعلقی بودن وجودشان به غیر است. (صدر، همان: صص ۳۶۸-۳۶۵)

شهید صدر، پس از بیان چهار نظریه مذکور، رأی چهارم را برمی‌گزیند (صدر، همان: ص ۳۶۸). این نظریه از جمله آرای خاص صدرالمتألهین محسوب می‌شود و در بخشهایی از کتاب اسفار، مطرح شده است. وی پس از اشاره به دو نظریه حدوث و امکان ماهوی می‌گوید: الحق ان منشأ الحاجة الى السبب لا هذا و لا ذاك بل منشأها كون وجود الشيء تعلقياً متقوماً بغیره مرتبطاً اليه (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ج ۳: ص ۲۵۳)

این نظریه از همه اشکالات وارد بر نظریه‌های متکلمین و فلاسفه متقدم، منزه است. و با مسلک اصالت وجود مناسبت تام دارد. در این نظریه، موجود امکانی از حیث وجود آن (نه ماهیت آن) مطرح است. که طبق مسلک اصالت وجود، در خارج اصالت دارد و منشأ تحقق آثار است. پس نحوه وجود ممکنات، وجودی تعلقی و نیازمند غیر است و همین فقر وجودی است که سبب نیازمندی ممکن به علت می‌گردد.

پس به باور ملاصدرا «امکان فقری» از اوصاف وجود است که از آن به «امکان وجودی» هم تعبیر می‌کند و در این مورد مانند دیگر ابتکارات خود می‌گوید:

«و هذا مما يحتاج تصورهما الى ذهن لطيف ذكي في غاية الذكاء والدقة واللطافة ولهذا قيل ان هذا طور وراء طور العقل لأن ادراكها يحتاج الى فطرة مستأنفة و قريحة ثانية.» (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۸۷).

ملاصدرا معتقد است که امکان در ماهیت بمعنی لاقتضاء بودن نسبت به وجود و عدم است. اما امکان در مورد وجود نمی‌تواند بمعنی لاقتضاء نسبت بوجود باشد زیرا هر چیزی برای خود ضروری است. بنابراین امکان در مورد وجود بمعنای فقر و حاجت و وابستگی ذاتی است به این معنا که وجودات امکانی با تمام هویتشان مرتبط بغير و متعلق بغير هستند در حالیکه ماهیات چنین نیستند. زیرا هر چند برای ماهیات خارج از ظرف وجود، ثبوتی نیست؛ اما عقل می‌تواند آنها را بطور مستقل از غیر تصور کند و در چنین حالتی حکم به حاجت و نیاز بر آنها نمی‌شود؛ زیرا ماهیت بحسب ذاتش، جز ماهیت چیزی نیست. اما وجودات امکانی را با فرض انفصال از قیوم جاعل نمی‌توان مورد اشاره عقلی قرار داد و حکم به ثبوت خودشان برای خودشان نمود؛ چون هویتی غیر از ربط و تعلق بواجب ندارند تا مورد اشاره قرار گیرند. (همان، ص ۸۷ و ۴۱۲).

ابن سینا، قبل از صدرالمتألهین به معنایی شبیه امکان فقری رسیده است (ملاصدرا، الحاشیه علی الالهیات، ۱۳۰۳ ق، ص ۱۷۷ و ۱۷۸ و ۱۷۹). ملاصدرا هم به آن اشاره کرده است. آنجا که به سخن شیخ الرئیس در تعلیقات اشاره نموده که وی «فقر و تعلق به غیر» را مقوم ممکنات و استغناء از غیر را مقوم وجود واجب دانسته است. عین گزارش ملاصدرا چنین است:

«قال فی التعلیقات الوجود المستفاد من الغیر كونه متعلقا بالغير هو مقوم له كما أن الاستغناء عن الغیر مقوم لواجب الوجود بذاته و المقوم للشیء لا يجوز أن يفارقه إذ هو ذاتی له» (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۶).

اما تبیین و اثبات امکان فقری، با آراء و مبانی صدرالمتألهین امکان پذیر است. در واقع، فهمی که با مسلک وحدت وجود می‌توان از امکان وجودی و فقری داشت از طریق مسلک تباین وجودات (ابن سینا)، هرگز قابل حصول نخواهد بود. علاوه بر این در حکمت متعالیه امکان فقری به عالیترین مرتبه خود صعود می‌کند و با توحید عرفانی هم‌نوا می‌شود. یعنی مرتبه ای که سخن از وجود فقیر و وجود غنی نیست. بلکه وجود یک حقیقت و یک واحد شخصی

است که عین غنا و کمال و اطلاق است و هرچه جز اوست اشعه و ظهورات و تعینات همان حقیقت است و موجودات امکانی، اعتبارات و شؤونات و اشعه و ظلال نور قیومی واجب هستند و استقلالی برای آنها نیست. (همان، ج ۱، ص ۴۷ و ج ۲، ص ۲۹۲)

جایگاه امکان فقری در قرآن

ملاصدرا با نگاشتن رساله‌ای مستقل درباره «حدوث عالم» و تبیین آن برپایه مبانی ویژه خویش، در خصوص امکان فقری و جایگاه ممتاز آن قرآن کریم می‌گوید:

«معنی الامکان فی الوجودات الخاصه الفائضه عن الحق يرجع الی نقصانها و فقرها الذاتی» (ملاصدرا، رساله فی الحدوث، ۱۳۷۸) پس معنای امکان فقری در موجوداتی که از خداوند صادر می‌شوند ریشه در نقصان و فقر آنها دارد. و آنها را تعلیقه الذوات می‌نامد و با اشاره به بخشی از آیه ۳۸ سوره محمد(ص) یعنی «فَمِنْكُمْ مَنْ يَخْلُ وَمَنْ يَخْلُ فَإِنَّمَا يَخِلُّ عَن نَفْسِهِ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ» می‌گوید:

«و کونها تعلیقه الذوات حیث لا یتصور حصولها منحازا عن جاعلها القیوم فلا ذات لها فی انفسها الا مرتبطه الی الحق الاول فاقره الیه كما قال تعالی: واللّه الغنی و انتم الفقراء» (همان)

تحقق این موجودات مستقل از جاعل و خالق آنها مقدور نیست، پس آنها «تعلیقه الذوات» هستند. یعنی ذات مستقلی برای خود ندارند. بلکه عین ربط و فقرند. چنانکه در قرآن هم به آن اشاره شده است. تعبیر مرحوم مصطفی خمینی، چنین است: موجودات همه مفتقرات الذوات از ازل تا ابد، هستند (خمینی، سید مصطفی، ۱۴۱۸ ج ۱، ص: ۳۹۵)

ملاصدرا آیه ۳۸ سوره محمد را ذکر کرد این مضمون در آیه ۱۵ سوره فاطر هم آمده است (یا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ)

صدرالمتألهین در اسفار هم به این جایگاه قرآنی اشاره کرده و می‌گوید فقر موجودات در همه جهات است هم در ذات که عین ربط و تعلقند و هم در صفات و هم در افعال و رفتارشان:

«...قوله تعالی وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ فهو الغنی من کل جهة عما سواه و ما سواه

مفتقر الیه من کل جهة بحسب ذاتها و صفاتها و أفعالها» (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۳۵۵)

واژه «الْفُقَرَاءُ» مرفوعاً فقط دو بار در قرآن بکار رفته که هر دو (سوره محمد و فاطر) با معنای امکان فقری قابل تطبیق است. و یک بار منصوباً بکار رفته که به معنای عرفی فقیران و

تهیدستان است (بقره، ۲۷۷)

عموم مردم از «فقر» و «غنی» معنای مادی و دنیوی را می‌فهمند. و لذا از فقر ترس داشته و از آن فرار می‌کنند. غافل از آنکه «فقر» حقیقت نفس وجود آنهاست. «فقر» جوهر وجود آنهاست. و علم به حقیقت فقر از کمالات ادراک و غایت معرفت و آگاهی است. (مصطفوی حسن، ۱۳۶۰، ج ۹، ۱۱۹)

مرحوم طباطبایی معتقدند که خداوند، در این جمله فقر را منحصر در ایشان، و بی‌نیازی را منحصر در خود کرد، یعنی تمام انحای فقر، در مردم، و تمام انحای بی‌نیازی، در خدای سبحان است، و چون فقر و غنی عبارت از فقدان و وجدان است، و این دو، دو صفت متقابل یکدیگرند، ممکن نیست موضوعی از هر دو خالی باشد، هر چیزی که تصور شود، یا فقیر است، و یا غنی، و لازمه انحصار فقر در انسان، و انحصار غنا، آن است که انسان‌ها منحصر در فقر باشند، و خدا منحصر در غنی، پس انسان‌ها غیر از فقر ندارند، و خدا غیر از غنی ندارد. (ترجمه المیزان، ج ۱۷، ص: ۴۶)

بنا بر این دیگر جای آن باقی نمی‌ماند، که کسی اشکال کند که: چرا در این آیه فقر را منحصر در انسان کرد. با اینکه غیر از انسان، نیز همه فقیرند، و تمامی موجودات محتاج خدایند. زیرا وقتی برای فقر مردم علتی آورد که این علت (مخلوق بودن، و مدبر بودن) در تمامی موجودات وجود داشت، خود باعث می‌شود که حکم هم عمومیت داشته باشد. پس گویا فرموده: شما مخلوقات، فقیر و محتاج به خالق و مدبر امر خود هستید، و خالق و مدبر شما غنی و حمید است.

بعضی از مفسرین هم در پاسخ اشکال گفته‌اند که مراد از کلمه «ناس» همه موجودات از انسان و غیر از انسان است، و این تعبیر از باب تغلیب حاضر بر غایب، و موجود عالم بر غیر عالم است. و در هر حال قاطبه مفسرین معتقدند که فقر به همه موجودات هستی برمی‌گردد و مختص انسان نیست.

برخی مفسرین تاکید دارند که این فقر و احتیاج مذکور در آیه و این تعلق به خدا، ابدی و لا ینقطع است. و دقیقاً همانند افتقار و تعلق ابدی معلول به علت است (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۵، ص ۲۸۵) که باید کلام ایشان را چنین تکمیل کرد که این فقر همان فقر معلول به علت خود است. و به حمل هو هو عین یکدیگرند. بین آنها هماننی برقرار نیست. بلکه عینیت و هو هویت برقرار است.

تفاوت امکان ماهوی و امکان فقری

تفاوت‌های امکان ماهوی و امکان فقری مهم و قابل تأمل هستند:

- ۱- امکان ماهوی از اوصاف ماهیت و امکان فقری از اوصاف وجود است.
- ۲- طبق نظریه امکان ماهوی نیاز و نیازمند و ملاک نیازمندی، سه چیزند. اما بر اساس امکان فقری نیاز و نیازمند و ملاک نیازمندی، یک چیز است. (مطهری، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۹۷) پس معلول «موجود مرتبط» با علت نیست. بلکه معلول «عین ربط» به علت است. و نیز معلول «موجود فقیر» نیست بلکه عین فقر است.
- ۳- امکان ماهوی با ضرورت قابل جمع نیست. چون به معنای لاقتضاء بودن نسبت بوجود و عدم است و امکان فقری چون مربوط بوجود است و وجود نسبت بخود نمی‌تواند لاقتضاء باشد. پس با ضرورت قابل جمع است. (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۹۲)
- ۴- وجود ممکن به امکان فقری، چون عین ربط و فقر است متقوم بغیر است و چنانکه تصور و اکتناه ماهیات ممکن نیست مگر پس از تصور ذاتیات و مقومات آنها، اکتناه انحاء وجودات نیز ممکن نیست مگر به اکتناه مقدمات آنها که همان علل و مبادی وجودی هستند. (همان، ج ۱، ص ۸۷) بنابراین وجود ممکن به امکان فقری، یک وجود تعلقی و ارتباطی است. و به تقدم زمانی، از یک امکان ماهوی (سابق) هم برخوردار است. (الحاشیه‌علی‌الإلهیات، ص ۱۶۹)

آثار نظریه امکان فقری

امکان فقری در حکمت متعالیه، آثار ارزشمندی در پی دارد که به بعضی از آنها اشاره می‌شود:

- ۱- امکان فقری، تصویر جدیدی از رابطه علت و معلول ارائه داد که طبق آن معلول شیء وابسته بعلت نیست بلکه هویتی جز وابستگی و ربط بعلت ندارد. وجود ممکنات یک وجود تعلقی و ارتباطی است. هویات این موجودات عین تعلقات آنها به وجود واجبی است. (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۵)
- ۲- توحید با نظریه امکان فقری، به دقیقترین تفسیر و تعریف خود دست یافت. زیرا با توجه به اصالت وجود و تعلق جعل به آن و با توجه به تعلق فقری ممکنات بواجب الوجود، حقیقت وجود جز او نخواهد بود و هرآنچه جز اوست شؤونات و ظهورات و تجلیات آن ذات مطلق و

نامتناهی خواهد بود. (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۲).

۳- نظریه امکان فقری، معلول را همانگونه که در حدوث نیازمند علت است در بقاء نیز نیازمند علت می‌داند. چون موجودی که هویت آن عین وابستگی و ربط است تصور بقای آن بدون وجودِ مقوم هویتش محال است. پس این افتقار و احتیاج و تعلق، واحد و ثابت و ابدی است. (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۱۹)

۴- با توجه به امکان فقری برای اثبات واجب الوجود، دیگر نیازمند به اتصال دور و تسلسل نخواهیم بود. زیرا استناد به محال بودن تسلسل و دور برای این است که ارتباط معلولها را به علل اثبات کنیم و با فرض اینکه معلول عین ربط و وابستگی است و علت مقوم هویت معلول است و بدون اکتناه علت، اکتناه معلول ممکن نیست دیگر نیازی به ابطال تسلسل باقی نمی‌ماند.

۵- بر اساس امکان وجودی و فقری ملاک حاجت و نیازمندی ممکنات بواجب، همین امکان است نه حدوث و نه امکان ماهوی. زیرا ملاک بودن حدوث، اشکالات متعددی دارد که در کتب فلسفی بحث شده و ملاک بودن امکان ماهوی نیز هرچند اشکالات کمتری دارد؛ اما از آنجا که این نوع امکان، انتزاعی و غیر عینی است، نمی‌تواند ملاک نیازمندی در یک امر واقعی و عینی باشد.

امکان فقری، و معنای زندگی

سؤال از معنای زندگی یک پرسش فلسفی است، که با سؤالاتی مثل ما چه کسی هستیم؟ چرا و برای چه اینجا هستیم؟ منشاء زندگی «origin of life» چیست؟ هدف از زندگی «purpose of life» چیست؟ ارزش زندگی «value of life» و دلیل برای زندگی «reason to live» چیست؟ در طیف گسترده‌ای از سؤالات فلسفی قرار می‌گیرد که پاسخ‌های آن محصول تئوری‌های علمی، فلسفی و کلامی است. دین و مذهب نیز در برابر این پرسش بزرگ پاسخهایی ارائه داده است. براساس آن، هرکس بر این باور باشد که موجودی فوق طبیعی جهان را با طرحی عظیم آفریده است، معنای زندگی را در همین پروژه از پیش طراحی شده، می‌یابد (ایراندوست، ۱۳۹۱، ۸۷). برخی فیلسوفان معتقدند «معنای زندگی» نمی‌تواند به وسیله فرض‌های دینی معنا پیدا کند. و از همین جا نزاع فیلسوفان موحد و ملحد آغاز می‌شود:

۱- فیلسوفان موحد، معتقدند زندگی باید جوابگوی چیزی عظیم تر و فراتر از خود باشد تا

بتواند معنا دار باشد. زندگی وقتی با امری عظیمتر و فراتر از خود مثل خدا، آخرت، جهان دیگر و... مناسبت داشته باشد، معنا دار می‌شود. این گروه معتقدند معنای زندگی امری اصیل و متحقق و موجود است که انسان باید آن را کشف کند.

۲- بیشتر فلاسفه ملحد معتقدند که معنای زندگی امری اعتباری و معدوم است باید آن را ایجاد کرد. کار این گروه ایجاد معنا (The creation of meaning) است. طبق این رویکرد معنای زندگی واقعی از قبل آماده در این جهان نیست که شخص بتواند آن را کشف کند، بلکه شخص جستجوگر معنا، لازم است از جستجوی بیهوده دست بکشد و به شیوه هنرمندی که در فعالیت خلاقانه خود به خلق اثری جاودانه و مفید معنای جاودانه می‌پردازد، معنای زندگی خود را بیافریند. (Baggini, Julian, 2004, p 105)

در هر حال اشتراک این دو گروه این است که زندگی معنا دار است. مخالفان این دو کسانی هستند که معتقدند، زندگی بی معناست. ظاهراً این گروه نیز دو راه را طی کرده‌اند:

راه اول: نیهیلیسم و پوچی است که بر اساس شکاکیت جدید استوار است، شکاکیتی که نه تنها احکامی که تعیین خارجی یافته‌اند را نابود کرده، بلکه به اعتقاد «جهان معنا دار و هدف دار» حمله کرده و آن‌ها را نابود ساخته است. (والتر، ت، استیس، ص ۱۱۸) در این میان نیهیلیسم وجودی (Existential nihilism) که یکی از اقسام نیهیلیسم از دیدگاه دریدا و دولوزاست، معتقد است که زندگی و عالم هستی به هیچ وجه دارای معنا و اعتبار ذاتی و ماهوی نیست. سرگردانی، تشویش و انواع آسیب‌های روان شناختی، حاصل این نیهیلیسم است. (دریدا و دولوز، ۱۳۸۲)

راه دوم: کسانی هستند که می‌گویند: سؤال از معنای زندگی دچار تناقض درونی است و همچون سؤال آن ماهی افسانه‌ای است که در آب شنا می‌کرد و در همان حال می‌پرسید: «آب چیست؟» کسی که دائماً زندگی می‌کند، چگونه از معنای زندگی سؤال می‌کند؟ از نظر تدئوس متز سؤال از «معنای زندگی» اساساً دچار ناسازگاری درونی است. زیرا پرسشگر هم هنگام با پرسش از معنای زندگی در حال زیستن است. (ایراندوست، ۱۳۹۱، ۸۹)

با پذیرش نظریه امکان فقری و مقایسه جایگاه واقعی انسان و جهان، ما در «جهان معنا دار و هدف دار» هستیم که متعلق و محاط به حق تعالی است. و در نتیجه زندگی و عالم هستی دارای معنا و هدف واقعی و عینی است.

از آنجا که امکان فقری، از اوصاف وجود و متفرع بر اصالت وجود است، معنای زندگی را با

اوصافی ارائه می‌دهد:

اول: همانطور که امکان فقری، بر خلاف امکان ماهوی از اوصاف وجود محسوب می‌شود. معنای زندگی، نیز از اوصاف وجود خاص انسانی است. دوم: معنای زندگی، چیزی مانند سایر چیزهای دیگر است که از قبل وجود داشته و به زندگی ما تعلق گرفته است. بنابراین، معنای زندگی، یک امر قراردادی و اعتباری و فرضی نیست که ما با خواست و اراده آزاد خود، به سلیقه شخصی خود به زندگی تزریق کنیم. سوم: معنای زندگی یک معنای واحد است. اما محدود و ثابت و موهوم نیست. سبب نمی‌شود که به باور فیلسوفان ملحد، یک معنای محدود و موهوم و ثابت بر زندگی آدمی حاکم باشد. بلکه به تناسب وعاء وجودی هر کس قابل گسترش است. و می‌تواند به عالیترین مرتبه خود صعود می‌کند.

ارتباط نظریه امکان فقری با معنای زندگی

۱- قراردادی نبودن معنای زندگی

نظریه امکان فقری بر پایه «اصالت وجود» پی‌ریزی شده است. و انسان یکی از این موجودات فقیر و وابسته است. لذا انسان شناسی در نگاه ملاصدرا هم بر پایه «اصالت وجود» پی‌ریزی شده و چیزی جدا از «وجودشناسی» نیست. پس آنچه در انسان منشاء آثار است، وجود اوست. هرچه وجود انسان به وجود مطلق نزدیکتر شود بهره او از وجود مطلق بیشتر است. وجود مطلق دارای اراده و علم و قدرت و خیر و آرامش مطلق است. معنای زندگی در نگاه ملاصدرا هم بر پایه «اصالت وجود» پی‌ریزی شده است. بنابراین معنای زندگی قراردادی نیست. بلکه چیزی است که تکویناً از قبل وجود داشته و به زندگی ما تعلق گرفته است. و از این حیث، معنای زندگی چیزی نیست که ما با خواست و اراده آزاد خود، به زندگی بدهیم.

۲- تحقق معنای زندگی در دایره ترقی ارذل به افضل

طبق نظریه امکان فقری، انسانها، همواره در مسیر قرب به خالق و معبود خود هستند. و پروژه «ترقی ارذل به افضل» ادامه دارد تا جایی که به موجودی برسد که افضل از آن متحقق نیست. (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۱۰۸). و این معنای سخن خداوند در قرآن است که فرمود (إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ).

این پروژه «دایره‌ای» است (همان، ج ۷، ص ۱۰۹) و دایره بهترین وجه و شکل ایجاد عالم است. زیرا در آن فقیر به غنی می‌رسد. و مصنوع به غایت خیر و کمالی که صانع اراده کرده، می‌رسد. انسان در این دایره ترقی هرچه همت کند بالا و بالاتر می‌رود تا رسیدن به اوج خالق خود.

۳- تکوینی بودن معنای زندگی

امکان فقری، تصویر جدیدی از رابطه خدا و انسان ارائه داده که طبق آن انسان هویتی جز وابستگی و ربط به علت ندارد. یعنی تمام انحای فقر، در انسان هست. و تمام انحای بی‌نیازی، در خدای سبحان وجود دارد. این فقر تکوینی است و از هستی‌های محقق است. نه اعتباری و فرضی. و چون فقر و غنی عبارت از فقدان و وجدان است، و این دو صفت متقابل یکدیگرند، ممکن نیست موجودی در عالم تکوین، از هر دو خالی باشد، هر چیزی که تصور شود، یا فقیر است، و یا غنی، پس انسان‌ها غیر از فقر ندارند، و خدا غیر از غنی ندارد. و این معنا در عالم هستی وجود دارد یعنی این معنای زندگی، امری تکوینی است و انسان موظف به کشف آن است و اگر این معنای تکوینی کشف شود، روشن می‌گردد که آرامش و قرار و سکون در کجا است؟ آن امر تکوینی که از آن به معنای زندگی تعبیر می‌شود عبارت از پیوند تکوینی انسان با خدا و پیوند تکوینی انسان با آخرت است. انسان نه به لحاظ اعتبار و قرارداد بلکه به صورت تکوینی با خدا ارتباط دارد.

برطبق مبانی صدرالمتألهین صحیح است که ادعا شود معنای زندگی اصیل و موجود و محقق است. و خداوند آن را خلق کرده و انسان می‌تواند آن را کشف کند.

۴- معنای زندگی از بُعد حداکثری تا قُرب حداکثری

به باور ملاصدرا، فهم حقیقت باریتعالی هرگز با علم حصولی تحقق نمی‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۱۴) و در این امر همه حکما و عرفا متفق القولند. چون قوای حسیه و عقلیه انسان نمی‌تواند بر باریتعالی تسلط علمی و احاطه عقلی پیدا کند زیرا قاهریت شأن باریتعالی است و شأن انسان مقهوریت است. اما این نکته هرگز سبب نمی‌شود که موجودات از حضرت حق دور باشند و هیچگونه فهمی از ایشان نداشته باشند. خداوند نسبت به این امر بخل و منعی ندارد. بلکه به تناسب ظرف وجودی خود می‌تواند خدا را ملاحظه کنند و به او نزدیک شوند. و به تناسب ضعف و قصور و کاستی‌های خود از فهم حق تعالی محروم می‌شوند. هیچ منعی از سوی حق تعالی نیست بلکه منع از سوی انسان است. زیرا از سوی حضرت حق اعلام شده که وَ نَحْنُ أَقْرَبُ

إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ و نیز اعلام شده که وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ آنچه از سوی حق تعالی اعلام شده «قُرب» و نزدیکی است. نه تنها قرب عام بلکه قرب خاص، «أقرب الیه» یعنی قُرب حداکثری. نه تنها حضرت حق قُرب حداکثری را اعلام نموده که پیامبرش هم به قرب حداکثری انسان به خدا اشاره دارد آنجا که فرمود اگر در ژرفای زمین پست هم فرود آید نزد خدا فرود آید و به او نزدیک شده اید: لو دلیتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبطتم على الله (دروزه، ۱۳۸۳، ج ۱، ۵۰۶. و نیز السیوطی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۱۷۰. و نیز ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۸، ص. و نیز ملاصدرا، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۱۵)

چرا قرب حداکثری از سوی خدا اعلام شده؟ آیا یک تعارف خشک است؟ یا یک حقیقتی در عالم هستی است؟ طبق نظریه امکان فقری، انسان هیچ هویتی جز وابستگی و ربط به حق تعالی ندارد. و غرق در وجود حق است. همه انسانها محاط به خدا و خدا محیط به آنهاست. تمام هستی او به حضرت حق متعلق و آویزان است. و این قرب حداکثری است. که در عالم، تحقق عینی دارد.

۵- ذو مراتب بودن معنای زندگی

برخی فیلسوفان ملحد از اینکه زندگی یک معنای واحد و خصوصا تکوینی و ثابت داشته باشد، انتقاد و اعتراض می کنند. در صورتیکه معنای واحد می تواند از اوصاف وجود خاص انسانی باشد و دارای مراتب متعدد بوده و قابل تکامل و گسترش باشد. در این صورت آنچه منسوب بالذات این معناست، نفس وجود خاص انسانی است. همچنین آثار امکان فقری در همه مراتب انسانی (همه مراحل نقص و کمال) از طفل و کودک گرفته تا نخبگان و اندیشمندان و حتی اولیاء الهی و انبیاء و انسان کامل، جاری است. و اتفاقا حاجت و نیاز موجود کامل شدیدتر از موجود ناقص است (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۱۸)

پس این افتقار و احتیاج و تعلق، اگرچه واحد و ثابت و ابدی است. (همان، ص ۲۱۹) اما ذومراتب است. البته این مراتب چیزی مستقل از حقایق خارجی و وجودات خاص انسانی نیست. و همه محاط به حضرت حق است. پس به منزله پرتوی از اشعه نور حقیقی و وجود واجبی است و در هر حال از شئون آن ذات حق تعالی به حساب می آید. (همان، ج ۱، ص ۴۹).

نتیجه‌گیری

فیلسوفان موحد، بر این باورند که موجودی فوق طبیعی (وجودی واجب) جهان را با طرحی عظیم آفریده است، و لذا «معنای زندگی» را در همین پروژه از پیش طراحی شده، باید کشف کرد. یکی از راههای کشف این معنا، بررسی مناط نیاز انسان به خداست. در خصوص مناط نیاز به علت چهار نظریه مطرح شده که نظریه اول و چهارم عینی، و ناظر به «وجود» است. طرفداران نظریه نخست، مناط نیاز به علت را «مطلق الوجود» دانسته‌اند. اما نظریه چهارم ناظر بر «وجود مقید» یا «ممکن الوجود» است. معنای زندگی از نگاه نظریه نخست، بدون حضرت حق و با نفی «وجود بی علت» شکل می‌گیرد. اما معنای زندگی در نظریه چهارم متوقف بر وجود حق تعالی است.

امکان فقری، تصویر جدیدی از رابطه انسان و خدا ارائه می‌دهد. انسان در این تصویر، هویتی جز وابستگی و ربط بعلت ندارد. و همانگونه که در حدوث و ایجاد نیازمند خداست. در بقاء و همه مراتب رشد و کمال، نیز محتاج اوست. و این افتقار و احتیاج و تعلق، ثابت و ابدی است. و هرچه مرتبه قرب آدمی به حضرت حق، افزایش می‌یابد، میزان افتقار و احتیاج و نیاز او شدت می‌یابد.

نظریه امکان فقری می‌گوید، ما در «جهان معنا دار و هدف دار» هستیم که متعلق و محاط به حق تعالی است. و در نتیجه زندگی و عالم هستی دارای معنا و هدف واقعی و عینی است. امکان فقری، از اوصاف وجود و متفرع بر اصالت وجود است، و نیز معنای زندگی، از اوصاف وجود خاص انسانی است. بنابراین، معنای زندگی، یک امر قراردادی و اعتباری و فرضی نیست که ما با خواست و اراده آزاد خود، به سلیقه شخصی خود به زندگی تزریق کنیم. امکان فقری، برای همه موجودات، فراگیر و عام است. و برای انسان هم فراگیر بوده و ابعاد مختلف وجودی او را دربر دارد. پس هم مرتبه ذات انسان را شامل می‌شود و هم مراتب صفات و افعال و رفتار او را.

طبق نظریه امکان فقری، انسانها، همواره در مسیر قرب به خالق و معبود خود هستند. و پروژه «ترقی ارذل به افضل» ادامه دارد تا جایی که به موجودی برسد که افضل از آن متحقق نیست. یعنی تحقق معنای زندگی در دایره ترقی ارذل به افضل رخ می‌دهد. معنای زندگی، امری تکوینی است و انسان موظف به کشف آن است. پس معنای زندگی

اصیل و موجود و محقق است. و خداوند آن را خلق کرده و انسان می‌تواند آن را کشف کند. امکان فقری، اگرچه ثابت و ابدی است. اما ذومراتب است. یعنی به تناسب ظرف وجودی هرکس قابل گسترش است. و می‌تواند به عالیت‌ترین مرتبه خود صعود می‌کند. و از بُعد حداکثری، تا قُرب حداکثری در نوسان و قابل گسترش است. این مراتب چیزی مستقل از حقایق خارجی و وجودات خاص انسانی نیست.

منابع

۱. آرانی، تقی، جبر و اختیار، مجله دنیا، ۱۳۱۳
۲. ابن کثیر دمشقی اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم، دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون، بیروت، ۱۴۱۹
۳. استیس، والتر، ترنس، در بی معنایی معنا هست، ترجمه اعظم پویا، فصلنامه نقد و نظر، شماره اول و دوم صفحه ۱۱۸.
۴. ایراندوست، محمدحسین، معانی زندگی از منظر جولیان بگینی و صدرالمتالهین، مجموعه مقالات همایش بین المللی روز جهانی فلسفه، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه، ۱۳۹۱.
۵. دروزة محمد عزت، التفسیر الحدیث، دار إحياء الکتب العربیة، قاهره، ۱۳۸۳
۶. دریدا و دولوز، نیچه پس از هایدگر، ترجمه محمد خمیران، تهران: هومس، ۱۳۸۲.
۷. سیوطی جلال الدین، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴
۸. شیرازی، صدرالدین، الاسفار الاربعه، قم، کتابخانه مصطفوی، چاپ دوم، ۱۳۸۷.
۹. شیرازی، صدرالدین محمد، تعلیقات الشفا، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، تصحیح و تحقیق دکتر نجفعلی حبیبی، ۱۳۸۲،
۱۰. شیرازی، صدرالدین محمد، الحاشیه علی الالهیات، محرم سال ۱۳۰۳ ه ق، طبع سنگی، دارالفنون.
۱۱. شیرازی، صدرالدین محمد، رساله فی الحدوث، تصحیح و تحقیق دکتر سید حسین موسویان، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ : اول، ۱۳۷۸
۱۲. شیرازی، صدرالدین محمد، المشاعر، تعلیقه هنری کرین چاپ دوم کتابخانه طهوری ۱۳۶۳.
۱۳. صدر، محمد باقر، فلسفتنا، لبنان، دارالتعارف، الطبعة الثالثة، ۱۴۳۰
۱۴. طوسی، الاقتصاد فیما یعلق بالاعتقاد، دار الأضواء، بیروت، سال ۱۴۰۶ ق، ص ۵۲
۱۵. خمینی سید مصطفی، تفسیر القرآن الکریم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸.

۱۶. نوبخت، ابو اسحاق ابراهیم، الیاقوت فی علم الکلام، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۱۳ ق.
۱۷. ولف، سوزان، معنای زندگی، ترجمه: محمد علی عبداللهی، تقدونظر، سال هشتم، شماره ۱ و ۲
۱۸. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، انتشارات حکمت، ۱۳۶۷
۱۹. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، چاپ دهم، ۱۳۸۰
۲۰. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۰
۲۱. مغنیه، محمد جواد، تفسیر الکاشف، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ۱۴۲۴.
۲۲. موسوی همدانی سید محمد باقر، ترجمه تفسیر المیزان، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۴
۲۳. لگنهاوسن، محمد، اقتراح، تقدونظر، سال هشتم، شماره ۱ و ۲.
24. Baggini, Julian: What's It All About?: Philosophy and the Meaning of Life, Granta, 2004, p 105

قاعده احسان

سیدمحمد مهدی احمدی^۱ - حسن کلائی^۲

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۰/۲۷

تاریخ پذیرش: ۹۲/۱۱/۲۳

چکیده

براساس این قاعده هرگاه شخصی با قصد نیکی به دیگران و با حسن نیت در قصد و فعل، عملی را بنا بر ضرورت انجام دهد و عمل وی بطور اتفاقی موجب ورود ضرر به دیگران شود با استناد به آیه شریفه «ما علی المحسنین من سبیل» مرتکب مقصر نبوده و ضامن نمی‌باشد. البته احسان باید بر دو محور کلی جلب منفعت و دفع ضرر استوار باشد. در رابطه با نسبت قاعده احسان با قاعده علی الید و قاعده اتلاف؛ برخی از علما معتقدند قاعده احسان هر دو مورد (هم قاعده علی الید و هم قاعده اتلاف) را ناظر است. همچنین دریافت اجرت هیچ منافاتی با عمل محسنانه ندارد. و نیز در صورت تصدیق مال لقیطه هر چند به قصد احسان باشد حکم به ضامن کرده‌اند. برخی از حقوقدانان معاصر مفاد ماده ۳۰۶ قانون مدنی را از مصادیق قاعده احسان دانسته‌اند.

واژگان کلیدی: قاعده احسان، قصد، جلب منفعت، دفع ضرر

۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم.

۲. کارشناس ارشد فقه و حقوق اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم KALAEIHASSAN@YAHOO.COM

مقدمه

به نظر می‌رسد که امروزه فقه در معنای اصطلاحی آن نیازمند یک تحول و بازنگری عمیق علمی و قانونمند باشد تا بتواند روح دین و مذاق شریعت لحاظ گردد. بنابراین در راستای تحول فقه و کار آمد ساختن آن استخراج قواعد جدید فقهی و بازنگری و تبیین قواعد فقهی موجود به عنوان یکی از راهگشاترین عناصر و ابزار استنباط به خوبی احساس می‌گردد. در این راستا قاعده فقهی احسان بعنوان یکی از قواعد فقهی مهم در عرصه فقه و حقوق اسلام و ایران مطرح می‌شود. قاعده احسان در حقوق اسلامی به عنوان یکی از مسقطات ضمان قهری معرفی شده است؛ بدین معنا که در تحقق آن در عرف گفته می‌شود هر گاه شخصی با قصد نیکی به دیگران و با حسن نیت در قصد و فعل عملی را بنا بر ضرورت انجام دهد و عمل وی به طور اتفاقی موجب ورود ضرر و زیان به دیگران شود، چون در اقدام خویش حدود شرعی را رعایت کرده و با مجوز شرعی اقدام کرده است، پس مرتکب مقصر نبوده و ضامن نمی‌باشد.

مثلاً جایی که فردی متوجه شود شخصی در آتش افتاده است و می‌سوزد و برای نجات جان او و دفع خطر مجبور شود لباس او را پاره کند، در این صورت آن فرد ضامن قیمت لباس نخواهد بود، چون پاره کردن لباس در چنین شرایطی به قصد احسان و خدمت بوده و نظر به دفع ضرر داشته است. البته ضرری که از باب نیکوکاری به دیگری می‌رسد باید کمتر از ضرری باشد که شخص نیکوکار به دیگری می‌رساند؛ زیرا اگر ضرر بیشتر باشد نیکوکاری صدق نمی‌کند و اگر مساوی باشد کاری لغو و بیهوده است مگر اینکه غیر از جهات مالی منافع دیگری مورد نظر باشد. (نجفی، محمد حسن، جواهرالکلام، ج ۳۷، ص ۱۰۲) عمده دلیل این قاعده که به عنوان سند و پشتیوانه آن حساب می‌شود بخشی از آیه ۹۱ سوره شریفه توبه است که می‌فرماید: «ما علی المحسنین من سیل».

اولین مفسر و فقیه امامیه که به دلالت آیه ۹۱ سوره توبه به مفاد قاعده احسان اشاره می‌کند شیخ طوسی و از اولین مفسران غیر امامی ابن عربی است که به آن اشاره کرده‌اند. (شیخ طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، تفسیر تبیان، ج ۵، ص ۲۷۹؛ الخلاف، ج ۵، ص ۵۰۹ به نقل از علیدوست، ابوالقاسم، قرآن کریم و قاعده احسان، مجله فقه و حقوق، تابستان سال ۸۷، سال ۵، شماره ۱۷، ص ۱۷)

برای اولین بار قاعده احسان را مرحوم شریعتمداری استرآبادی در «کتاب مقالید الجعفریه» به عنوان یک قاعده مستقل ذکر کرده است و سپس بزرگانی چون مراغی در کتاب «العناوین»

آن را مورد بحث قرار داده‌اند. در میان فقهای اهل سنت نیز فقهای حنفی به این قاعده تمسک جسته‌اند زیرا مبنای فقهی مذهب حنفی بیش از دیگر مذهب اسلامی بر منطق عقلانی استوار است (محقق داماد، سید مصطفی، قواعد فقه ۲، ص ۳۰۱).

بنابراین اصل عمل به این قاعده توسط فقها مسلم است، ولی روشن نیست که مستند آنها در این قاعده چه بوده است؟ و حدود قلمرو آنها چه اندازه است؟ آیا فقط آیه مزبور مستند نظریه ایشان بوده یا علاوه بر آن مستند دیگری نیز داشته‌اند؟ و... (محقق داماد، سید مصطفی، همان) و به دلیل گستردگی و پراکندگی این قاعده تاکنون اثر جامع و ارزشمندی که در خور توجه باشد تألیف نشده است.

این نوشتار به اختصار در صدد اثبات معنای احسان و تبیین ماهیت و قلمرو و مصادیق آن و نسبت این قاعده با قواعد علی الید و اتلاف و ضمان تصدیق‌دهنده مال لقیطه و همچنین به رابطه این قاعده با اداره فضولی مال غیر اشاره دارد.

۱- معنای احسان

۱-۱- معنای لغوی

«احسان» در لغت به معنی نیکوکاری می‌باشد که در مقابل «اسائه» یعنی بدی کردن است. ریشه این قاعده از حُسْن است و حَسَن و حُسْن هر دو وصف واقع می‌شوند که جمع آن احسان است. از مشتقات حسن «محسن» است که به معنی نیکوکاری می‌باشد و جمع آن محسنین و محسنون است و جمع مونث آن محسنات است. «حسنة» به معنی هر نعمت خوشایند و شادکننده است که در برابر سیئه قرار می‌گیرد (فیض، محمدحسین، احسان در قرآن، ص ۱۰).

احسان حقیقی برآمده از ۲ عنصر مادی و معنوی است و جوهره عنصر معنوی آن خیرخواهی نسبت به غیر است و این خیرخواهی به صورت قصد، جلب منفعت یا دفع ضرر از غیر ظاهر می‌گردد. پس همانطور که بدخواهی گوهر غش است در مقابل خیرخواهی گوهر احسان را تشکیل می‌دهد، به طوری که بدون آن احسان پدید نمی‌آید (دیلمی، احمد، حسن نیت در مسئولیت مدنی، ص ۲۵۳).

۱-۲- معنای اصطلاحی احسان

در حقوق اسلامی به عمل عمومی یا ویژه‌ای برای مساعدت به غیر به قصد تبرع احسان

می‌گویند. (انصاری، مسعود، دانشنامه حقوق خصوصی، ج ۱، ص ۱۱۰) که بیشتر در اموال و اعمال به کار می‌رود. (فرخی، سیدعلی، تحقیق در قواعد فقهی اسلام، ص ۴۳) از این قاعده فقهی مهم به عنوان مسقطات ضمان قهری تعبیر می‌گردد (قاسم زاده، مرتضی، الزامها و مسئولیت مدنی بدون قراردادها، ص ۱۵۶ و حسینی مراغی، میرفتاح، العناوین، عنوان ۶۴، ص ۳۳۱) بدین معنا که هر گاه کسی به انگیزه خدمت و احسان به دیگری موجب ورود ضرر به دیگران شود عمل او تعهدآور نیست.

اگرچه قانونگذار به قاعده احسان تصریح نکرده است ولی در حقوق امروز می‌توان این قاعده را به عنوان یکی از قواعد فقهی لازم‌الاتباع پذیرفته است. (قاسم‌زاده، مرتضی، همان) با اینکه می‌دانیم طبق قواعد مسلم و معمول در فقه و حقوق از جمله قاعده اتلاف، هر کس حتی اگر بدون عمد و قصد و تقصیر، مال غیر را تلف یا ناقص کند و خسارتی به او وارد کند ضامن است درحالی که در سایه احسان شخص محسن ضامن نیست. (محقق داماد، سید مصطفی، قواعد فقه، ج ۲، ص ۲۹۷) چون عدم ضمان محسن یک امر عقلایی است و دلائل شرعی آن در واقع امضای همین امر عقلایی است، نه اینکه تعبدی باشد. (فرخی، سیدعلی، همان، ص ۳۸)

۲- شخص محسن و تبیین ماهیت احسان

درباره شخص محسن سه احتمال وجود دارد:

الف) محسن کسی است که به قصد خیرکاری را انجام دهد هرچند در واقع عملش زیانبار باشد.
ب) محسن کسی است که عملی انجام دهد که در واقع سودمند باشد، هر چند قصد خیر نداشته باشد.

ج) محسن کسی است که علاوه بر قصد خیر و نیکی، عملش هم در واقع سودمند باشد.
توضیح اینکه بعضی از محققان معتقدند که آنچه مدار احسان است، واقعیت خارجی، یعنی سودمند بودن عمل در واقع است، هر چند شخص عامل قصد احسان نداشته باشد؛ زیرا ظاهر عناوین و مفاهیم که به صورت موضوع در حکم شرعی به کار می‌روند، معنای واقعی آنها مراد است و اعتقاد و قصد دخالتی در آنها ندارد. (بجنوردی، میرزا حسن، القواعد الفقهی، ج ۴، ص ۱۴) ولی به نظر می‌رسد که احسان بر خلاف عناوینی چون خمر و امثال آن، که به صورت موضوع در احکام شرعی بکار می‌روند از عناوین قصدیه باشد. (محقق داماد، سید مصطفی، همان، ص ۳۰۵) لذا در صدق لفظ «محسن» مجرد سودمند بودن عمل در واقع کافی نیست و شهود عرفی هم این مطلب را تأیید می‌کند. مضافاً تنها فارق اعمال محسنانه و غاصبانه در بعضی از حالات فقط قصد و

انگیزه اشخاص است والا هر شخص غاصبی برای اینکه خود را از عهده جبران خسارات برهاند، ممکن است عملش را در واقع به نفع صاحب مال نشان دهد. علاوه بر این، اگر نتوانیم از طریق اصول لفظی این مطلب را حل کنیم، مقتضای اصل عملی (استصحاب) هم نتیجه فوق را تأیید می‌کند. زیرا به موجب ادله اثبات ضمان، تصرف بدون اجازه در مال غیر، موجب مسئولیت و ضمان است.

حال اگر در تاثیر احسان به عنوان مسقط ضمان شک داشته باشیم که آیا قصد احسان مسقط ضمان است یا احسان واقعی، حالت سابق استصحاب می‌گردد و به ضمان این شخص حکم می‌شود. (مصطفوی، سید مصطفی، احسان منبع مسئولیت، فصلنامه‌ی فقه و حقوق، پاییز ۱۳۸۴ش، شماره ۶، ص ۴) البته باید توجه داشت ماهیت عمل هم عرفاً باید مصداق احسان باشد، هرچند بر حسب اتفاق مصادفت با واقع پیدا نکند. همین مطلب در عکس مسئله هم صادق است. به بیان دیگر، بنا بر حسن و قبح عقلی، آنچه معیار حسن و قبح محسوب می‌شود ممدوح و یا مذموم بودن فاعل نسبت به عملکردش می‌باشد، اما تحقق یافتن عمل در خارج مناط مدح و ذم محسوب نمی‌گردد. بنابراین اگر سرپرست یتیمی طفل مورد تکفل را جهت تأدیب تنبیه نماید، عمل او نیکو و محسنانه شناخته می‌شود، هر چند طفل در خارج مؤدب نشود. (اصفهانی، محمد حسین، الاجاره، ص ۳۵)

۳- قصد و واقعیت

جهت روشن شدن اذهان بحث را با طرح این سؤال آغاز می‌کنیم که آیا صدق «احسان» منوط به نظر احسان‌کننده است تا مثلاً اعتقاد پیدا کند که کار او احسان است اگرچه در واقع احسان نباشد، یا برعکس منوط به این است که در واقع احسان باشد اگرچه در نظر احسان‌کننده احسان نباشد یا منوط به این است که هر دو جهت در کار باشد؟

عده‌ای احتمال دوم را برگزیده‌اند (و گفته‌اند در واقع احسان باشد اگرچه در نظر احسان‌کننده احسان نباشد) با این دلیل که در نظر عرف «احسان و نیکی کردن» در مقابل «سائه و بدی کردن» مربوط به خود عمل و خصوصیات ذاتی خوب یا بد آن است، مانند مداوای بیمار یا زدن بیمار که که اولی خوب است هر چند بدون قصد خوبی باشد و دومی بد است هر چند بدون قصد بدی باشد. (موسوی بجنودی، سید کاظم، القواعد الفقهیه، ج ۴، ص ۹) برخی دیگر نیز احتمال سوم (هر دو جهت) را برگزیده‌اند، با این دلیل که نیکی کردن یا بدی کردن فقط به لحاظ خود عمل نیست بلکه اعتقاد و قصد احسان نیز که عمل را خوب بداند در خوبی و بدی آن اقلاً از حیث

صدورش از انسان دخیل است هر چند که در خوبی و بدی، خود عمل در واقع دخیل نباشد. بنابراین، محسن کسی است که کاری را که می‌کند هم خود عمل خوب باشد و هم با قصد خوبی همراه باشد. (زراعت، عباس، مبسوط در ترمینولوژی حقوق - ترجمه و شرح العناوین مراغی - ج ۲، ص ۴۲۸) ولی حق در این مسئله آنطور که جلوه می‌نماید به نظر (بسیاری از علما) می‌رسد احتمال اول است، یعنی «احسان و محسن» نسبت به کسی که نیت می‌کند عملی را با اعتقاد و قصد اینکه خوب است انجام میدهد اگرچه در واقع خوب نباشد را شامل می‌شود. و بدیهی است که خردمندان و به ویژه شارع عملی را با اعتقاد به اینکه خوب است انجام داده مواخذه نمی‌کنند هرچند آن عمل در واقع بد باشد؛ بلکه برعکس از کسی که عملی را با اعتقاد و قصد این که بد است انجام داده مواخذه می‌کنند هرچند آن عمل در واقع خوب باشد. شاهد این مطلب از قرآن در رابطه با قصه حضرت موسی(ع) و حضرت خضر(ع) می‌باشد که در آن اعمالی وجود دارد که از دید همه بد است مانند سوراخ کردن کشتی بیچارگان و کشتن کودک بیگناه و... با این حال براساس قصد و اراده خضر(ع) به گونه‌ای که برای موسی(ع) بیان کرد خوب است، و اگرچه خوبی آن ویژه امثال خضر(ع) است که از واقعیت و حقایق آگاهند، از این رو ممکن است اعمالی که برای دیگری بد است برای آنها واقعا خوب باشد ولی در عین حال از طرز بیان خضر که به قصد و اراده اش تکیه کرده این ضابطه بدست می‌آید که حکم تکلیفی که منشأ مواخذه می‌باشد در درجه اول مبتنی بر قصد عمل است نه خود عمل. بله، حکم وضعی مانند ضمان در درجه اول مبتنی بر خود عمل است نه بر قصد عمل، مگر در مواردی که خلاف آن ثابت گردد مثل قاعده «لا سبیل علی المحسنین» که می‌گوید اگر ضرری در مورد احسان مثل امانت داری و خیر رسانی پیش آید ضمان ندارد. (فرخی، سید علی، تحقیق در قواعد فقهی اسلام، ج اول، ۱۳۹۰، ص ۴۳)

اگر اشکال شود که با توجه به مباحث بالا پزشک «محسن» است و ضامن نمی‌باشد هرچند که خطا کرده باشد و در نتیجه بیمارش بدتر شود یا بمیرد، زیرا قصد او احسان به بیمارش بوده است درحالی که رأی علما این است که پزشک ضامن است این شبهه را چگونه جواب می‌دهیم؟ در پاسخ گفته می‌شود: بدون تردید چنین پزشکی مرتکب گناه نشده زیرا گناه در صورت عمد است نه خطا، بخصوص اگر در مقدمات کار کوتاهی نکرده باشد، ولی ضمان از احکام نفس ضرر است هرچند که در حال خواب یا خطا واقع شود؛ مگر اینکه ضرر در زمینه احسان مناسب

یا کار واجب پیش آید که در این فرض گناه نیست و ضمان هم ندارد. اما اینکه پزشک ضامن ضرری می‌شود که از جهت طبابت او دامنگیر بیمار می‌شود به خاطر این است که بیمار هنگامی که اجرتی را بر گردن می‌گیرد گوئی با پزشک شرط ضمنی می‌کند که اگر از او ضرری ببیند ضامن باشد. اما برخی از علمای اهل سنت مثل سرخسی برخلاف این مطالب می‌گویند که اساساً شرط ضمان درست نیست. مثال می‌زنند که اگر شخصی نزد دیگری ودیعه‌ای بگذارد و شرط کند که اگر تلف شود ضامن است، این شرط باطل می‌باشد و دیگری که امین بشمار آمده ضامن نیست مگر اینکه تعدی یا تفریط او در حفظ و دیعه ثابت گردد.

در رد این سخن باید گفت که این سخن با فرمایش پیامبر اکرم (ص) منافات دارد که فرمودند: «المؤمنون عند شروطهم الا ما احل حراماً او حرم حلالاً» بر اساس این حدیث شریف اگر پزشک صریحاً شرط کند که ضامن نباشد و در صورتی که به وظیفه متعارفش درست عمل کند ذمه او بری می‌شود و در نتیجه ضمان ضمنی که طبعاً از سوی بیمار به دوش او نهاده شده برطرف می‌گردد. خلاصه این که در موارد احسان نسبت به زیانهایی که پیش می‌آید طبعاً ضمان نیست مگر این که شرط ضمان ولو بطور ضمنی ثابت باشد. (همان)

۴- مستندات قاعده احسان

۴-۱- کتاب

مستند این قاعده آیه ۹۱ سوره شریفه توبه است که می‌فرماید: «لیس علی الضعفا ولا علی المرضى ولا علی الذین لا یجدون ما ینفقون حرج اذا نصحوا لله ورسوله ما علی المحسنین من سبیل والله غفور رحیم» یعنی بر ناتوانان و بر بیماران و بر آنان که توان مالی بر نفاق ندارند حرجی نیست، آنگاه که برای خدا و رسول او نیکو بیندیشند، بر افراد نیکوکار هیچ سبیلی نیست و خداوند آمرزنده مهربان است». (توبه/۹۱) گرچه ظاهر آیه در مورد مجاهدان است (افرادی که به علت ناتوانی جسمانی نمی‌توانند در جنگ شرکت کنند یا بدلیل ناتوانی مالی نیز قادر به کمک مالی هم نیستند، هیچگونه عقاب اخروی وجود ندارد). ولی می‌دانیم که مورد هرگز مخصوص نیست. و این نکته در جای خود ثابت شده است که خصوصیات مورد و یا شأن نزول ضرری بر عموم و اطلاق نمی‌رساند؛ نظیر «لا تنقض الیقین بالشک» که در مورد وضو وارد شده است. اما فقها از آن به عنوان یک ضابطه‌ی کلی استفاده می‌کنند. بطوری که موسوی بجنوردی در کتاب

قواعدالفقهیه (ج ۴، ص ۲۷۵) این امورات را یک امر ارتکازی دانسته و در این مورد می‌فرماید: «اگر شرع هم نمی‌گفت همه می‌فهمیدند». مراد از «سییل» در آیه شریفه، عذاب و کیفر اخروی است؛ لیکن همه جا بدین معنا نیست بلکه یک ضابطه کلی و عمومی است که هرگاه شخصی به انگیزه خدمت و احسان به دیگری موجب ورود ضرر به دیگری شود، مورد مواخذه قرار نمی‌گیرد و ضامن محسوب نمی‌شود.

همچنین در آیه واژه «المحسینین» چون جمع محلی به ال است بنا بر مبانی اصولی مثبت افاده عموم می‌کند. و کلمه «سییل» نکره در سیاق نفی است که به معنای سب، شتم، جرح، مشقت، جهت و مواخذه آمده است (ابن منظور، جمال‌الدین محمد بن مکرم بن منظور مصری، لسان‌العرب، ج ۶، ص ۱۶۲) و از منظر ادبی بنا بر برهان عقلی دلالت بر عموم دارد. کلمه «علی» نیز دلالت بر ضرر دارد. مفاد آیه شریفه چنین می‌شود: «هرراهی که منجر به ضررنسبت به افراد نیکوکار شود، مطابق آیه منتفی است.» (مراغی، همان، ج ۲، ص ۴۷، به نقل از حبیبی، خادم‌الحسین، قاعده احسان، وبلاگ سنایی، ۴ آذر ماه ۱۳۸۵ ش) و فی الجمله آیه بر مطلق سلب دلالت دارد. و به فرض، ظاهر آیه شریفه بر عموم و اطلاق دلالت نکند از اینکه حکم معلق بر وصف احسان شده، بیانگر تعمیم حکم بر آن وصف است، لذا حکم نفی سییل به هر محسنی ساری و جاری است. (موسوی بجنوردی، همان، ج ۴، ص ۲۷۵) گاه مؤاخذه در مقام تکلیف است و گاه در مقام وضع؛ به عبارتی گاهی ناظر به حکم تکلیفی است و گاهی ناظر به حکم وضعی. موضوع ضامن نبودن محسن، همان عدم مؤاخذه او به معنای وضعی است. یعنی هرگاه عمل از کسی سر بزند که موجب زیان و ضرر به دیگری شود و فاعل آن عمل قصد نیکو کاری داشته باشد، مسئولیتی به عهده او نبوده و ضامن نمی‌باشد. دلیل این مطلب هم عقل است و هم نقل. (موسوی بجنوردی، همان، ص ۱۵)

۲-۴- روایات

در تأیید قاعده احسان به پاره‌ای از احادیث و روایات نیز استناد شده است که به یک مورد اشاره می‌شود. مثلاً در نامه امیرالمؤمنین (ع) به مالک اشتر آمده است: «ولا یكونن المحسن والمسیء عندک بمنزله سواء فان فی ذالک ترهیداً لاهل الاحسان فی الاحسان و تدریباً لاهل الاساءه علی الاساءه» یعنی نباید نیکوکار و بدکار نزد تو مساوی باشند؛ زیرا در این صورت به نیکوکاران به خاطر احسان آنان سخت‌گیری شده و (به همین علت) به کارخیز بی‌رغبت می‌شوند و بر بدکاران نسبت به بدکاری آنان آسان گرفته می‌شود و آنان را به انجام کار بد وا می‌دارد.» (فیض‌الاسلام،

نهج البلاغه، ترجمه و شرح دشتی، نامه ۵۳)

استدلال به ضامن نبودن محسن از روایت فوق به این صورت است که: اگر محسن نسبت به عمل نیک خود مسؤول باشد، با فرد غیر محسن یکسان محسوب شده است، حال آنکه این حالت به موجب آن حدیث نهی شده است.

۴-۲- دلیل عقل

مؤاخذه شخصی نیکوکار نسبت به احسانی که انجام داده بطور عقلانی قبیح است، به عبارت دیگر عمل نیک شخص نیکوکار، مصداق نعمت است و محسن، منعم محسوب می‌شود، شکر منعم هم بطور عقلانی خوب و نزد اندیشمندان پسندیده است، بنابراین تشکر و قدردانی از محسن شایسته است؛ هم چنانکه کفران نعمت او هم زشت و قبیح است، بدیهی است که سرزنش شخص نیکوکار و ضامن دانستن او از آن جهت که نیکی و احسان نموده است کفران نعمت در حق اوست. (بجنوردی، میرزا حسن، همان، ص ۱۱)

۴-۴- بنای عقلا

در میان عقلا چنین جا افتاده است که احسان با بدی (مؤاخذه و ضمان و غیر ذلک و...) نسبت ندارد، و شکی در توافق عقلا در خصوص زشتی مؤاخذه‌ی کسی که در صدد احسان بوده است وجود ندارد. واز آنجایی که بنای عقلایی مورد رد و ردع شرع مقدس قرارنگرفته است صلاحیت آن را دارد که مدرک و سند محکمی برای این قاعده باشد. (بجنوردی، همان، ج ۴، ص ۹؛ محقق داماد، همان، ص ۲۹۵) در کتاب قواعد فقه (ج ۲، ص ۲۸) استاد مصطفوی در این باره می‌فرماید: «بنای عقلا بر این قرار گرفته که احسان با مؤاخذه و ضمان، در تضاد قرار دارد و هیچ تردیدی در موافقت عقلا در قبح ضمان نیکوکار وجود ندارد و منعی هم از ناحیه شارع حکیم بر این بنا وارد نشده است.»

۴-۵- تسالم

در میان فقها درمدلول این قاعده اتفاق نظر وجود دارد و با مفاد این قاعده مخالفت ننموده‌اند. البته مخفی نماند که قدر متیقن و آنچه از موارد قاعده استفاده می‌شود دال بر عدم ضمان نسبت به چیزی است که تلف شده است و به عنوان مقدمه موضوع نیکوکاری بوده است، بشرط آنکه مقدمه از ذی‌المقدمه مهمتر نباشد. (یعنی آن چیزی که تلف شده است از آنچه که مورد

نیکوکاری و مساعدت شخص قرار گرفته است مهمتر نبوده باشد) چرا که در این حالت احسان به حساب نمی‌آید.

۴-۶- اجماع

در قاعده احسان علاوه بر ادله یاد شده ادعای اجماع شده است. البته فقهاء به این مضمون، اجماعی ندارند که قاعده احسان از اجماع ناشی شده باشد بلکه آنچه در کتب فقهی مشاهده می‌شود، این است که فقهاء افراد محسن را ضامن ندانسته و در فتاوی خود پیرامون اشخاص محسن نظر به عدم ضمان داده‌اند. مثلاً در باب ودیعه چنانچه مالی نزد دیگری امانت بوده باشد و شخص امین آن مال را به جهت مراقبت بیشتر در مکانی خاص قرار داده باشد، هرچند انتقال مال به آن مکان به اذن صاحب مال نبوده باشد و مال تلف گردد شخص ودعی ضامن نیست زیرا او در این اقدام خود، محسن بوده و قصد خدمت داشته و به منظور مراقبت از مال اقدام به جابه‌جایی آن کرده است. چنانچه صاحب جواهر بر قبول قول ودعی (امانت‌دار) در صورت ادعای تلف بر همین قاعده احسان استدلال نموده و گفته است که ودعی با توجه به اینکه محسن می‌باشد، اجماع فقها این است که ضامن نیست. (جواهرالکلام، ج ۲۷، ص ۹۶) گرچه اجماع فقهاء در این مورد بر عدم ضمان است ولیکن نمی‌توان گفت فقهاء بر مضمون قاعده احسان اجماع کرده‌اند. افزون بر آن با بودن آیه شریفه، روایات و حکم عقل و بناء عقلاء، احسان بر اجماع را نمی‌توان جزء دلایل اثبات‌کننده این قاعده به حساب آورد. زیرا ممکن است اجماع فقهاء به استناد همان ادله باشد که در اینصورت اجماع یاد شده اجماع مدرکی خواهد بود که اعتبارش به دلیل وجود ادله دیگر است و اجماع اصولی نیست، چه آنکه اجماع اصولی موقعی است که در خصوص موضوع، دلیل لفظی موجود نباشد و آنگاه اجماع به عنوان دلیل اثبات‌کننده مطرح گردد. (فاضل لنکرانی، القواعد الفقهیه، ج ۱، ص ۲۵۸)

۵- قلمرو و مصادیق قاعده

۵-۱- قلمرو قاعده

دراینکه آیا مجرای قاعده احسان محدود به موارد جلب منفعت است یا محدود به موارد دفع ضرر و یا هر دو آنها، بین علما اختلاف عقیده وجود دارد که در ذیل به بیان آنها با طرح مصادیق می‌پردازیم.

آنچه که از عموم قاعده احسان و کلی بودن قاعده فهمیده می‌شود این است که این قاعده ناظر به هر دو مورد است یعنی هم محدود به موارد جلب منفعت است و هم محدود به موارد دفع ضرر.

۱-۱-۵- نظریه دفع ضرر: بعضی از فقها معتقدند که قاعده احسان اختصاص به موارد دفع ضرر دارد و موارد جلب منفعت را شامل نمی‌شود. صاحب عناوین این نظریه را به استادش که گویا شیخ علی بن جعفر کاشف الغطا بوده نسبت داده است. (تهرانی، شیخ آقا بزرگ، محمد حسن، الذریعه الی تصانیف الشیعه، ج ۱۵، ص ۳۵۰) خود ایشان اظهار داشته‌اند: «... در این که سود رسانی به دیگران احسان است به سه دلیل تردیدی نیست، یکی تبادل، دوم عدم صحت سلب سوم تصریح اهل لغت؛ افزون بر آن، از عموم جمله «ما علی المحسنین من سبیل» نمی‌توان لفظ احسان را صرفاً محدود به دفع ضرر دانست». (مراغی، پیشین، ص ۴۷۷)

۱-۱-۲- نظریه جلب منفعت: گروهی از فقها اعتقاد دارند که قاعده احسان به موارد جلب منفعت اختصاص دارد و موارد دفع ضرر را شامل نمی‌شود؛ زیرا معنای متبادر از لفظ احسان، جلب منفعت است نه دفع ضرر؛ و نیز لفظ احسان حاکی از مفهوم اثباتی است نه سلبی که این معنی با جلب منفعت سازگاری دارد نه با دفع ضرر. گویا شیخ طوسی تمایل به این نظریه داشته است؛ چه اینکه در تعریف احسان آورده است: «الاحسان هو ایصال النفع الی الغير لیتنفع به مع تعریه من وجوه القبح» یعنی احسان به معنی منفعت رساندن به غیر است، بدین معنی که منظور از آن، منتفع شود، مشروط بر آن که از هر گونه قبحی مبرا باشد. (شیخ طوسی، محمد حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۲۷۹)

۱-۱-۳- نظریه ترکیبی: آنچه که از عموم احسان و کلی بودن قاعده فهمیده می‌شود، احسان هم دفع ضرر را شامل می‌شود و هم جلب منفعت را (بجنوردی، پیشین، ص ۱۵) زیرا مفاد قاعده احسان یک حکم عقلی است و امور عقلی تخصیص پذیر نیستند و در این مورد خاص نیز دلیلی بر وجود اختصاص وجود ندارد، لذا هم جلب منفعت نسبت به شخص احسان است و هم دفع ضرر. چه بسا بعضی اوقات در نظر عرف دفع ضرر بیشتر مصداق احسان قرار می‌گردد تا جلب منفعت. (محقق داماد، پیشین، ص ۳۰۲). حال می‌پردازیم به موارد تطبیق این قاعده و ایرادهای وارد بر آن:

۲-۵- مصادیق قاعده

در مورد مصادیق و تطبیق این قاعده نتایج فراوانی از باب دفع ضرر از مالک یا جلب منفعت از وی و یا اقدامهای انسان دوستانه وجود دارد که به نمونه‌هایی از بیان فقها در این موارد اشاره می‌شود:

۱-۲-۵- موارد دفع ضرر: اگر منزلی در معرض سیل قرار گیرد، و اموال و اثاثیه فراوانی در آن باشد و افرادی به قصد جلو گیری از ورود آب به منزل، تعدادی از اموال را جلوی سیل قرار دهند و به این سبب بخشی از اموال تلف گردد، ضامن نخواهد بود. البته این نکته هم قابل ذکر است که، چنانچه ضرر دیگری به مالک وارد آید، در صورتی محسن ضامن نیست که ضرر دوم (ضرری که وارد شده تا از استمرار ضرر اول جلوگیری شود) کمتر از ضرر اول باشد. بنابراین اگر ضرر وارده بیش از ضرری باشد که دفع و جلوگیری شد، این فعل نه فقط احسان به صاحب مال نیست بلکه اسائه و خیانت هم هست یا ضرر وارد ه مساوی با ضرری باشد که جلوگیری شده است، در این صورت هم فعل شخص یا اقدام او احسان در حق صاحب مال نبوده بلکه یک عمل لغو و بیهوده به حساب می آید. (موسوی بجنوردی، پیشین، ص ۱۴)

۲-۲-۵- جلب منفعت: هرگاه ولی، اموال صغیر را به امید آنکه گرانتر خواهد شد، نگه دارد و بنابر اتفاق قیمت بازار پایین بیاید و یا آن اموال فاسد شود، ولی ضامن نخواهد بود؛ زیرا او محسن است. البته باید پایین آمدن قیمت یا فساد متاع، اتفاقی صورت گرفته باشد و چنانچه نزول قیمت یا فساد متاع امر غالبی باشد، عمل وی احسان نیست، بلکه چه بسا اسائه و خیانت است. برای مثال چنانچه ولی منسوجات پشمی را که در تابستان دچار بیدخوردگی می شوند علی رغم نزدیکی فصل تابستان در معرض فروش قرار ندهد او را نمی توان محسن محسوب داشت. (محقق داماد، مصطفی، پیشین، ص ۲۷۳) بطور کلی در این گونه موارد اقدام باید عقلایی باشد.

۳-۲-۵- اقدامات انسان دوستانه: آنچه تا حال پیرامون قاعده احسان گفته شد، مواردی بود که اقدامات شخص محسن برای جلب منفعت مالک یا دفع ضرر از مالک باشد؛ اما چنانچه اقدام شخص محسن برای خدمت به شخص یا گروه خاصی نباشد بلکه قصد محسن به منظور رعایت مصلحت عمومی باشد؛ آیا در این مورد هم قاعده احسان جاری است؟

به عقیده فقها این مورد هم مشمول قاعده احسان است. به نمونه ای از بیان فقها در این مورد اشاره می شود از جمله شهید ثانی در این زمینه می نویسد: «اما لو وضعه لمصلحة عامة كوضعه فی الطین لیطأ الناس علیه او سقف به ساقية فیها و نحوه فلاضمان لانه محسن» یعنی اگر کسی به قصد عبور مردم و مصلحت عمومی در داخل آب سنگی قرار دهد و لیکن در این اقدام ضرری به دیگری حاصل آید اقدام کننده ضامن نیست، زیرا فاعل محسن بوده است. و علامه در تحریر الاحکام نیز به طور قاطع به این موضوع فتوا داده است. (شهید ثانی، زین الدین، الروضة البهیه فی شرح

لمعه دمشقیه، ج ۲، چاپ دوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا، ص ۳۹۹-۲۹) همچنین امام خمینی (ره) در همین مسأله اظهار نظر داشته‌اند: «لوحفر فی ملک غیره فرضی به المالك فالظاهر سقوط الضمان من الحافر...» (خمینی، روح‌الله تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۵۳۶) یعنی اگر شخصی در ملک دیگری، چاهی حفر کند و آنگاه مالک به این کار راضی شود، حافر ضامن نیست. و همچنین اگر این کار را به دلیل رعایت مصلحت عابر انجام دهد، نیز حفرکننده چاه ضامن نمی‌باشد. همچنین محقق حلی مسأله فوق را به‌طور شرعی جایز دانسته و می‌نویسد: هرگاه کسی به منظور استفاده عموم و به مصلحت آنان چاهی در مسیر عبور عامه حفر کند و آنگاه موجب خسارتی گردد، ضمان ندارد؛ زیرا عمل او امری جایز بوده و این نظر حسن است. (محقق حلی، نجم الدین جعفر بن حسن بن یحیی، شرائع الاسلام، ج ۴، ص ۲۶۱) مشابه مطالب فوق در دیدگاه فقهای متأخر دیگر نیز مشاهده می‌شود و به عدم ضمان محسن در صورت وجود مصلحت عامه نظر داده‌اند: «لوحفر فی طریق المسلمین ما فیہ مصلحه العابرین فالتفق وقوع شخص فیہ فمات، قیل: لایضمن الحافر وهو قریب» (خوئی، ابوالقاسم، مبانی تکمله المنهاج، ج ۲، مسأله ۲۴۹، ص ۲۴۲)

در سایه همین آیات و احکام و فتاوی است که در قانون مجازات اسلامی ماده ۳۴۴ می‌گوید: «هرگاه در معبر عام عملی به مصلحت عابران، انجام شود، که موجب جنایت یا خسارتی گردد، مرتکب ضامن دیه و خسارت نخواهد بود.» و نیز در ماده ۳۴۵ همین قانون آمده است: «هرگاه کسی کالایی را که به منظور خرید و فروش عرضه می‌شود، یا وسیله نقلیه ای را در معبر عام قرار دهد، و موجب خسارتی گردد، عهده دارد آن خواهد بود مگر اینکه مصلحت عابران ایجاب کرده باشد که آن‌ها را موقتاً در معبر قرار دهد.»

۶- آیا محسن مستحق دریافت اجرت است؟

با صرف نظر از مسئله عدم ضمان محسن، هم به لحاظ حقوقی و هم کیفری، با امعان نظر در مسئله، این سؤال قابل طرح است که آیا شخص نیکوکار اساساً می‌تواند دستمزدی را به عنوان حق الزحمه خود مطالبه نماید یا اینکه این امر با فعل محسنانه او تنافی دارد؟ در پاسخ به این پرسش به‌طور مفصل به ایراد نظر فقها و حقوقدانان پرداخته و در انتها با رعایت احتیاط جمع‌بندی آن راعرضه می‌کنیم.

در ابتدا نظر مرحوم کاشف‌الغطاء را می‌آوریم که در اینجا به دو مطلب مهم اشاره داشته است:

۱- یکی این که محسن بابت مخارجی که متحمل شده بدون تردید می‌تواند به محسن الیه مراجعه

کند و مطالبه‌ی آن را تقاضا نماید، دیگر اینکه راجع به دریافت اجرت و حق الزحمه عمل خویش، چنانچه قصد تبرع نداشته باشد می‌تواند تقاضای اجرت نماید. زیرا عمل محسن محترم است و نمی‌تواند بدون اجرت باقی بماند. (تحریرالمجله، ص ۹۲) استاد ابوالحسن محمدی در پاسخ به این سؤال می‌فرماید: «برای یافتن پاسخ باید دو مبنا را در نظر بگیریم: یکی این که این کار انسان محترم است یعنی نباید بدون اجر و مزد بماند. دیگر اینکه منعی برای گرفتن اجرت در برابر کار بر پایه‌ی احسان وارد نشده و فقها به چنین منعی اشاره نفرموده‌اند. مثلاً مکانیکی از راهی بیرون شهر [جاده] می‌گذرد و می‌بیند ماشین دوستی در کنار جاده مانده است و کسی در آن نیست، آن را باز دید می‌کند و می‌فهمد که ماشین خراب شده است و نیازمند تعمیر است پس آن را تعمیر می‌کند و به شهر باز می‌گرداند و به دوست خود تحویل می‌دهد درحالی که مبلغی برای قطعات لازم و ساعاتی از وقت و تجربه و دانش خود را صرف آن کرده است، آیا می‌تواند مطالبه‌ی دست مزد خود کند؟! منعی به نظر نمی‌رسد». (قواعد فقه، ص ۴۷) دکتر کاتوزیان می‌فرماید: «اعمالی که بطور معمول به قصد احسان با رعایت نزاکت انجام می‌شود اجرت ندارد؛ هرچند به امر دیگری انجام شود. زیرا گذشته از داوری عرف، ظاهر این است که به قصد تبرع صورت گرفته است. برای مثال اگر مادری فرزند نوپای خود را در خطر ورود به خیابان و تصادف ببیند و از رهگذر تقاضا کند که مانع کودک گردد و او را به مادر برساند رهگذر نمی‌تواند از بابت چنین خدمتی اجرت بخواهد. با وجود این هرگاه شخصی خود را آماده‌ی انجام دادن اعمالی در برابر مزد کند که در عرف اجرت ندارد و خدمتی از آنگونه را، به درخواست دیگری انجام دهد باید اجرت آن خدمت داده شود؛ زیرا در فرض ارجاع کار به چنین شخصی به‌طور ضمنی حاوی وعده‌ی پرداختن اجرت او نیز هست و کار مورد نظر نیز بر تبانی استفاده از خدمت در برابر دستمزد انجام می‌شود و این تراضی در تنظیم روابط حقوقی بر داوری عرف رجحان دارد. برای مثال با اینکه گذراندن کودک یا پیرمردی از سیلاب خیابان اجرت ندارد، اما کارگری که آماده‌ی انجام دادن آن کار در برابر دستمزد شده حق دارد اجرت خود را بگیرد.» (الزام‌های خارج از قرارداد، ص ۱۶۱)

همان‌طور که معلوم شد می‌توان گفت: موارد مختلف است و باید هر مورد دقیقاً بررسی شود. آنگاه بتوان گفت، آیا محسن حق دریافت اجرت دارد یا خیر؟ اما در مورد مخارج مصروفه چنانچه ضروری بوده و از باب احسان انجام گرفته باشد، بدون تردید می‌تواند گفت چنانچه قصد

تبرع نداشته باشد حق مطالبه دارد. پس از ایراد آراء فقها و حقوقدانان شایسته است با رعایت جوانب احتیاط جمع‌بندی به شرح ذیل بیان کنیم:

۱- به نظر می‌رسد هم فقها و هم حقوقدانان هر دو در مبنای قصد، تبرع، راه‌مواره مدنظر داشته و طبق آن فتوی می‌دهند که البته این مورد می‌تواند مبنای صحیحی باشد، ولی آن‌گونه که فقها اظهار داشته‌اند در اکثر موارد احسان، تبرع، منظور است و شاید بتوان گفت که همین صحیح‌تر باشد که تبرع را ملزوم احسان بدانیم. اما این بدان معنی نمی‌باشد که در صورت اثبات عدم قصد تبرع محسن را مستحق دریافت اجرت المثل ندانیم. و از طرفی حقوقدانان اصل را بر عدم قصد تبرع دانسته و برای فعل احسان احترام قائل بوده و آن را مستحق دریافت اجرت می‌دانند.

۲- می‌بایست بین مواردی که شخص به ضرورت کاری و شغلی خود اقدامی برای فرد انجام می‌دهد که عرفاً مستحق دریافت اجرت است فرق گذاشت.

بنابراین با توجه به اشکال متفاوت مسئله می‌توان گفت موارد مختلف است و نسبت به هر یک با تطبیق ملاکهای مذکور با آن، باید تصمیم گرفت.

۷- قاعده احسان و قواعد مثبت ضمان (قاعده علی الید و قاعده اتلاف)

از توضیحات داده شده روشن گردید که قاعده احسان در موضوع خود از عمومیت و کلیت برخوردار است. حال این سؤال مطرح است که بعضی از ادله اثبات ضمان از قبیل قاعده علی الید و قاعده اتلاف هم که در موضوع خود کلی بوده و بطور کلی اثبات ضمان می‌نماید، با عمومیت قاعده احسان چگونه توجیه می‌شود؟ به عبارت دیگر نسبت قاعده احسان با قاعده علی الید و قاعده اتلاف چیست؟

برخی از بزرگان می‌گویند که قاعده احسان فقط قاعده علی الید را تخصیص می‌دهد ولی اتلاف اطلاق دارد و قصد و اختیار و عمد و سهو در مورد آن تأثیر ندارد، بلکه به موجب قاعده اتلاف شخص ضامن است؛ چه یدش مأذونه باشد یا خیر، چه محسن باشد و چه نباشد. (موسوی بجنوردی، همان، ص ۲۷۷ و ۲۷۸) لیکن به نظر می‌رسد که قاعده احسان در دو مورد یعنی هم قاعده علی الید را ناظر است و هم قاعده اتلاف را؛ مثلاً شخصی که قصد کرده است تا مال غیر را حفظ نماید ولیکن بطور اتفاقی مال تلف شود در اینجا به موجب قاعده احسان، ضمان منتفی است. البته مواردی از اتلاف وجود دارد که نه مصداق احسان و نه مصداق قاعده اتلاف است مثل موردی که شخص هدفش قصد احسان و ایثار منفعت و جلوگیری از ضرر نباشد و مال هم تلف گردد نه

اتلاف؛ در این وضعیت به موجب ید غیر مأذونه، ایجاد ضمان می‌شود نه به موجب قاعده اتلاف، اما چنانچه در همین حال عنوان محسن و نیکوکار بر آن فرد صدق کند ضمان برداشته می‌شود. قاعده اتلاف از جمله «من اتلف مال الغير فهوله ضامن» اخذ شده است. عبارت فوق به شکل این الفاظ در کتب حدیثی وجود ندارد؛ بلکه در بسیاری از نصوص، کلماتی که حاکی از مضمون این جمله باشد یافت می‌شود که به اصطلاح گفته می‌شود این عبارت اصطیاد و برگرفته شده از روایات این باب است نه اقتباس شده از آن. (خویی، سیدابوالقاسم، مصباح‌الفقاهه، ج ۳، ص ۱۳۱) بنابراین با توجه به اینکه جمله فوق آیه یا حدیث نمی‌باشد، اطلاق ندارد و نمی‌توان به اطلاق آن عمل کرد. اما جمله «ما علی المحسنین من سبیل» همانطور که توضیح داده شده، عمومیت و اطلاق داشته و به ویژه حکم عقل هم که در خصوص قاعده احسان وجود داشت قابل تخصیص هم نیست چرا که بر طبق آنچه گفته شد، احکام عقلی قابل تخصیص نیستند. حال اگر فرض کنیم که از طرفی شخص متلف است و از طرف دیگر محسن و به اطلاق قاعده اتلاف هم قایل باشیم، در این صورت قاعده اتلاف با قاعده احسان تعارض پیدا می‌کند زیرا قاعده اتلاف می‌گوید: شخص متلف، ضامن است چه محسن و چه غیر محسن و قاعده احسان می‌گوید: محسن، ضامن نیست چه متلف باشد و چه غیر متلف. در حالت تعارض هم مطابق نظر مشهور و ادله‌ای که در این خصوص وجود دارد، چنانچه هیچگونه ترجیحی در بین نباشد؛ هر دو دلیل از اعتبار ساقط گشته و تساقط پیش می‌آید؛ اما اگر به نحوی موضوع تعارض را برداریم و بگوییم کسی که محسن است اگر چه ممکن است بطور حقیقی و تکوینی موجب اتلاف مال شود و متلف به حساب آید، لکن تعبداً او را متلف ندانیم و به منزله غیر متلف به حساب آوریم در این صورت تعبداً و ادعائاً موضوع اتلاف را از محسن منتفی دانسته ایم و دیگر قاعد اتلاف با قاعده احسان تعارض پیدا نمی‌کند؛ بلکه در چنین حالتی قاعده احسان بر قاعده اتلاف مقدم می‌شود و تقدمش هم از باب حکومت است. برخی از فقهاء در خصوص جمله «ما علی المحسنین من سبیل» همین مطلب را گفته‌اند که این جمله بر ادله اثبات ضمان حکومت دارد و به ویژه نسبت آن به قاعده اتلاف در جهت توسعه قاعده احسان و تضييق قاعده اتلاف و تصرف در عقد «الحمل من اتلف مال الغير فهوله ضامن» می‌باشد. (موسوی بجنوردی، همان، ص ۲۷۹) در نتیجه قاعده اتلاف توسط قاعده احسان تخصیص می‌خورد.

۸- قاعده احسان و ضمان تصدیق مال لقیطه

در بحث مربوط به اموال مجهول‌المالک یا در باب لقیطه، کسی که مالی را پیدا می‌کند گفته‌اند که جوینده و متصرف یکسال باید تعریف کند تا صاحب آن مال پیدا شود و اگر از پیدا شدن مالک مایوس شد می‌تواند مال را نزد خود نگهدارد تا مالک آن پیدا شود. و تا زمانی که مال را نزد خود نگه می‌دارد ید او «ید امانی» است و محسن است و در صورت اینکه بدون تعدی و تفریط تلف شود ضامن نیست ولی اگر آن مال را صدقه دهد در صورت پیدا شدن مالک ضامن است. (مراعی، میرفتاح، العناوین، ج ۲، ص ۴۷۸-۴۸۲)

حال سؤال این است که اگر یابنده بعد از یکسال جستجو و تعریف از یافتن مالک نومید شود و آن مال را از طرف مالک صدقه دهد و سپس مالک پیدا شود می‌گویند ضامن است. آیا این حکم با قاعده احسان منافات ندارد؟ اگر ملتقط محسن است پس چرا در مورد لقیطه و اموال مجهول‌المالک حکم به ضمان محسن می‌کنیم؟ چگونه می‌توان بین ادله قاعده احسان و ادله مجهول‌المالک که تصدق به فقرا را اجازه می‌دهد مشروط بر آنکه اگر مالک پیدا شد و راضی به این عمل نبود- قاعده ضمان جاری شود- جمع کرد؟ آیا ادله مجهول‌المالک قاعده را تخصیص می‌زند یا تقیید می‌کند؟ چگونه می‌توان بین این دو ادله چنان جمع کنیم که موضوع تنافی و تعارض از بین برود؟ (بجنوردی، سید محمد حسن، ج ۴، ص ۱۹)

جوابی که می‌دهیم این است که، چون فردی که اموال مجهول‌المالک را یافته است، ملزم به تصدیق آن از طرف صاحبش نمی‌باشد تا بعد بگوید او (یابنده) ضامن است؛ بلکه تصدیق دادن را یک حکم تخییری می‌داند که گفته شده می‌تواند در صورت تمایل از طرف مالکش صدقه بدهد در حالی که می‌توانست مال را نزد خود نگهدارد و ید او بر آن ید امانی دانسته می‌شد و در صورت تلف محسن بود و ضامن تلقی نمی‌شد.

بنابراین در مورد اموال مجهول‌المالک اگر کسی اقدام به تصدیق کرد دیگر محسن نیست و یدش هم که «من قبل الشارع» ماذونه بود در این حالت «علی‌الید» را تخصیص می‌زند و صرف تصدق دادن باعث می‌شود که عنوان محسن از او برداشته شود، هرچند در این عمل اعتقاد به احسان داشته باشد. مضافاً اینکه وقتی شخصی مالی را از طرف مالک تصدق می‌دهد اقدام وی «علی وجه الضمان» است و بنا دارد بر اینکه اگر صاحب مال پیدا شد مثل یا قیمت آن را بدهد، پس اقدام «علی وجه الضمان» جلو قاعده احسان را می‌گیرد.

در کتاب «عناوین» و «القواعد الفقهیه» به قاعده احسان در این ادله ایرادی وارد کرده‌اند و تصریح شده است که در فقه آمده است یابنده مال گم شده پس از تعریف و نو میدی از دسترسی به صاحب مال می‌تواند آن مال را از طرف صاحب ناشناسش در راه خدا صدقه دهد، ولی اگر بعداً صاحب مال پیدا شد یابنده در برابر آن ضامن است؛ در حالی که صدقه دادن احسان است و نباید ضامن شود. پاسخی که هر دو بزرگوار به این اشکال داده‌اند این است که تصدق با قبول احسان است و به بیان دیگر در این مورد قبول ضامن جزئی از کار نیک است. (حمیتی، احمد علی، الزامات خارج از قرارداد، حقوق مدنی ۴، ص ۷۷-۷۳)

۹- قاعده احسان و اداره فضولی مال غیر

برخی از حقوقدانان معاصر مفاد ماده ۳۰۶ قانون مدنی ایران را از مصادیق قاعده احسان دانسته‌اند. (کاتوزیان، ناصر، ضمان قهری- مسئولیت مدنی، ص ۵۲۱، ۵۲۲) طبق این ماده: «اگر کسی اموال غایب یا محجور و امثال آنها را بدون اجازه مالک یا کسی که حق اجازه دارد، اداره کند، باید حساب زمان تصدی خود را بدهد. در صورتی که تحصیل اجازه در موقع مقدور بوده یا تأخیر در دخالت موجب ضرر نبوده است، حق مطالبه مخارج را نخواهد داشت. ولی اگر عدم دخالت یا تأخیر در دخالت، موجب ضرر صاحب مال باشد، دخالت‌کننده مستحق اخذ مخارج خواهد بود که برای اداره کردن لازم بوده است.» بنابراین شرایط تحقق اداره فضولی اموال غیر، دو شرط اصلی است یکی دخالت فضولی، دوم قصد احسان یا قصد اداره مال برای دیگری، قصد احسان عامل روانی است که آن را از استیلائی نامشروع خارج کرده و در زمره اعمال مباح و محترم درمی‌آورد. لیکن با دقت در این ماده و مباحثی که در قاعده احسان بیان شد، روشن می‌شود که فرض ذیل ماده ۳۰۶ قانون مدنی از مصادیق قاعده احسان نیست؛ زیرا در نتیجه فرض مزبور، چنانچه در مورد عدم دخالت یا تأخیر در دخالت موجب ضرر به صاحب مال باشد، و شخص با این فرض دخالت کرده باشد که به واسطه آن متحمل مخارجی گردد، صاحب مال ضامن پرداخت این مخارج خواهد بود. درحالی که گفته شد احسان از مسقطات ضمان است نه اینکه مخارجی را که متحمل شده، طلبکار است؛ به عبارت دیگر، قاعده احسان مسقط ضمان است نه موجب آن. (مراغی، سید میرعبدالفتاح، عنوان ۶۴، ص ۳۳۱ و حمیتی واقف، احمد علی، الزامات خارج از قرارداد، حقوق مدنی ۴، ص ۷۷) و اما در پاسخ به این پرسش که توجیه فقهی ضمان صاحب مال در قبال دخالت‌کننده به چه صورت است؟ می‌توان گفت که اداره اموال غیر در صورت عدم امکان

دسترسی به صاحب مال به عهده حاکم شرع است و چنانچه امکان دسترسی به حاکم وجود نداشته باشد، یا تأخیر در دخالت موجب ضرر شود به استناد «قواعد حسبیه» به عهده عدول مومنین می‌باشد و در صورت حاضر نبودن آنان عامه مردم عهده دار این وظیفه خواهند بود و ذیل ماده ۳۰۶ قانون مدنی بیانگر فرض اخیر است بنابراین چون عمل اداره کننده با دستور شارع انجام گرفته، چنین فرض می‌شود که او به نمایندگی از طرف صاحب مال اقدام کرده و مالک نسبت به مخارجی که مدیر متحمل شده است مسئول و ضامن محسوب می‌شود. (محقق داماد، سید مصطفی، قواعد فقه ۲، ص ۳۰۷)

۱۰- نتیجه‌گیری

- آنچه که از مجموع مطالب این نوشتار به دست می‌آید را می‌توان این گونه بیان کرد:
- ۱- مهمترین سند این قاعده آیه ۹۱ سوره شریفه توبه «ما علی المحسنین من سیل» است.
 - ۲- جوهره عنصر معنوی احسان حقیقی، خیرخواهی (جلب منفعت یا دفع ضرر) نسبت به غیر است.
 - ۳- در صدق لفظ «محسن» مجرد قصد احسان کافی نیست؛ بلکه ماهیت عمل هم باید عرفاً مصادق احسان باشد.
 - ۴- با توجه به اختلاف نظر علما در رابطه با موارد جلب منفعت و دفع ضرر، آنچه که از عموم قاعده احسان و کلی بودن آن فهمیده می‌شود این است که این قاعده ناظر به هر دو مورد است. (هم جلب منفعت و هم دفع ضرر)
 - ۵- در رابطه با نسبت قاعده احسان با قاعده علی الید و قاعده اتلاف؛ برخی از علما معتقدند قاعده احسان هر دو مورد را ناظر است. (هم قاعده علی الید و هم قاعده اتلاف)
 - ۶- دریافت اجرت از سوی محسن با عمل محسنانه او هیچ منافاتی ندارد. (بخصوص اگر قصد تبرع نشده باشد)
 - ۷- تصدیق مال لقیطه هر چند به قصد احسان، موجب ضامن است؛ چون اقدام او «علی وجه الضمان» می‌باشد.
 - ۸- برخی از حقوقدانان معاصر مفاد ماده ۳۰۶ قانون مدنی را از مصادیق قاعده احسان دانسته‌اند. بنابراین اگر کسی به قصد احسان، دخالت فضولی در اداره اموال غایب یا محجور نماید، چنانچه تأخیر در دخالت موجب ضرر صاحب مال باشد، عمل وی محترم و مباح است.

منابع

۱. سوره توبه ۹۱.
۲. ابن منظور، جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۶، قم: نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ه.ق.
۳. انصاری، مسعود، دانشنامه‌ی حقوق اسلامی، ج ۱، تهران: محراب، چ اول، ۱۳۸۴ ش
۴. حبیبی، خادم‌الحسین، قاعده احسان، وبلاگ سنایی، ۴ آذر ۱۳۸۵ ش
۵. خمینی، سیدروح‌الله، تحریر الوسیله، ج ۱، مترجم علی اسلامی، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار، چ ۱، ۱۳۹۱ ش
۶. دیلمی، احمد، حسن نیت در مسئولیت مدنی، تهران: نشر میزان، چ ۱، ۱۳۸۹ ش
۷. شیخ طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۵، نجف: مطبعه النجف (بی تا)
۸. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی بن احمد عاملی، الروضه البهیة، ج ۱۰/۱۵۱ (با تعلیقات سید محمد کلاتر) باب دیات، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ه.ق.
۹. شهید ثانی، زین‌الدین ابن علی عاملی، الروضه البهیة فی شرح اللعنه دمشقیه، ترجمه دکتر حمید مسجد سرائی و عباس زراعت، قم: پیام نو آور، ۱۳۸۵ ش
۱۰. طبرسی، ابوالفضل بن حسن، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، بیروت: دارالمعرفه، چاپ ۲، ۱۴۰۸ ق.
۱۱. فیض الاسلام، نهج البلاغه، ترجمه دشتی، قم: انتشارات تابان، چ ۱۰، ۱۳۸۰ ش
۱۲. کلینی، ابوجعفر، محمدابن یعقوب، الکافی، قم: دارالکتب الاسلامیه، چ ۴، ۱۴۰۷ ق
۱۳. کاتوزیان، ناصر، حقوق مدنی (ضمان قهری، مسئولیت مدنی)، تهران: انتشارات دانشگاه تهران
۱۴. لطفی، اسدالله، قاعده احسان، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۵۰ زمستان ۱۳۷۹ ش
۱۵. لنگرودی جعفری، محمد جعفر، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، ج ۱، تهران: گنج، چ ۲، ۱۳۸۱ ش
۱۶. محقق داماد، سید مصطفی، قواعد فقه (بخش مدنی)، تهران: سمت، چ ۵، ۱۳۸۱ ش
۱۷. محمدی، ابوالحسن، قواعد فقه، تهران: نشر یلدا، چاپ ۲، ۱۳۷۴ ش
۱۸. موسوی بجنوردی، میرزا حسن، القواعد الفقهیه، ج ۴، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چ ۲، ۱۴۱۳ ق
۱۹. مراغه‌ای، میر عبدالفتاح بن علی، العناوین، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چ ۱، ۱۴۱۸ ق
۲۰. موسوی بجنوردی، سید محمد، قواعد فقهیه، تهران: نشر مبعاد، چ ۲، ۱۳۷۲ ش
۲۱. محقق حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن حسن بن یحیی، شرایع الاسلام، ج ۴ (با تعلیقات سیدصادق شیرازی، تهران: انتشارات استقلال، (بی تا)
۲۲. مصطفوی، سید مصطفی، احسان منبع مسئولیت، فصلنامه‌ی فقه و حقوق شماره ۶، پاییز ۱۳۸۴ ش
۲۳. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۲۷، کتاب الودیعہ ۹۶ به بعد، بیروت: دار احیاء التراث العربی (بی تا)
۲۴. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۲۷ و ۲۸، باکوشش عباس قوچانی و علی خوندی
۲۵. وحیمتی واقف، احمد علی، الزامهای خارج از قرارداد (حقوق مدنی ۴)، تهران: انتشارات جاودان، چ ۱، ۱۳۸۹ ش

بررسی تطبیقی نور و وجود در مکتب اشراق و مشاء

حسین معصوم^۱ - مجتبی جلیلی مقدم^۲

تاریخ دریافت: ۹۲/۲/۱۰

تاریخ پذیرش: ۹۲/۱۱/۲۸

چکیده

مباحث نور و وجود، مهمترین مسائل دو مکتب اشراق و مشاء می‌باشند بطوری که می‌توان این دو مبحث را شالوده‌های دو مکتب مذکور لحاظ کرد. حکمت اشراق را به حق می‌توان نورشناسی دانست؛ نزد شیخ اشراق سخنی از وجود در میان نیست بلکه این نور است که اس‌اساس حکمت اشراق می‌باشد. این نور خصوصیات و ویژگی‌هایی مانند ادراک، ظهور، تشکیک و غنا را داراست که مختص خویش بوده و غیرنور را بدان‌ها راهی نیست. از سویی نیز مشائیان وجود را ارج می‌نهند و موضوع مابعدالطبیعه را موجود بماهو موجود می‌دانند، وجودی که خصوصیتی مانند بداهت، عمومیت و... را داراست که قابل مقایسه با نور است.

در این نوشتار برآنیم تا نور و وجود را در دو مکتب اشراق و مشاء با یکدیگر مقایسه کنیم، در این راستا نقش نور و وجود و همچنین ویژگی‌ها و خصوصیات آنها را با یکدیگر خواهیم سنجید؛ حاصل آنکه نور در حکمت اشراق همان نقشی را که وجود در نظام مشایی داراست را ندارد و اصلاً این دو را نمی‌توان یکسان دانست همان‌طور که خصوصیتی متمایز از یکدیگر دارند.

واژگان کلیدی: نور، وجود، تشکیک، بداهت

۱. استادیار گروه فلسفه پردیس قم، دانشگاه تهران.

۲. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تبریز. m.jalili61@yahoo.com

مقدمه

شیخ اشراق در نقطه تقاطع راه‌های اندیشه و ذوق قرار داشت و از این میراث گذشتگان نهایت بهره را برده و از آن در جهت بنا ساختن نظام شکوهمند فلسفی خویش سود جست. یکی از منابعی که میراث شیخ اشراق محسوب می‌شد حکمت مشاء بود که شیخ اشراق بر آن تبحری کم نظیر داشت؛ اما شیخ اشراق به مکتب مشاء بسنده نکرد، گویی این مکتب، شیخ اشراق را خرسند نمی‌کرد و او را بر آن داشت تا غور در دانش و اندیشه از سویی و بینش و ذوق از سویی دیگر، نظامی فلسفی - ذوقی به نام حکمت اشراق را پایه‌گذاری کند. یکی از وجوه تسمیه‌ی حکمت اشراق همانا استشراق نفس از حقیقت نور است، نفسی که خود از جنس نور است گویی دفعتاً از حقیقت نور سیراب می‌گردد و می‌تواند همه چیز را بر اساس نور تبیین کند. همان‌طور که ملاحظه می‌شود حکمت اشراق بر پایه‌ی نور استوار است و همه چیز با نور تبیین می‌گردد و نور نهایت اهمیت را نزد شیخ اشراق داراست؛ نور هیچگاه چنین جایگاه رفیعی در نظام‌های فلسفی نداشته است و نقشی که شیخ اشراق به نور می‌دهد نقشی بدیع و اساسی می‌باشد. در طول تاریخ فلسفه هیچ متفکری به اندازه‌ی شیخ اشراق به نور پرداخته است و به حق می‌توان او را مبدع اندیشیدن بر مبنای نور دانست. در قرآن کریم چندین بار سخن از نور به میان آمده و حتی از خداوند به نور آسمان‌ها و زمین تعبیر شده است؛ در سخنان ابن سینا و فخر رازی نیز صحبت از نور شده است اما این شیخ اشراق است که به تأملی فلسفی در باب نور پرداخته و حکمتی فلسفی مبتنی بر نور پرورانده است؛ به همین جهت است که شیخ اشراق را مبدع نورشناسی می‌دانیم، شیخ اشراقی که حکمت اشراق خویش را با ابتنای بر نور استوار می‌کند و هر آنچه که هست را به نور و غیرنور تقسیم می‌کند.

در این میان پرسش‌هایی رخ می‌نماید مبنی بر اینکه آیا شیخ اشراق در نظر به نور وامدار مشائیان است؟ آیا مشائیان با پرداختن به وجود و موضوع مابعدالطبیعه دانستن موجود بما هو موجود اسلاف و پیشروان شیخ اشراق در باب نورشناسی محسوب می‌شوند؟ به عبارت دیگر آیا می‌توان وجود نزد مشائیان را همان نور در حکمت اشراق دانست؟ و سرانجام آیا می‌توان ویژگی‌ها و خصوصیات نور و وجود را یکی دانست؟

۱. وجود نزد مشائیان

مشائیان اسلامی موضوع مابعدالطبیعه را «موجود بما هو موجود» قرار دادند؛ مابعدالطبیعه یک موجود را نه از آن جهت که خصوصیت و ویژگی خاصی دارد یا نه از آن جهت که عرض یا جوهر است بلکه صرفاً از آن جهت مورد مطالعه قرار می‌دهد که موجود است، به عبارت دیگر موجود را از آن جهت مورد مذاقه قرار می‌دهد که موجود است و عوارض موجود بودن را داراست. فارابی اولین مشایی اسلامی است که چنین نظری را اعلام می‌دارد؛ «فارابی این نظریه را مطرح می‌کند که مابعدالطبیعه آن علم کلی است که راجع به اوصاف کلی موجود بما هو موجود بحث می‌کند» (نصر و لیمن، ۱۳۸۹: ۳۲۰).

ابن سینا نیز بر این امر صحنه می‌گذارد و موضوع مابعدالطبیعه را موجود از آن جهت که وجود دارد و موجود است و نیز عوارض کلی موجود را بررسی می‌کند؛ او در این باره می‌گوید: «الفلسفة الأولى موضوعها الموجود بما هو موجود؛ و مطلوبها الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود - مثل الوحدة و الكثرة و العلیة و غیر ذلك» (ابن سینا، ۱۹۸۰: ۴۷). مابعدالطبیعه به موجود از آن لحاظ که موجود است می‌پردازد، موجود بودن عوارضی را در پی دارد که در مابعدالطبیعه به این عوارض و آثار پرداخته می‌شود، عوارضی مانند وحدت، کثرت و همچنین وجوب و امکان.

موجود بودن عام‌ترین محمولی است که می‌توان تصور کرد زیرا که بر هر آنچه که در نظر آوریم قابل اطلاق است و هیچ امری خارج از شمول موجود بودن نیست، شمول این مفهوم تا بدان جاست که از پایین‌ترین موجودات یعنی ماده اولی یا هیولای اولی شروع شده و به بالاترین موجودات که همانا خداوند است ختم می‌گردد. این گستره‌ی شمول بی‌گمان پذیرای تقسیم خواهد بود، تقسیمی که از دید فلاسفه‌ی مشاء به دور نمانده و آنان با مواد ثلاث منطقی به سراغ آن رفته‌اند (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۸۳: ۶۵).

۱.۱. وجوب، امکان و امتناع

گستره‌ی این سه مفهوم، حتی از گستره‌ی مفهوم وجود نیز فراتر است زیرا که عدم را نیز شامل می‌شوند و از این رو این سه مفهوم را نمی‌توان تعریف کرد مگر با تعریف دوری و تعریف به یکدیگر؛ از آنجا که هیچ امری حتی عدم از شمول این مواد ثلاث خارج نیست نمی‌توان برای تعریفشان از مفهومی خارج از این سه مفهوم مدد گرفت در نتیجه می‌بایست آن‌ها را با توجه به یکدیگر تعریف کرد در این باره خواهی می‌گوید: «حق آن است که تصور این

سه معنی در بدایت عقول مرکوز باشد.» (طوسی، ۱۳۲۶: ۱۳۰). وجوب آن است که ممکن و ممتنع نباشد و ممکن آن است که نه وجوبی بر آن ضرورت داشته باشد و نه ممتنعی از آن لازم آید و بالاخره ممتنع آن است عدم امتناعش مستلزم تناقض باشد. اگر مفهومی وجودی بخواهد به هستی در آید و جامه‌ی واقعیت خارجی بر تن کند از سه حال بیرون نیست، یا وجود خارجی و عینی یافتن برای آن واجب است و یا برای آن واجب و ضروری نیست و لیکن ممتنع هم نیست یعنی می‌تواند که واقعیت و وجود عینی بیابد و سرانجام یا برای آن ممتنع است و اگر بخواهد که وجود خارجی و عینی و حقیقی بیابد می‌بایست قانون امتناع تناقض را زیر پا گذارد که البته محال است. در دیدگاه مشائیان وجوب بر وجود و ممکن بر ماهیت اطلاق می‌گردند، حتی باید گفت که وجوب مساوق وجود و امکان مساوق با ماهیت است؛ آنان سپس با توجه به تمایز وجود و ماهیت و عروض و زیادت وجود بر ماهیت، موجودات را به واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود تقسیم می‌کنند؛ شیخ الرئیس ابن سینا در این باره می‌گوید:

هر چه و را هستی هست یا هستی وی بخود واجب است یا نیست، و هر چه هستی وی بخود واجب نیست بخود یا ممتنع است یا ممکن، و هر چه بخود ممتنع بود نشاید که هرگز موجود بود، چنانکه پیشتر اشارتی کرده آمد بوی. پس باید که بخود ممکن بود و بشرط بودن علت واجب بود، و بشرط آنکه علت نیست ممتنع بود، و خودی وی چیزی دیگر است و شرط بودن علت یا شرط نابودن علت چیزی دیگر، و چون بخودی وی اندر نگری بی‌هیچ شرط نه واجب و نه ممتنع، و چون شرط حاصل شدن علت، سبب موجب وی گیری واجب شود، و چون شرط ناحاصل شدن علت سبب وی گیری ممتنع شود، چنانکه اگر اندر چهار نگری بی‌شرطی، طبع ورا ممتنع نیایی، و اگر ممتنع بودی هرگز نبودی (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۶۵).

۱.۲. عروض وجود بر ماهیت

فهم این بحث مستلزم توجه به تمایز وجود و ماهیت و همچنین قاعده‌ی «کلّ ممکن زوج ترکیبی» می‌باشد؛ از این رو ابتدا به این دو مسئله می‌پردازیم:

باتوجه به تمایز وجود و ماهیت خداوند متعال از ماسوا و همچنین خالق، واجب‌الوجود بوده و از ممکنات متعالی است و ممکنات را خلق کرده و موجود کرده است.

۱.۲.۱. نحوه‌ی تمایز وجود و ماهیت: وقتی موجوداتی مانند سنگ، درخت و... را ملاحظه می‌کنیم در ذهن می‌توانیم وجود و ماهیت آن‌ها را از یکدیگر جدا کنیم و جداگانه در نظر بگیریم،

می‌توانیم ماهیت و وجود را موضوع و محمول در نظر گرفته و محمول را بر موضوع حمل کنیم یا نکنیم؛ اما برآستی این تمایز از چه سنخی است؟ آیا تمایزی صرفاً ذهنی است یا تمایزی واقعی و عینی می‌باشد؟ در پاسخ بایستی اشاره کرد که متعاطیان متافیزیک سه‌گونه تمایز را برای وجود و ماهیت در نظر گرفته‌اند که عبارتند از: تمایز فیزیکی، متافیزیکی و ذهنی. پرواضح است که تمایز میان وجود و ماهیت از سنخ تمایز فیزیکی نیست زیرا که در خارج یک امر واحدی بیش نداریم و اگر قائل به تمایز فیزیکی میان وجود و ماهیت باشیم سر از تناقض درمی‌آوریم زیرا که یک امر واحد باید در عین حال که واحد است دو امر جدا از یکدیگر باشد که تناقض است. تمایز ذهنی نیز نمی‌تواند صحیح باشد زیرا در این نوع تمایز، این ذهن است که دو چیز را از یکدیگر جدا می‌کند و این تمایز وابسته به ذهن می‌باشد به طوری که اگر ذهنی در کار نباشد تمایزی نیز در کار نخواهد بود؛ به عبارت دیگر جدایی و تمایزی واقعی در کار نیست بلکه این ذهن است که در خود می‌تواند امر یکپارچه‌ای را به دو امر جدا از هم تبدیل کند و اگر ذهنی نباشد که چنین کاری کند تمایزی نیز نخواهد بود حال آنکه غیر از خدا هر آنچه که ملاحظه می‌کنیم می‌تواند وجود نداشته باشند، به عبارت دیگر وجود داشتن برای آنها امکانی است که ممکن است محقق نشود زیرا که ذاتی آنها نبوده و از این رو وجوبی در داشتن آن ندارند. تنها شقی که در باب تمایز وجود و ماهیت صحیح است، تمایز واقعی و متافیزیکی است زیرا که اولاً مستلزم دو چیز بودن امر واحد در عالم خارج نیست که سر از تناقض درآورد و ثانیاً یک تمایز صرفاً ذهنی نیست بلکه تمایزی است واقعی به نحوی که اگر فاعل شناسا و ذهنی نباشد که وجود و ماهیت را از هم جدا کند، این دو از یکدیگر متمایز خواهند بود.

ابن سینا در این باره می‌گوید:

فنقول: إن لكل شیء حقيقة خاصة هي ماهيته، ومعلوم أن حقيقة كل شیء الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الإثبات، و ذلك لأنك إذا قلت: «حقيقة كذا موجودة، إما في الاعیان أو في النفس أو مطلقاً» يعمهما جميعاً، كان لهذا معنى محصل مفهوم؛ و لو قلت: «إن حقيقة كذا حقيقة كذا، و إن حقيقة كذا، حقيقة» لكان حشوا من الكلام غير مفيد» (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۲۸۰).

مطرح نبودن اصالت وجود یا ماهیت: در نزد مشائیان که مبدع تمایز وجود از ماهیت می‌باشند سنخی از اصیل بودن وجود یا ماهیت در میان نیست. اساساً تا زمان میرداماد که این

مسئله را مطرح کرد فیلسوفان پیشین توجهی به این مسئله نداشتند، مشائیان نیز از این امر مستثنی نبوده و گاه چنان سخن گفته‌اند مشعر بر اصالت وجود و گاه نیز به گونه‌ای سخن رانده‌اند که از آن بوی اصالت ماهیت به مشام می‌رسد، مثلاً فارابی تشخیص را به وجود می‌داند و تشخیصی را که از ماهیت بر می‌خیزد از عوارض وجود بر می‌شمارد که چیزی جز اصالت وجود نیست و در مقابل ابن سینا بمانند برخی فیلسوفان دیگر به وجود کلی طبیعی یا ماهیت لابشرط در خارج قائل است (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۰۲)؛ همچنین در این راستا ابن سینا بر آن است که موجودات متباین بالذاتند و هیچگونه اشتراکی جز در مفهوم وجود با یکدیگر ندارند (ر.ک: صدرالمألهین، بی‌تا: ۲۵۸) از این رو به مشائیان نمی‌توان اعتقاد به اصالت یکی از طرفین را نسبت داد زیرا که برای آنان چنین مسئله‌ای هنوز مطرح نشده بود.

۱.۲.۲. کل ممکن زوج ترکیبی: این قاعده یکی از مهم‌ترین قواعد فلسفه‌ی مشایی است که در آثار فارابی و ابن سینا به آن اشاره شده است (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۷). برای فهم بهتر این قاعده ابتدا بایستی مقصود از «ممکن» را فهمید؛ منظور و مقصود از ممکن در اینجا همانا ممکن بالذات است و ما با امکان ذاتی سروکار داریم. امکان ذاتی به معنای سلب ضرورت وجود و عدم است؛ امری که ممکن بالذات است نه وجود برای آن واجب است و نه عدم، ممکن بالذات می‌تواند موجود یا معدوم باشد زیرا که ذات آن که همان ماهیت آن است اقتضای وجود یا عدم را ندارد بلکه نسبت به هر دو در حالت تساوی است. از این عبارت چنین بر می‌آید که هر آنچه که ماهیت دارد ممکن بالذات است زیرا تمایز واقعی و متافیزیکی که میان وجود و ماهیت وجود دارد نشانگر آن است که ماهیت به وجود بلاقتضاست زیرا اگر وجود برای آن واجب بود چنین تمایزی نمی‌توانست برقرار باشد از این رو هر آنچه که دارای ماهیت باشد دارای امکان ذاتی خواهد بود زیرا ماهیت می‌تواند متمایز از وجود باشد و وجود برای آن وجوبی ندارد و این سخن برابر است با امکان ذاتی؛ «امکان ذاتی عبارت است از سلب ضرورت وجود و عدم از یک مفهوم کلی که آن را ماهیت می‌گویند.» (دینانی، ۱۳۸۸: ۳۵۱)

بر طبق این قاعده هر موجود ممکن بالذاتی به ناگزیر ترکیبی از وجود و ماهیت است زیرا که ذات و ماهیت مقتضی وجود نیست و موجودی که ممکن بالذات است لاجرم می‌بایست با ترکیب و اضافه شدن امری غیر از ذات و ماهیتش موجود گردد؛ آنچه که بر ماهیت افزوده می‌گردد و آن را موجود می‌گرداند چیزی نیست مگر وجود.

۱.۲.۳. عرض بودن وجود برای ماهیت: با نگاهی به تمایز واقعی وجود و ماهیت و همچنین این که اموری که دارای ماهیتند، دارای امکان ذاتی نسبت به وجود می‌باشند و وجود برای آن‌ها ضرورت و وجوبی ندارد به این نتیجه می‌رسیم که این امور برای موجود شدن نیازمند اضافه شدن وجود به ماهیت می‌باشند که از آن به عروض وجود بر ماهیت تعبیر می‌کنیم (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۷). وجود بر ماهیت عارض شده و آن را از مرحله تساوی نسبت به وجود و عدم خارج کرده و به امر موجود و محقق در عالم خارج تبدیل می‌کند؛ بدون تردید ماهیت بدون عروض وجود نمی‌توانست موجود شود زیرا که ذات امکانی‌اش به آن، این امکان را نمی‌داد و اگر چنین می‌شد، یکی از محالات به نام انقلاب در ذات پیش می‌آمد. این نکته که در صورت موجود شدن امر دارای ماهیت، بدون عارض شدن وجود بر آن، انقلاب در ذات پدید خواهد آمد مشعر بر غیر ذاتی بودن وجود برای ماهیت است که از آن با عنوان عروض وجود بر ماهیت نام می‌بریم.

در اینجا به کار بردن واژه‌ی عروض و اشتراک لفظی این واژه، برخی بزرگان همانند ابن رشد و توماس آکویناس را به این اشتباه کشانیده که ابن سینا عارض بودن وجود بر ماهیت را از باب مقولات در نظر گرفته و آن را همانند عارض شدن اعراض نه‌گانه بر جوهر به کار برده است (ر.ک: ژیلسون، ۱۳۸۶: ۱۲۴ پاورقی مترجم)؛ آنان بر اساس این برداشت نادرست، ابن سینا را به باد انتقاد گرفته‌اند و بر آنند که اگر وجود عرض است می‌بایست در میان اعراض نه‌گانه‌ای که ارسطو آنها را برشمرده است جایگاهی داشته باشد حال آن که وجود جایی در میان اعراض ندارد. برای دفع این اشتباه و سوء تفاهم که باعث انتقادات به ناحقی بر ابن سینا است، می‌بایست میان معانی سه‌گانه‌ی عروض تفکیک کرد.

واژه‌ی عروض در فلسفه در سه موضع مطرح شده است: ۱. باب ایساغوجی ۲. باب مقولات ۳. باب برهان (همان: ۱۲۳)؛ مقصود از عروض در عروض وجود بر ماهیت، عروض باب ایساغوجی است بدین معنا که مفهوم وجود در مفهوم هیچ ماهیتی اخذ نمی‌شود و از ذاتیات و از لوازم ذات هیچ ماهیتی نیست پس نسبت به ماهیت، خارجی است و لذا حمل آن بر ماهیت عرضی است. به عبارت دیگر وجود نه‌عین ماهیت است و نه جزء ماهیت زیرا با توجه به تمایز واقعی وجود و ماهیت و از سویی ممکن بالذات بودن ماهیت نسبت به وجود، غیریت وجود و ماهیت به وضوح مشخص می‌گردد، وجود امری کاملاً مغایر با ماهیت می‌باشد از این رو می‌توان

عروض وجود بر ماهیت را به زیادت وجود بر ماهیت و حتی مغایرت و غیریت وجود و ماهیت در نظر گرفت.

۱.۲.۴. نسبت خدا و ماسوا: با توجه به دیدگاهی که مشائیان در باب موجود، واجب الوجود، ممکن الوجود، مفهوم و مصداق وجود داشتند نسبت خدا و ماسوای او دچار ابهام و دشواری پیچیده‌ای خواهد شد به طوری که شکافی عمیق و پُرناشدنی میان خدا و ماسوا... ایجاد خواهد شد، شکافی که راه تبیین را بر ارتباط خدا و مخلوقات را خواهد بست. با توجه به آن چه که در باب دیدگاه مشائیان درباره‌ی موجود مطلق و تقسیم آن به واجب الوجود و ممکن الوجود، و همچنین اصالت موجود و تباین ذاتی موجودات از یکدیگر، تنها راه ارتباطی خدا و موجودات مخلوق همانا اشتراک در مفهوم وجود خواهد بود؛ فقط و فقط از طرق مفهوم است که می‌توان خدا را در کنار و در ارتباط با مخلوقات لحاظ کرد زیرا که وقتی میان موجودات تباین ذاتی قائل می‌شویم به طریق اولی خدا و ماسوای خدا مصادیق متباین وجود خواهند بود. میان خدا و مخلوقاتش شکافی به نام تباین ذاتی وجود ایجاد شده که به هیچ وجه نمی‌توان آن را پوشاند و تبیین درستی از ارتباط خدا با غیرخدایان ارائه داد.

۲. شیخ اشراق و نور

شیخ اشراق مکتب شکوهمند خویش که آن را ملقب به حکمت اشراق می‌کند، را بر پایه‌ی نور قرار می‌دهد. نور نزد شیخ اشراق آن چنان نقش و جایگاهی دارد که اندیشه‌ی وی را می‌توان نورشناسی دانست.

خمیره‌ی ازلی و حکمت خالده‌ای که شیخ اشراق را سیراب گردانیده و بن مایه‌های اندیشه‌ی سهروردی را تشکیل می‌دهد او را از پذیرش جدایی خدا و مخلوقاتش که نتیجه‌ی دیدگاه مشائیان در باب موجود مطلق است، باز می‌دارد؛ خمیره‌ای که آن را گاه نزد فیلسوفان یونانی همانند افلاطون که بدن را برای مشاهده‌ی حقیقت ترک می‌کردند، گاه نزد ایرانیان باستان که به وحدت شهود قائل بودند و سرانجام گاه نزد صوفیانی در شرق و غرب که ندای انال‌الحق سر می‌دادند.

شیخ اشراق نور را پایه و اساس کار خویش قرار می‌دهد و همه‌ی موجودات را با سنجه‌ی نور می‌سنجد و با نور آن را تبیین می‌کند؛ او نور را مقسم تقسیم خویش قرار می‌دهد و همه‌ی موجودات را به نور و غیرنور تقسیم می‌کند. از دیدگاه سهروردی شیء به نور و غیرنور تقسیم

می‌شود و هر کدام از این اقسام خود نیز به دو قسم تقسیم می‌گردند؛ نور به نور فی نفسه لفسه و فی نفسه لغيره و از سویی غیر نور یا ظلمت نیز به جوهر غاسق که همانا جسم است و به اعراض تقسیم می‌گردد. در این دیدگاه تقابل نور و ظلمت آن چنان که مشائیان می‌گفتند تقابل عدم و ملکه نیست؛ ظلمت شأنی برای دریافت نور ندارد و صرفاً سایه و ظلّ نور است. توجه به این تقابل می‌تواند ابعاد گسترده‌ای از نورشناسی و هستی‌شناسی شیخ اشراق را روشن کند از این رو به این تقابل می‌پردازیم.

۲.۱. تقابل نور و ظلمت

همان‌طور که اشاره شد بر خلاف عقیده‌ی مشائیان تقابل نور و ظلمت، تقابل عدم و ملکه نیست زیرا شیخ اشراق برای ظلمت دارای شأنی که نور را دریافت کند قائل نیست در نظر او ظلمت تنها سایه و ظلّ نور است و نه چیزی بیش از این.

تقابل نور و ظلمت، تقابل در امر متضاد نیز نمی‌تواند باشد زیرا در متضادان اجتماع محال است اما ارتفاع محال نیست؛ حال با در نظر گرفتن تقسیم‌بندی سهروردی مبنی بر اینکه هر شیئی یا نور و یا ظلمت و شق دیگری متصور نیست، محال نبودن ارتفاع که در متضادان جاری بود در تقابل نور و ظلمت جاری نیست به عبارت دیگر هیچ امری را نمی‌توان یافت که نه نور باشد و نه ظلمت، هر شیئی به ناگزیر یا نور است و یا ظلمت.

تقابلی که میان نور و ظلمت حکمفرماست نمی‌تواند از سنخ تقابل تشکیکی باشد زیرا در تشکیک آنچه که موجب اختلاف و گوناگونی شده است همانی است که میان دو امر به تشکیک متمایز و متقابل شده، مشترک است به بیان روشن تر در تقابل تشکیک، مابه‌الاجتلاف همان مابه‌الاشتراک است درحالی‌که نور و ظلمت هیچگونه اشتراکی ندارند تا این اشتراک موجب اختلاف آنان نیز گردد.

تقابل نور و ظلمت را همانند تقابل میان وجود و عدم نیز نمی‌تواند دانست زیرا در تقابل نوع اخیر یک امر وجودی داریم و یک امر عدمی در حال که در تقابل نور و ظلمت تقابل میان دو شیء است که هر دو موجودند، از این رو تقابل نور و ظلمت همانند تقابل وجود و عدم نیست. تقابل وجود و ماهیت نیز نمی‌تواند تقابل نور و ظلمت را نشان دهد و با آن برابر باشد زیرا که وجود و ماهیت در ممکن‌الوجودات با یکدیگر ترکیب گشته و زوج مرکبی به نام ممکن‌الوجود را تشکیل می‌دهند، حال آن که میان نور و ظلمت ترکیبی صورت نمی‌گیرد.

بتوان تقابل نور و ظلمت را می‌بایست تقابل تناقض دانست، در تقابل تناقض قانون لایجتماعان و لایرتفعان جاری است که در تقابل نور ظلمت نیز می‌توان این قانون را مشاهده کرد. در تناقض دو امر متناقض نه تنها با یکدیگر جمع نمی‌شوند بلکه رفع هر دو نیز محال است از این رو بالضروره یکی از طرفین صحیح بوده و طرف دیگر نادرست خواهد بود؛ در تقابل نور و ظلمت نیز چنین است، با توجه به تقسیم دوگانه‌ی شیخ اشراق از شیء، هر شیئی لاجرم یا نور خواهد بود و یا غیر نور و ظلمت، هیچ شیء و موجودی خارج از این تقسیم‌بندی قرار گرفته و نه نور باشد و نه ظلمت و از سویی نیز نمی‌تواند هر دو را با هم داشته باشد و هم نور باشد و هم ظلمت.

البته نمی‌توان تقابل نور و ظلمت را دقیقاً همان تقابل تناقض دانست زیرا دو امر متناقض از در شکل‌گیری یکدیگر تأثیری ندارند در حالی که میان نور و ظلمت چنین تأثیری وجود دارد؛ این تأثیر، تأثیری یک طرفه است که در آن نور در توجه به جنبه‌ی فقرگویی منقبض شده و ظلمت را پدید می‌آورد و ظلمت چیزی جز سایه و ظلّ نور نیست، از این رو می‌بایست تقابل نور و ظلمت را تقابل تناقض لحاظ کرد.

۲.۲. عدم عروض وجود بر ماهیت در خارج

همان‌طور که اشاره شد مشائیان وجود و ماهیت را از یکدیگر متمایز می‌کردند و وجود را امری غیر از ذات ماهیت قلمداد کرده و سپس آن را زائد و عارض بر ماهیت لحاظ می‌کردند. این عروض در همه‌ی ممکن‌الوجودها جاری و ساری بود زیرا ماهیت داشتن همانا امکان ذاتی داشتن بود و از آنجایی که همه‌ی این موجودات دارای ماهیت بودند به ناگزیر در ترکیب با وجود، موجود می‌شدند؛ از این رو همه‌ی ممکن‌الوجودها ترکیبی از وجود و ماهیت می‌باشند، وجود و ماهیتی که تمایزی واقعی - البته از نوع متافیزیکی - و نه ذهنی صرف، دارند. این نوع تمایز را شیخ اشراق نمی‌پذیرد زیرا اساساً برای مفهوم وجود، عینیتی قائل نیست تا تمایزی واقعی میان وجود و ماهیت را بپذیرد و به تبع آن عروض وجود بر ماهیت را صرفاً در ذهن می‌پذیرد. او می‌گوید: «الوجود يقع بمعنی واحد و مفهوم واحد علی السواد و الجوهر و الانسان و الفرس، فهو معنی معقول أعم من کلّ واحد. و کذا مفهوم الماهیة مطلقاً و الشیئیة و الحقیقة و الذات علی الاطلاق، فندعی ان هذه المحمولات - عقلیة صرفة» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۶۴)؛ سپس در جایی دیگر می‌افزاید: «فادن الصفات - کلّها تنقسم الی قسمین: صفة عینیة و لها صورة فی العقل، کالسواد و

البياض والحركة؛ و صفة وجودها في العين ليس ألاً نفس وجودها في الذهن، و ليس لها في غير الذهن وجود. فالكون في الذهن لها في مرتبة كون غيرها في الاعيان، مثل الامكان و الجوهرية و اللوئية و الوجود و غيرها ممّا ذكرنا-. و اذا كان للشئ وجود في خارج الذهن، فينبغي ان يكون ما في الذهن منه - يطابقه -. و أمّا الذي في الذهن فحسب، فليس له في خارج الذهن وجود حتّى يطابقه الذهني» (همان: ۷۱).

از این نصّ صریح شیخ اشراق چنین بر می آید که وی برای وجود اساساً عینیتی قائل نیست و وجود را از اعتبارات عقلی به شمار می آورد و به تبع همین دیدگاه زیادت و عروض وجود بر ماهیت را تنها در ساحت ذهن می پذیرد.

شیخ اشراق حتی استدلالی برای عدم عینیت وجود اقامه می کند و در آن به امتناع تسلسل و ممتنع بودن تحقق امر متسلسل توسل می جوید. او بر آن است که اگر وجود در خارج متحقق باشد می بایست موجود باشد، حال این پرسش به میان می آید که آیا این موجود خود نیز وجود دارد یا نه؟ ممکن نیست وجود نداشته باشد پس به ناگزیر وجود دارد که در این صورت نیز پرسش در باب موجود بودن وجود دوم نیز پیش می آید و همین طور به تسلسل می انجامد؛ او می گوید: «وجه آخر - : هو أنه اذا كان الوجود - للماهية، - فله نسبة اليها، و للنسبة وجود، و لوجود النسبة نسبة اليها - و يتسلسل - الى غير النهاية» (همان: ۶۵).

شیخ اشراق بر آن است که اگر دیدگاه مشائیان درباره‌ی ایجاد و ابداع موجودات توسط وجود صرف - که همان خدای مشائیان است - را بپذیریم به ناگزیر به خدا بدون ماده‌ی اولی یا هیولا کردن نهاده ایم زیرا مطابق نظر مشائیان که وجود صرف را همانا عدم تعین و نداشتن ماهیت می دانند و آن را مختص خداوند قرار می دهند، می بایست به وجود صرف بودن و به تبع آن مبدع بودن ماده‌ی اولی کردن نهیم، زیرا ماده‌ی اولی بر طبق تعریف مشائیان عدم تعین صرف است و از خود ماهیتی ندارد و از این رو آن را می بایست وجود صرف دانست (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۱: ۱۱۶).

۲.۳. ویژگی‌ها و خصوصیات نور

۲.۳.۱. ادراک: سهروردی خصوصیت نور لِنفسه را ادراک می داند و بر آن است که نور خواگانه است و برای خویش حضور دارد و از خویشتن غائب نیست (ر.ک: همان: ۱۱۵)، عکس این قضیه نیز صادق است و در نظر شیخ اشراق هر ادراکی نور است (ر.ک: همان: ۱۱۶).

در مقام مقایسه با وجود در نزد مشائیان باید گفت که هر وجودی در دیدگاه مشائیان ادراکی ندارد بلکه صرفاً موجودات مجرد می‌توانند ادراکی داشته باشند و شأن درک کردن را داریند اما نور در نظر شیخ اشراق عین ادراک است زیار که عین ظهور است و درک نیز چیزی جز ظهور نیست. اکنون به ویژگی ظهور می‌پردازیم.

۲.۳.۲. ظهور: آن چه که در ابتدای تصور نور به ذهن هر کسی تداعی می‌شود روشنایی و ظهور است و بس. شیخ اشراق به درستی بر آن است که نور، ظهور را در ذات خویش دارد و ظهور چیزی نیست که بر نور عارض شده باشد و نور آن را از جای دیگری دریافت کرده باشد و اساساً نور برابر با ظهور است. ظهور نور به حدی است که اصلاً نمی‌توان آن را تعریف کرد زیرا که امری ظاهرتر از نور وجود ندارد و اساساً همه چیز ظهور خود را مدیون نور است. «ان كان في الوجود ما لا يحتاج الي تعريفه و شرحه فهو الظاهر، و لا شيء اظهر من النور، فلا شيء اغنى منه عن التعريف» (همان: ۱۰۶).

نور نه تنها قابل تعریف نیست بلکه پرتو ظهور خویش را به امور دیگر نیز می‌افشاند و دیگران را نیز عیان می‌سازد؛ سهروردی در این باره می‌گوید: «نور ذاتاً ظاهر و مظهر دیگری است و ذاتاً از هر چیزی که ظهورش عین ذاتش نیست ظاهرتر است. ظاهر بودن نور عارض نیز بواسطه‌ی امر دیگری نیست تا خودش خفی باشد بلکه نور عارض نیز ذاتاً و فی نفسه ظهور دارد. نور این گونه نیست که ابتدا تحقق پیدا کند، سپس ظهر و عارض بر آن گردد- تا نور در حد ذات خود نور نباشد و دیگری آن را ظاهر کند- بلکه نور خود ظهور است و ظهور آن همان نور بودنش است.» (همان: ۱۱۳-۱۱۴).

۲.۳.۳. غنا: از نظر شیخ اشراق غنی آن است که در ذات و کمالات خویش محتاج به امری خارج از خود نباشد او در این باره می‌گوید: «الغنى ما لا يتوقف ذاته و لا كمال له على غيره و الفقير ما يتوقف منه على غيره ذاته او كمال له» (همان: ۱۰۷).

از آنجایی که نور در روشنایی و ظهور خویش هیچ نیازی به امر دیگری ندارد بلکه این ظهور از ذات نورانی اش فوران می‌کند، با توجه تعریف به تعریفی که سهروردی از غنی ارائه می‌دهد، نور را غنی لحاظ می‌کند.

۲.۳.۴. تشکیک: در دیدگاه مشائیان تنها امر مشترکی که میان موجودات بود همانا مفهوم وجود بود که به نحو یکسان بر همه‌ی آنها اعم از واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود اطلاق می‌شد.

از نظر آنان موجودات با یکدیگر تباین ذاتی داشتند به عبارت دیگر در ساحت حقیقت وجودی، موجودات اعم از واجب‌الوجود و ممکن‌الوجودات به تمام ذات با یکدیگر اختلاف داشتند؛ از این رو نمی‌توان آنان را قائل به تشکیک در وجود دانست زیرا شرط تشکیک همانا یکی بودن مابه‌الاختلاف و مابه‌الاشتراک بود درحالی که نزد مشائیان مابه‌الاختلاف که همان حقیقت وجود است مابه‌الاشتراک نیست؛ حاصل آنکه وجود در دیدگاه مشایی امری مشکک نیست.

نور در دیدگاه شیخ اشراق امری مشکک است و همه‌ی انواع و مراتب نور دارای یک حقیقت که آن هم حقیقت نور است می‌باشند. تشکیکی قلمداد کردن نور یکی دیگر از وجوه اختلاف شیخ اشراق با مشائیان در باب نور و وجود را آشکار می‌کند.

در دیدگاه سهروردی همه‌ی انوار حقیقتی مشترک دارند و این حقیقت چیزی جز نور نمی‌باشد؛ اما تمایزی که میان مراتب انوار - همانند نور فی نفسه لنفسه و فی نفسه لغيره - وجود دارد ناشی از شدت و ضعف نور است؛ به عبارت دیگر نور در حقیقت خویش دارای شدت و ضعف است و همین شدت و نقصان باعث به وجود آمدن مراتب و انواع گوناگون نور می‌شود. در اینجا شرط تشکیک یعنی یکی بودن مابه‌الاختلاف و مابه‌الاشتراک فراهم می‌گردد و مابه‌الاختلاف و مابه‌الاشتراک مراتب و انواع انوار حقیقت نور است و بس.

ممکن است این توهم پیش آید که انوار گوناگون در اثر ترکیب‌های متفاوت با ظلمت، گوناگون شده‌اند اما شیخ اشراق این توهم را نفی می‌کند و نور را نه دارای ترکیب و نه دارای اجزاء می‌داند بلکه در نظر وی نور حقیقتی بسیط است، او در این باره می‌گوید:

«النور کلّه - فی نفسه لا یختلف حقیقته اّلا بالکمال و النقصان و بامور خارجه - فانه - ان کان له جزءان و کلّ واحد غیر نور فی نفسه، کان - جوهرًا غاسقًا أو هیئة ظلماتیة - فالمجموع - لا یكون نورا فی نفسه - و ان کان أحدهما نورا و الآخر غیر نور، فلیس له - مدخل فی الحقیقة النوریة، - و هی - أحدهما - و ستعرف الفارق بین الانوار علی التفصیل» (همان: ۱۱۹-۱۲۰).

در اینجا اختلاف بارز دیگر شیخ اشراق و مشائیان را ملاحظه می‌کنیم، در دیدگاه سهروردی نور به هیچ وجه با امر دیگری ترکیب نمی‌شود حال آن که نزد مشائیان وجود با همه‌ی ماهیات ترکیب شده و ممکن‌الوجودها را به وجود آورده است.

نتیجه‌گیری

وجود در فلسفه‌ی مشاء را نمی‌توان با نور در حکمت اشراق برابر دانست - هر چند که وجه اشتراکی به نام بدهت و غیرقابل تعریف بودن دارند - زیرا که:

۱. نور در برابر عدم قرار ندارد بلکه آنچه که در مقابل نور است ظلمت است که وجود دارد و معدوم نیست.
۲. نور ادراک دارد و نوری وجود ندارد که ادراک نداشته باشد در حالی که تنها وجودات مجرد شأن درک کردن را دارا می‌باشند.
۳. نور حقیقتی مشکک است و مراتب مختلف آن بیش از یک حقیقت که همانا نور بودن است را ندارند.

شیخ اشراق با جایگزینی نور به جای وجود شکاف پُرناشدنی میان واجب الوجود و ممکن الوجودات را که ناشی از تعالی خداوند بود را در عین حفظ تعالی و وحدانیت خداوند پُر کرد و همه‌ی ماسوا را جلوه و شأنی از شوون خداوند که از آن به نورالانوار تعبیر می‌کرد دانست.

منابع

۱. ابن‌سینا، الهیات شفا، قم، مکتب آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ق
۲. _____، دانشنامه علایی، همدان، دانشگاه بوعلی، ۱۳۸۳
۳. _____، عیون الحکمه، بیروت، انتشارات دارالقلم، ۱۹۸۰م
۴. _____، المباحثات، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱
۵. دینانی، غلامحسین، قواعد کلی در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸
۶. ژیلسون، اتین، هستی در اندیشه فیلسوفان، حمید طالب‌زاده، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۹
۷. سهروردی، مجموع مصنفات ج ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۸
۸. صدرالمتألهین، شرح الهدایه الأثریه، چاپ سنگی
۹. طوسی، خواجه نصیر، اساس الاقتباس، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۲۶
۱۰. نصر، سیدحسین، لیمن، البور، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۹

نقش فقهی - حقوقی مدت و مهریه در ازدواج موقت

حمید کاویانی فرد^۱

تاریخ دریافت: ۹۱/۹/۲۸

تاریخ پذیرش: ۹۲/۱۱/۱

چکیده

هرچند ازدواج موقت و دائم ماهیت حقوقی یکسانی دارند لکن دارای احکام، شرایط و آثار متفاوتی هستند. آنچه در نگاه اول در نکاح انقطاعی بیشتر خود نمائی می‌کند و ازدواج موقت را از ازدواج دائم متمایز می‌سازد لزوم ذکر مدت و مهر در ازدواج موقت است بطوریکه عدم توجه به آن دو آثار حقوقی‌ای چون تبدیل به ازدواج دائم و یا بطلان به همراه دارد. به همین دلیل است که امام صادق(ع) می‌فرماید: «متعّه نمی‌باشد مگر با دو امر، أجل نام برده شده و أجر نام برده شده». درحالی که قانون مدنی ضمانت اجرای عدم ذکر مهر در ازدواج موقت را بطلان می‌داند در خصوص ضمانت اجرائی عدم مدت در ازدواج موقت به دلیل اختلاف علماء سکوت اختیار کرده است لکن از منظر فقهی با وجود آنکه مدت و مهریه هر دو جزء ارکان ازدواج موقت تلقی می‌شوند آثار حقوقی متفاوتی دارند. درحالی که علماء عدم ذکر مهریه را موجب بطلان ازدواج موقت می‌شمارند مشهور علماء، عدم مدت را موجب انقلاب آن به ازدواج دائم می‌دانند. با وجود این، برخی از علماء عدم ذکر لفظی مدت را کافی ندانسته بلکه در صورتی آن را موجب انقلاب به دائم می‌دانند که در قصد نیز ذکر نشده باشد.

با این اوصاف در خصوص زنی که خالی از موانع شرعی و قانونی نکاح است طرفین ازدواج موقت می‌توانند بدون آنکه ذکر از مدت و مهریه به میان آورند درحالی که هیچیک از آن دو قصد ازدواج دائم را ندارند با یکدیگر رابطه زوجیت برقرار کنند و اینگونه روابط بین دو جنس مخالف، مبنای شرعی داشته و فاقد وصف کیفری است. خصوصاً با عنایت به اینکه غرض اصلی از ازدواج موقت غالباً إعفاف نفس و مانند آن است در حالیکه غرض اصلی از ازدواج دائم بقاء و تداوم نسل و مانند آن است. علاوه بر این، طرفین ازدواج موقت در کم و کیف مدت و مهریه آزادی زیادی دارند.

واژگان کلیدی: ازدواج موقت، نکاح منقطع، متعه، مدت، مهریه.

مقدمه

از منظر دین مبین اسلام، رابطه جنسی مشروع تنها با ازدواج و ملک یمین میسر می‌شود که با سالبه به انتفاء موضوع بودن ملک یمین، تنها راه شرعی روابط جنسی مشروع در ازدواج خلاصه می‌شود که به دو شکل دائم و موقت منعقد می‌گردد.

در اهمیت ازدواج موقت کافی است در روایت حضرت علی(ع) تأمل مضاعف گردد که می‌فرماید: «لولا أن عمر نهی عن المتعة ما زنی إلا شقی» (طبری، ج ۵، ص ۱۸ / ثعلبی، ج ۳، ص ۲۸۶) (اگر نهی عمر از متعه نبود، جز آدم شقی مرتکب زنا نمی‌شد) که ظاهراً ناظر به روایتی است از عمر که گفته است: «متعتان کانتا مشروعین فی عهد رسول الله(ص) و أنا نهی عنهما، متعة الحج و متعة النکاح» (رازی، ج ۱۰، ص ۵۳) (دو متعه در زمان رسول خدا(ص) شرعی بود که من آن دو را نهی می‌کنم، متعه حج و متعه نکاح) که خود حاکی از مشروعیت ازدواج موقت در میان همه مسلمانان دارد لکن جمهور اهل سنت عمدتاً به استناد همین روایت که جواب آن در ضمن خودش می‌باشد اغلب به تحریم ازدواج موقت فتوا داده‌اند.

از نظر فقهی، ازدواج موقت یا همان نکاح منقطع و متعه، معروف به صیغه وازدواج دائم اشتراک ماهوی داشته و از حیث اصول و ارکان اعم از ایجاب و قبول، اذن ولی، مهریه، اعلان ازدواج و ایشهاد آن و غیره با لحاظ اختلافات بین شیعه و اهل سنت و میان هر یک از آن دو، مشترک هستند و اساساً در فقه اصل بر اشتراک احکام زوجه دائمه و منقطع است مگر در مسائل خاص (نجفی، [بی‌تا]، ج ۳۰، ص ۱۸۷) با وجود این، آن دو فرق‌های اساسی نیز دارند که مهمترین آنها مدت و مهریه است.

بحث حاضر فارغ از امکان معاطات در ازدواج موقت و عبور از مسأله اذن ولی در زن خالی از موانع شرعی و قانونی نکاح می‌باشد. حال اگر محمل فقهی و قانونی در این زمینه وجود داشته باشد می‌توان بسیاری از روابط دو جنس مخالف خالی از موانع شرعی و قانونی را از حریم نامشروع بودن خارج کرد که در این صورت جرم نیز محسوب نشده و گام بزرگی در سوق جوامع اسلامی به روابط مشروع و قانونی برداشته خواهد شد.

بدیهی است بحث در همه ابعاد ازدواج موقت از تخصص یک فرد خارج است و حتی بحث فقهی - حقوقی ازدواج موقت نیز خود کتب و مقالات متعددی را می‌طلبد لکن مقاله حاضر تنها به نقش فقهی - حقوقی مدت و مهریه در ازدواج موقت می‌پردازد و در مقام تحقیق این مطلب

است که آیا ذکر مدت و مهریه در ازدواج موقت از منظر فقهی - حقوقی ضروری است یا خیر؟ عدم ذکر آن دو در متن عقد با وجود عدم نیت ازدواج دائم چه پیامدهای فقهی و حقوقی می‌تواند داشته باشد؟ خاصه آنکه اغلب در ازدواج موقت هدف تشکیل خانواده نبوده و حتی ممکن است طرفین ازدواج، قصد زناشویی به معنای خاص آن را نیز نداشته باشند، بنابراین اولین چیزی که طرفین در ابتدای ازدواج موقت باید بدان بیاندیشند مدت و مهریه است. اکنون مسأله این است که آیا اگر طرفین ازدواج موقت بدون ذکر مدت و مهریه و تعیین میزان آن دو با یکدیگر ازدواج موقت کنند مرتکب عمل حرام و جرم شده‌اند یا خیر؟

بی‌تردید کلیه اعمال و وقایع حقوقی در بستر زمان صورت می‌گیرد و ازدواج نیز از این قاعده مستثنی نبوده و در محدوده زمانی خاص صورت می‌گیرد و شروع ازدواج موقت و دائم معمولاً یکسان بوده و از ابتدای عقد آغاز می‌گردد. همچنین انحلال آن دو بواسطه تدلیس، تخلف وصف و یا بخاطر وجود یکی از عیوب مختص نکاح یکسان می‌باشد.

لکن، نحوه پایان دادن آن دو متفاوت است، در ازدواج دائم «مرد می‌تواند با رعایت شرایط مقرر در این قانون با مراجعه به دادگاه تقاضای طلاق همسرش را بنماید» (م ۱۱۳۳ق.م) و بدین وسیله عمل حقوقی ازدواج با عمل حقوقی دیگری تحت عنوان طلاق پایان می‌پذیرد. «زن نیز می‌تواند با وجود شرایط مقرر در مواد ۱۱۱۹، ۱۱۲۹ و ۱۱۳۰ این قانون از دادگاه تقاضای طلاق نماید» (تبصره، م ۱۱۳۳ق.م)، و وجود نیت طلاق در ضمیر مرد و مخفی کردن و عدم اظهار آن در هنگام ازدواج نیز تا آنجا که تدلیس زوجه محسوب نشود خللی در صحت ازدواج وارد نمی‌کند و بازگشت به زوجیت نیز جز با رجوع در طلاق رجعی (م ۱۱۴۸ق.م) و یا عقد مجدد در غیر آن امکان‌پذیر نمی‌باشد، درحالی‌که در ازدواج موقت مدت ازدواج از همان ابتدا برای طرفین مشخص بوده و طرفین بر آن توافق دارند، هر چند ممکن است مدت ازدواج موقت بیش از طول عمر متوسط انسان متعارف تعیین شده و عملاً مدت آن بیش از ازدواج دائم باشد. علاوه بر این، مرد در ازدواج موقت به جای طلاق از عمل حقوقی دیگری تحت عنوان بذل مدت بهره گرفته و می‌تواند پیش از موعد با بذل مدت (م ۱۱۳۹ق.م) به عمل حقوقی ازدواج موقت پایان دهد.

اکنون مسأله این است که با وجود قصد طرفین برای ازدواج موقت، عدم ذکر مدت در ضمن عقد چه آثار حقوقی می‌تواند داشته باشد؟ آیا طرفین می‌توانند بدون ذکر آن، تن به ازدواج موقت با یکدیگر داده و حتی میزان دقیق آن را نیز مشخص نکنند؟ خصوصاً با فرض اینکه

ممکن است قصد آنها تشکیل خانواده و زناشویی به معنای خاص آن هم نبوده و اهداف دیگری چون صرف محرمیت و عدم ارتکاب گناه و غیره باشد.

از نظر قانون مدنی «نکاح وقتی منقطع است که برای مدت معینی واقع شده باشد» (م ۱۰۷۵ق.م)، بنابر این اگر نکاح برای مدت معینی نباشد منقطع نخواهد بود. از مفهوم ماده ۱۰۹۵ق.م «در نکاح منقطع عدم ذکر مهر در عقد موجب بطلان است» چنین بر می‌آید که عدم مدت معین در ازدواج موقت موجب بطلان نمی‌باشد هر چند قانون مدنی بیان نکرده است که چه حکمی خواهد داشت.

همچنین از ظاهر ماده مذکور چنین بر می‌آید که مهم، داشتن مدت معین است و کافی است طرفین ازدواج موقت قصد مدت معین را داشته باشند هر چند که آن را در ضمن عقد بیان نکرده و عقد را متبانیاً بر آن منعقد کرده باشند که در این صورت طبق قاعده حقوقی «العقود تابعة للقصود»^۱ ازدواج موقت محسوب می‌گردد بدون اینکه باطل و یا تبدیل به ازدواج دائم گردد لکن اگر طرفین در دوام یا موقت بودن آن با یکدیگر اختلاف داشته باشند اصل بر دوام خواهد بود چرا که این ازدواج موقت است که نیاز به بیان مؤنه زائد (مدت) دارد.

قانون مدنی می‌گوید: «مدت نکاح منقطع باید کاملاً معین شود» (م ۱۰۷۶ق.م) بنابراین علم اجمالی به مدت کافی نبوده بلکه طرفین باید علم تفصیلی به آن داشته باشند حال اگر طرفین در اصل ازدواج موقت با یکدیگر توافق داشته لکن در میزان مدت با یکدیگر با هم اختلاف داشته باشند اصل بر میزان کمتر خواهد بود چرا که میزان کمتر قدر متیقن بین طرفین است.

۱. این قاعده از جمله قواعد فقهی مهم است که در معاملات کاربرد زیادی دارد. «میرزا محمدحسن بجنوردی (ره) تابعیت عقد از قصد را حکمی عقلی و وجدانی می‌داند. عقد در اینجا شامل مفهوم عقد، مقتضای ذات عقد و مقتضای اطلاق عقد می‌شود و منظور از قصد در اینجا این است که: عاقد الفاظی را بیان کند که معنا داشته باشد و به آن معنا هم توجه داشته باشد و آن معنا همان باشد که می‌خواسته بیان کند، و معنای این قاعده این است که عقد وجوداً و عدماً تابع قصد است» (محمدی، ۱۳۸۹، ص ۲۶۷-۲۷۱).

۲- نقش حقوقی مهریه در ازدواج موقت

۲-۱- لزوم ذکر مهر

«در نکاح منقطع عدم ذکر مهر در عقد موجب بطلان است» (م ۱۰۹۵ق.م).

چنانکه قبلاً نیز اشاره شد هر چند ماهیت ازدواج دائم و موقت یکسان است لکن فرقه‌های اساسی نیز با یکدیگر دارند که پس از مدت، مهمترین فرق آنها لزوم ذکر مدت در ازدواج موقت است به طوری که طبق ماده مذکور، عدم ذکر آن موجب بطلان نکاح است در حالی که «اگر در نکاح دائم مهر ذکر نشده یا عدم مهر شرط شده باشد نکاح صحیح است...» (م ۱۰۸۷ق.م).

اکنون مسأله این است که اگر طرفین با قصد ازدواج موقت از روی عمد یا جهل و یا نسیان مهر را ذکر نکنند آیا باز می‌توان آن را باطل دانست یا خیر؟ ظاهر ماده ۱۰۹۵ق.م مطلق بوده و همه را شامل می‌شود لکن به نظر می‌رسد طبق قاعده حقوقی «العقود تابعة للقصد» حداقل در صورت جهل یا نسیان ذکر مهر، ازدواج موقت صحیح باشد. همچنین است در صورتی که طرفین مهر را در ذهن خود داشته باشند لکن بنا به دلایلی آن را در عقد ذکر نکنند و یا آن را به بعد از عقد موقوف کرده باشند.

با اوصاف مذکور مهر المثل و مهر المتعه در ازدواج موقت راه نداشته و آن دو به عقد دائم تعلق دارند.

اکنون مسأله دیگر این است که اگر ازدواج دائم و موقت ماهیت یکسانی دارند و نکاح دارای دو جنبه اصلی زوجیت و فرعی مهریه است و به همین خاطر «اگر در نکاح دائم مهر ذکر نشده یا عدم مهر شرط شده باشد نکاح صحیح است...» (م ۱۰۸۷ق.م) چرا «در نکاح منقطع عدم ذکر مهر در عقد موجب بطلان است» (م ۱۰۹۵ق.م)؟ به نظر می‌آید قانون مدنی برخلاف ازدواج دائم، نه تنها اصل مهر بلکه حتی ذکر آن را در ازدواج موقت رکن دانسته و آن را حداقل جزء مقتضای ذات عقد قرار داده است.

با این وصف دیگر نه تنها نکاح مفوضه المهر بلکه نکاح مفوضه البضع نیز از نظر قانون مدنی در ازدواج موقت مفهوم پیدا نمی‌کند.

۲-۲- عدم سقوط مهر

«در نکاح منقطع موت زن در اثناء مدت موجب سقوط مهر نمی‌شود و همچنین است اگر شوهر تا آخر مدت با او نزدیکی نکند» (م ۱۰۹۶ق.م).

برخلاف ماده ۱۰۹۵ ق.م. از این ماده چنین بر می آید که قانون مدنی چندان هم که تصور می شد مهریه را رکن ازدواج موقت و مقتضای ذات عقد به حساب نیاورده است و در این خصوص آن را همانند ازدواج دائم دانسته است به همین منظور نه تنها موت زن بلکه عدم نزدیکی شوهر تا آخر مدت را موجب سقوط مهر ندانسته است.

اطلاق ماده ۱۰۹۶ ق.م، موت زن قبل از نزدیکی را نیز شامل می شود. همچنین از مفهوم موافق این ماده چنین بر می آید که موت مرد در أثناء مدت به طریق اولی موجب سقوط مهر نمی شود چرا که «به مجرد عقد زن مالک مهر می شود و می تواند هر نوع تصرفی بخواهد در آن بنماید» (م ۱۰۸۲ ق.م).

۲-۲- تنصیف مهر

«در نکاح منقطع هر گاه شوهر قبل از نزدیکی تمام مدت نکاح را ببخشد باید نصف مهر را بدهد» (م ۱۰۹۷ ق.م).

روشن است که منظور تمام مدت باقیمانده است چرا که به محض انعقاد عقد شمارش معکوس زمان آغاز می گردد و دیگر عنوان تمام مدت بر آن صدق نمی کند هر چند مدت زمان عرفی ملاک است نه عقلی و فلسفی.

از مفهوم ماده مذکور چنین بر می آید که هر گاه شوهر پس از نزدیکی تمام مدت باقیمانده را ببخشد چیزی از مهر کم نمی شود هر چند مدت باقیمانده بسیار زیاد باشد. همچنین منظور از بذل مدت هبه یا عقد معاوضی دیگر نیست که نیاز به إذن زن داشته باشد بلکه همانند طلاق در عقد دائم بوده و حکم ابراء یا إسقاط را دارد.

۳- نقش فقهی مدت ومهریه در ازدواج موقت وادله آنها

از منظر فقهی نقل قول همه اقوال علماء و حتی همه فحول آنان در این مختصر نه میسر بوده و نه هدف مقال است بنابراین تنها به ذکر قول برخی از بزرگان دانشمندان شیعه بسنده می گردد: شیخ طوسی (۴۶۰ق) در نهاییه، ازدواج موقت را چنین تعریف می کند: «نکاح متعه... عبارت است از عقد مرد بر زن در مدت معلوم و مهر معلوم، و ناچار است از این دو شرط، و با آن دو از نکاح دائم متمایز می گردد، بنابراین اگر کسی با زنی متعه کرده و أجل را ذکر نکند ازدواج دائم خواهد بود... و اگر أجل را ذکر کرده و مهر را ذکر نکند عقد صحیح نیست و ذکر غیر این دو

شرط مستحب بوده بدون اینکه جزء شرایط واجب بوده باشد» (طوسی، [بی تا]، ص ۴۸۹).

چنانکه ملاحظه می شود شیخ طوسی (ره) مدت معلوم و مهر معلوم را جزء شرایط اساسی ازدواج موقت دانسته است با این فرق که اگر در ازدواج موقت، مدت ذکر نشود ازدواج دائم بوده لکن اگر مهر ذکر نشود ازدواج اساساً صحیح نخواهد بود. شیخ طوسی (ره) حکم ازدواج موقتی را که در آن نه مدت و نه مهر ذکر شده باشد را بیان نکرده است لکن به نظر می آید در این صورت نیز ازدواج موقت باطل باشد؛ چرا که نتیجه تابع اُخسّ مقدمات است.

ابن ادریس (۵۹۸ق) نیز در سرائر در بیان شرایط صحت ازدواج موقت می نویسد: «از جمله شرایط صحت متعه، ذکر أجل مشخص و مهر معین یا موصوف است و به واسطه همین، از نکاح غبطه (دائم) متمایز می گردد و هر گاه أجل و مهر در آن ذکر نشود هر چند هنگام عقد متعه از آن نام برده شده و سخن گفته شده باشد، نکاح، دائم خواهد بود، شیخ ما در نهاییه اش چنین ذکر کرده است ولی چیزی که به نظر من قوی است و اصول مذهب آن را اقتضاء می کند این است که نکاح صحیح نیست؛ زیرا عقد دائم منعقد نمی شود مگر با دو لفظ زوّجت و أنکحت و باغیر آن دو منعقد نمی شود و در اینجا هیچ یک از این دو لفظ نیامده است، و ممکن است گفته شود وقتی که أجل و مهر ذکر نشود در صورتی عقد دائم است که ایجاب به لفظ تزویج یا نکاح باشد نه لفظ تمتع. و همچنین بین ما خلافتی نیست در اینکه وقتی أجل و مهر در لفظ عقد متعه ذکر نشود عقد باطل است و باطل نمی شود مگر از حیث تلفظ به تمتع در ایجاب، بنابراین اگر مثلاً تزویج یا نکاح را ذکر کند به اینکه بگوید زوّجتک یا أنکحتک و مهر و أجل را ذکر نکند یا مرد در ایجابش لفظ نکاح یا تزویج را تلفظ کرده و مهر و أجل را ذکر نکند همانا عقد بدون خلاف بین اصحاب ما، صحیح می باشد پس در فساد عقد مؤثر نیست مگر تلفظ به تمتع و اخلال به مهر یا أجل یا هر دو. و برخی از اصحاب ما معتقد هستند به اینکه عقد دوام با سه لفظ منعقد می شود زوّجتک و أنکحتک و أمتعتک، بنابراین مذهب، آنچه که شیخ ما (ره) گفته، صحیح می باشد لکن قول اول بین اصحاب اظهر است و هر گاه مهر همراه أجل ذکر نشود عقد صحیح نیست» (حلی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۵۵۰).

از ظاهر سخنان ابن ادریس (ره) چنین برمی آید که وی معتقد است به اینکه اگر ازدواج موقت با لفظ تمتع، بدون ذکر مدت یا مهر باشد چنین ازدواجی به عنوان ازدواج موقت صحیح نبوده و به دلیل فقدان لفظ تزویج یا نکاح، دائم نیز نخواهد بود، لکن اگر ازدواج موقت با لفظ

زوجه یا آنکحت، بدون ذکر مدت یا مهر باشد به عنوان ازدواج دائم خواهد بود بنابراین در صحت ازدواج موقت لفظ تمتع و ذکر مدت و مهر ضروری بوده و هر سه تای آنها، رکن ازدواج موقت تلقی می‌گردند به طوری که با فقدان هر یک از آنها دیگر ازدواج موقتی در کار نخواهد بود.

محقق حلی (۶۷۲ق) مدت و مهریه را جزء ارکان ازدواج موقت دانسته و می‌گوید: «ارکان متعه چهار تا است: صیغه، محل،^۱ أجل و مهر... و أما أجل، شرط در عقد متعه است و اگر آن را ذکر نکند به صورت دائم منعقد می‌شود و تقدیر أجل با آن دو (زوجین) می‌باشد طولانی باشد یا کوتاه. مهر فقط در عقد متعه شرط می‌باشد که با فوت آن عقد باطل می‌شود و مشروط است به اینکه مملوک باشد به کیل یا وزن یا مشاهده یا وصف، و میزان آن با تراضی طرفین معین می‌شود کم باشد یا زیاد. اگر أجل و مهر ذکر شود عقد صحیح است و اگر أجل ذکر شده لکن در مهر اخلاص شود عقد باطل می‌شود، ... و هر شرطی که در متعه شرط است باید مقارن با ایجاب و قبول باشد و آنچه قبل یا بعد از عقد ذکر می‌شود اعتبار ندارد مادامی که در عقد اعاده نشود، و با ذکر آن در عقد اعاده اش پس از عقد لازم نیست، لکن برخی از اصحاب اعاده آن را پس از عقد شرط کرده‌اند که بعید به نظر می‌رسد» (حلی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۵۲-۳۵۶).

صریح بیان محقق حلی (ره) آن است که نه تنها مدت و مهریه بلکه صیغه و محل نیز جزء ارکان ازدواج موقت می‌باشند. وی نیز همانند شیخ طوسی (ره) بین مدت و مهریه تفاوت قائل شده و معتقد است که اگر در ازدواج موقت مدت ذکر نشود عقد به صورت دائم منعقد خواهد بود لکن اگر مهر ذکر نشود ازدواج مطلقاً (خواه به صورت دائم و خواه به صورت موقت) باطل خواهد بود. همچنین وی نیز در خصوص حکم عدم ذکر توأمان مدت و مهریه سکوت اختیار کرده است که باز به نظر می‌آید نتیجه تابع آخس^۲ مقدمات بوده و ازدواج موقت باطل باشد.

شهید ثانی (۹۶۶ق) نیز در شرح لمعه شهید اول (۷۸۶ق) می‌نویسد: «[و] در متعه [اضافه می‌شود ذکر أجل] مضبوط و محروس از زیادی و کمی... [و اگر] در متن عقد [در أجل اخلاص شود بنا بر

۱. منظور از محل، زنی است که مورد ازدواج واقع می‌شود که باید مسلمان یا از اهل کتاب باشد.

اختلافی] که در آن وجود دارد [تبدیل به دائم شده و یا باطل می‌گردد] و منشأ اختلاف چنین است:

الف: ۱- عقد صلاحیت برای هر دو را دارد و همانا متمخص می‌شود در متعه با ذکر أجل و در دوام با عدم آن، پس اگر اوّلی منتفی شود دومی ثابت می‌شود؛ زیرا اصل در عقد صحت است. ۲- و نیز به دلیل موقّقه ابن بکیر از امام صادق(ع): «اگر أجل نام برده شود متعه است و اگر نام برده نشود نکاح دائم است»، شیخ و بیشتر (علماء) به همین عمل کرده‌اند که از جمله آنها مصنف در شرح ارشاد است.

ب: ۱- شرط متعه أجل است و مشروط هنگام عدم شرط آن معدوم می‌شود. ۲- و نیز به خاطر صحیحه زراره از او(ع) که می‌فرماید: «متعه نمی‌باشد مگر با دو امر، أجل نام برده شده و أجر نام برده شده». ۳- و همچنین به دلیل اینکه دوام قصد نشده و عقود تابع قصود است.

و همینطور به جهت اینکه صلاحیت ایجاب برای آن دو، موجب حمل مشترک بر یکی بطور معین، با وجود اراده معنی دیگر مابین با آن نمی‌شود. و این قول قوی تر است. و روایت مذکور تصریح ندارد که آنها اراده متعه کرده و در أجل اخلاص کرده‌اند بلکه مضمون آن این است که نکاح با أجل متعه بوده و بدون آن دائم است که در آن نزاعی نیست.

از آنچه گفتیم ضعف قول به اینکه - اگر عقد با لفظ تزویج و نکاح باشد به دائم منقلب شده و اگر با لفظ تمتع باشد باطل می‌شود یا به اینکه ترک أجل اگر از روی جهل یا نسیان از طرف آن دو یا یکی از آنها باشد باطل می‌شود و اگر از روی عمد باشد به دائم منقلب می‌شود - ظاهر شد، بنابراین قول به بطلان بطور مطلق با قصد تمتعی که موضع نزاع است وجیه تر است.

...[و] در متعه [اضافه می‌شود]...[ذکر مهر] مضبوط به همان شکل (محروس از زیادی و کمی) با کیل یا وزن یا عدد یا مشاهده یا وصف رافع جهالت، و اگر در آن إخلال شود عقد باطل می‌شود به خلاف دائم» (عاملی، ۱۳۸۵، ص ۵۴۶-۵۴۷).

چنانکه ملاحظه می‌شود، شهید اوّل(ره) در لمعه در خصوص إخلال در مدت در ازدواج موقت به وجود اختلاف (انقلاب به ازدواج دائم یا بطلان) بسنده کرده و در خصوص ذکر مهریه نیز صرفاً گفته است که در ازدواج موقت، ذکر مهر اضافه می‌شود.

شهید ثانی(ره) در شرح کلام وی، عدم ذکر مهریه در ازدواج موقت را بر خلاف ازدواج دائم موجب بطلان دانسته است لکن در خصوص إخلال در مدت در ازدواج موقت به أدله هر دو

گروه علماء پرداخته است. وی برای قائلین به تبدیل ازدواج موقت به ازدواج دائم دو دلیل و برای قائلین به بطلان سه دلیل آورده و با ردّ دو دلیل قول اول، در نهایت قول دوم را قوی‌تر شمرده است.

شهید ثانی(ره) فرقی میان ألفاظ ازدواج نگذاشته و عدم ذکر مهر در ازدواج موقت را به طور مطلق (خواه با لفظ تزویج و نکاح باشد و خواه با لفظ تمتع باشد) موجب بطلان دانسته است. وی همچنین بین اینکه ترک مدت از روی عمد باشد و یا جهل یا نسیان، فرق نگذاشته و در هر دو صورت قول به بطلان را وجیه‌تر دانسته است.

شهید ثانی(ره) ضمن اینکه ظهور موثقه ابن بکیر را در تبدیل ازدواج موقتی که در آن ذکر مدت نشده به ازدواج دائم مردود دانسته، در اثبات بطلان ازدواج موقت بدون ذکر مدت به صحیح زراره استناد کرده است لکن آنچه در استدلال وی بیشتر خودنمایی می‌کند تمسک به أدله عقلی است.

شهید ثانی(ره) قاعده صحت را در اینجا جاری ندانسته و معتقد است که صرف صلاحیت عقد برای هر دو نوع ازدواج (دائم و موقت) با وجود قصد ازدواج موقت، موجب حمل مشترک بر ازدواج دائم نمی‌شود بلکه در اینجا دو قاعده دیگر جاری می‌شود اولاً: مشروط هنگام عدم شرط، معدوم می‌شود. ثانیاً: «العقود تابعة للقصود». بنابراین ازدواج موقت بدون ذکر مدت اساساً باطل است نه اینکه به ازدواج دائم منقلب شود.

شیخ یوسف بحرانی (۱۱۸۶ق) مطلب را به تفصیل بیان کرده و می‌نویسد: «اصحاب اجماع کرده‌اند بر اینکه ذکر أجل شرط صحت نکاح متعه است بنابراین اگر آن را ذکر نکند به شکل دائم منعقد می‌شود، گفته‌اند: در کم و زیادی به اندازه‌ای مقدّر نمی‌شود... و نیز گفته‌اند ناچار است از محروس بودن از کم و زیادی همانند أجل در غیر اینجا» (بحرانی، ج ۲۴، ص ۱۳۸).

«ظاهر این است که بین اصحاب(رض) خلافتی نیست که ذکر مهر شرط در صحت متعه است پس با فوت آن باطل می‌شود به خلاف دائم. ونصوص متقدم، بر همین امر دلالت می‌کنند، مانند قول او(ع) در خبر اول (متعه نمی‌باشد مگر با دو امر، أجل نام برده شده و مهر نام برده شده) و در خبر دوم (مهر معلوم تا أجل معلوم) و مانند آن دو است غیر آن دو. و فرق بین متعه و عقد دائم در آن نصوص، اشتراط مهر در صحت متعه و عدم اشتراط آن در عقد دائم است، علاوه بر این، در علت آن چنین آمده است که غرض اصلی از متعه استمتاع و إعفاف نفس است پس

شباهت آن به عقود معاوضات تشدید شده است به خلاف عقد دائم که غرض اصلی از آن بقاء نسل و اغراض دیگری است که از متعه قصد نمی‌شود بنابراین شباهت آن به معاوضات کمتر است واز همینجا است که تجرید عقد از آن جایز بوده و ذکر آن شرط نیست و راه‌یابی مناقشه در آن مخفی نیست جز اینکه امر در آن بعد از دلالت نصوص بر مراد سهل است» (همان، ص ۱۵۶).

شیخ یوسف بحرانی(ره) بر خلاف شهید ثانی(ره) ازدواج موقت بدون ذکر مدت را دائم می‌داند نه باطل، لکن دلیل آن را اجماع و روایات می‌داند نه أدله عقلی. وی معتقد است که اخبار دلالت دارند بر اینکه در عقد مشتمل بر شرط فاسد فقط شرط باطل می‌شود نه کلّ عقد، هر چند که قصد به جمیع عقد با شرطش تعلق گرفته باشد، بنابراین تبعیت عقد از قصد مطلق نمی‌باشد. وی همچنین معتقد است که تأسیس احکام شرعی باید بر طبق ادله معصومیه صورت گیرد نه تخریجات عقلیه و گرنه اجتهاد در مقابل نصّ خواهد بود، و اخبار ظهور دارند در اینکه مدار در فرق بین اینکه عقد دائم باشد یا منقطع، همانا در نامیدن أجل در عقد وعدم آن است که اشعار دارند به اینکه قصد اعتباری ندارد و اعتبار همانا در ذکر أجل وعدم آن است پس اگر أجل ذکر شود منقطع خواهد بود اگر چه قصد دائم را کند و اگر آن را ذکر نکند دائم است اگر چه قصد منقطع را بکند و همانا مستفاد از آنها این است که در دوام أجل ذکر نمی‌شود بلکه می‌توان در ضعف سند این اخبار طعن زند لکن نزد ما و نزد اصحاب متقدم، مسموع نبوده و مورد اعتماد نمی‌باشد.

بحرانی(ره) فرق بین ازدواج دائم و موقت را در آن نصوص، اشتراط مهر در متعه وعدم اشتراط آن در عقد دائم می‌داند که با فوت مهریه متعه را بر خلاف عقد دائم باطل می‌داند. وی غرض اصلی از ازدواج دائم را بقاء نسل و هدف اصلی از ازدواج موقت را استمتاع و إعفاف نفس می‌داند، به همین خاطر شباهت ازدواج موقت را به معاوضات شدیدتر و شباهت ازدواج دائم را به آن کمتر می‌داند.

نکته قابل توجه این است که بحرانی(ره) در زمره علمای اخباری قرار دارد بنابراین به نظر می‌آید مسلک اخباری وی، در نحوه استدلال او بی‌تأثیر نبوده و استدلال روائی وی در قبال استدلال عقلی امثال شهید ثانی(ره) قابل درک باشد.

صاحب جواهر (۱۲۶۶ق) می‌نویسد: «[أجل در عقد متعه شرط است] به دلیل:

۱- اجماع به هر دو قسم، ۲- و به خاطر نصوص، [و] لذا [اگر آن را ذکر نکنند] در آن، نه در لفظ و نه در قصد، طبق نقل و تحصیل در نظر مشهور، عقد متعه نمی‌باشد [و به شکل دائم منعقد می‌شود]. و بلکه شاید آن مجمع علیه باشد از آنچه که قبلاً دانستی از صلاحیت لفظ حتی لفظ متعه برای آن دو، و تنها متمحض در متعه می‌شود با ذکر أجل، پس اگر در لفظ و نفس اهمال کند دوام متعین می‌شود. ۳- و به دلیل أصالة الصحه در عقد، و بخاطر قول امام صادق(ع) در موقوف ابن بکیر: (اگر اجل نام برده شود متعه است و اگر أجل نام برده نشود نکاح ثابت است)، و به دلیل اینکه ابان بن تغلب وقتی کیفیت عقد متعه را دانست به او(ع) عرض کرد: «من حیا می‌کنم شرط ایام را ذکر کنم، فرمود این به ضرر تو است. عرض کردم چطور؟ فرمود: اگر تو شرط نکنی ازدواج مقام (دائم) شده و نفقه وعده بر علیه تو لازم شده و وارث می‌شود و قادر بر طلاقش جز به طلاق سنت نخواهی شد» (نجفی، ج ۳۰، ص ۱۷۲).

«مهر در عقد متعه شرط است و عقد با فوت آن باطل می‌شود، بدون خلاف و بلکه اجماع به هر دو قسم بر آن وجود دارد. و آن حجت است پس از قول امام صادق(ع) در صحیح زراره که می‌فرماید: (متعه نیست مگر با دو امر: با أجل نام برده شده و أجر نام برده شده). بلکه قول او(ع) نیز در خبر دیگر بدان اشاره می‌کند: (همانا آنها مستاجر هستند) همانند قول امام باقر(ع) که می‌فرماید: (همانا او مستاجر است). بلکه از همینجا معلوم می‌شود فرق بین دائم که هدف از آن تداوم نسل و مانند آن است و بین متعه که هدف از آن انتفاع و استمتاع و مانند آن است و آن شبه اجاره است و لذا مهر در آن همانند عوض در اجاره، شرط در صحت آن است» (همان، ص ۱۶۲).

صاحب جواهر(ره) نیز در خصوص عدم ذکر مدت در ازدواج موقت معتقد است که در این صورت عقد به شکل ازدواج دائم منعقد می‌گردد برخلاف عدم ذکر مهر که موجب بطلان ازدواج موقت می‌گردد. لکن از ظاهر کلام وی چنین برمی‌آید که دلیل این امر عمدتاً اجماع محصل و منقول و نصوص است نه أدله عقلی آنگونه که امثال شهید ثانی(ره) معتقد بوده است. با این وجود صاحب جواهر(ره) صرف عدم ذکر لفظی را کافی ندانسته بلکه معتقد است که در صورتی عقد به شکل دائم منعقد می‌شود که مدت نه در لفظ و نه در قصد ذکر نشود و به عبارت دیگر مدت هم در لفظ و هم در نفس اهمال شده و ذکر نشود.

صاحب جواهر(ره) نیز همانند بحرانی(ره) هدف ازدواج دائم را تداوم نسل و مانند آن، و هدف از ازدواج موقت را انتفاع و استمتاع و مانند آن می‌داند لکن بر خلاف وی ازدواج موقت را

شبه اجاره می‌داند نه معاوضه.

بالاخره امام خمینی (۱۳۶۸ش) نیز چنین فتوا داده است: «در نکاح منقطع ذکر أجل شرط است پس اگر از روی عمد یا فراموشی آن را ذکر نکند به شکل متعه باطل بوده و به صورت دائم منعقد می‌شود» (خمینی، ج ۲، ص ۲۹۰) «در نکاح منقطع ذکر مهر شرط است پس اگر به آن اخلال کند باطل می‌شود» (همان، ص ۲۸۹).

۴- روایات مربوط به مدت و مهریه در ازدواج موقت

۱- از زاره در روایت صحیح از ابو عبدالله (ع) که فرمود: متعه نمی‌باشد مگر با دو امر، أجل نام برده شده و اجر نام برده شده (کلینی، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۴۵۵/طوسی، ۱۴۰۶، ج ۷، ص ۲۶۲/حرّعاملی، ۱۳۹۷، ج ۱۴، ص ۴۶۵).

۲- از اسماعیل بن فضل هاشمی در روایت صحیح که می‌گوید از ابو عبدالله (ع) از متعه سؤال کردم، فرمود: مهر معلوم تا أجل معلوم (طوسی، ۱۴۰۶، ج ۷، ص ۲۶۲/حرّعاملی، ۱۳۹۷، ج ۱۴، ص ۴۶۵).

۳- روایت موثق از ابی بصیر که فرمود: در متعه باید این شروط گفته شود، با تو ازدواج می‌کنم فلان روز با فلان درهم، نکاح غیر زنا، بر طبق کتاب خدا (عزوجل) و سنت پیامبرش (ص)، و بنا بر اینکه از من ارث نبری و من نیز از تو ارث نبرم، و اینکه چهل و پنج روز عده نگه داری، و برخی از آنها گفته‌اند یک حیض (کلینی، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۴۵۵/طوسی، ۱۴۰۶، ج ۷، ص ۲۶۳/حرّعاملی، ۱۳۹۷، ج ۱۴، ص ۴۶۷).

۴- از أبان بن تغلب که می‌گوید به ابو عبدالله (ع) عرض کردم وقتی با او خلوت کردم، به او چه بگویم، فرمود: می‌گویی با تو به صورت متعه طبق کتاب خدا و سنت پیامبرش (ص) ازدواج می‌کنم نه وارثی هست و نه موروثی، به فلان روز و اگر خواستی فلان سال، با فلان درهم، و اجری را که تراضی کردید نام می‌برید، کم باشد یا زیاد، عرض کردم من حیاء می‌کنم از اینکه شرط ایّام را ذکر کنم، فرمود این به ضرر تو است عرض کردم چطور؟ فرمود اگر تو شرط نکنی، ازدواج مقام (دائم) شده و بر تو نفقه در عده لازم می‌شود، و زن وارث شده و تو قادر به طلاقش جز به طلاق سنت نخواهی شد (کلینی، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۴۵۵/طوسی، ۱۴۰۶، ج ۷، ص ۲۶۶/حرّعاملی، ۱۳۹۷، ج ۱۴، ص ۴۶۶).

۵- روایت ثعلبه که فرمود: می‌گوئی به شکل متعه بر طبق کتاب خدا و سنت پیامبرش (ص) ازدواج می‌کنم، نکاح غیر زنا و اینکه از من ارث نبرده و ارث نبرم، به فلان روز و فلان درهم،

- واینکه بر تو عده باشد (کلینی، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۴۶۰/حرعاملی، ۱۳۹۷، ج ۱۴، ص ۴۷۹).
- ۶- از هشام بن سالم که می‌گوید: عرض کردم که چطوری متعه می‌توان کرد؟ فرمود: می‌گویی ای امه خدا، با تو با فلان روز و فلان درهم ازدواج می‌کنم پس وقتی آن ایام سپری شد طلاقش داخل شرطش می‌باشد و وی بر علیه تو عده ندارد (کلینی، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۴۵۵/حرعاملی، ۱۳۹۷، ج ۱۴، ص ۴۶۶).
- ۷- از محمد بن اسماعیل از ابو الحسن رضاع (ع) عرض کردم مرد به صورت متعه یک سال یا کمتر یا بیشتر ازدواج می‌کند، فرمود: وقتی که چیز معلوم تا أجل معلوم باشد، عرض کردم به غیر طلاق جدا می‌شود فرمود: بلی (کلینی، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۴۵۹/طوسی، ۱۴۰۶، ج ۷، ص ۲۶۶/حرعاملی، ۱۳۹۷، ج ۱۴، ص ۴۷۹).
- ۸- روایتی که زراره در موثق روایت کرده و می‌گوید به او عرض کردم آیا جایز است مرد یک ساعت یا دو ساعت تمتع کند، فرمود: با یک ساعت یا دو ساعت حدشان معلوم نمی‌شود ولی با یک بار و دو بار و یک روز و دو روز و شب و مانند آن امکان پذیر است (کلینی، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۴۵۹/طوسی، ۱۴۰۶، ج ۷، ص ۲۶۶/حرعاملی، ۱۳۹۷، ج ۱۴، ص ۴۷۹).
- ۹- از خلف بن حماد که می‌گوید به ابو الحسن (ع) نوشتم که کمترین أجل متعه چقدر است؟ آیا مرد می‌تواند به شرط یک بار، تمتع کند فرمود: بلی (کلینی، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۴۶۰/حرعاملی، ۱۳۹۷، ج ۱۴، ص ۴۷۹).
- ۱۰- همچنین آنچه از قاسم بن محمد در باره مردی روایت کرده، و می‌گوید از ابو عبدالله در باره مردی سؤال کردم که با زنی برای یک نوبت ازدواج می‌کند فرمود: باکی نیست ولی وقتی فارغ شد باید صورتش را برگردانده و نگاه نکند (کلینی، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۴۶۰/طوسی، ۱۴۰۶، ج ۷، ص ۲۶۷/حرعاملی، ۱۳۹۷، ج ۱۴، ص ۴۷۹).
- ۱۱- از هشام که می‌گوید به ابو عبدالله (ع) عرض کردم با زن به یک دفعه مبهم به صورت متعه ازدواج می‌کنم می‌گوید فرمود: آن بر تو اشد بوده و تو از او ارث می‌بری و او از تو ارث می‌برد، جایز نیست او را طلاق دهی جز با یک طهر و دو شاهد، عرض کردم خدا خیرت دهد پس چطوری با او ازدواج کنم؟ فرمود: ایام شمرده شده، با چیز نام برده شده به مقداری که بر آن تراضی کردید، بنابراین وقتی زمانش سپری شد طلاقش داخل شرطش می‌باشد و نفقه و عده بر علیه تو ندارد، گفتم به او چه بگویم فرمود: به او می‌گویی با تو بر طبق کتاب خدا و سنت

پیامبرش (ص) ازدواج می‌کنم و خدا ولی من و تو است فلان ماه با فلان درهم به اینکه خداوند بر من علیه تو کفیل است که برایم وفا کنی، و بر تو قسم نمی‌خورم و طالب فرزندان نیستم و تو بر من عده نداری پس وقتی شرطت سپری شد ازدواج نکن تا چهل و پنج شب بر تو بگذرد و اگر فرزندی بر تو حادث شد به من اطلاع بده (طوسی، ۱۴۰۶، ج ۷، ص ۲۶۷/حرعاملی، ۱۳۹۷، ج ۱۴، ص ۴۷۰).

۱۲- از بکاربن کردم که می‌گویند به ابو عبدالله (ع) عرض کردم مرد با زن ملاقات کرده و به او می‌گویند خودت را یک ماه به ازدواج من در بیاور، و ماه را به عینه ذکر نمی‌کند سپس عبور کرده و او را پس از چند سال می‌بیند، می‌گویند فرمود: اگر آن را نام برده است ماهش از آن او است و اگر آن را نام نبرده است راهی بر او علیه وی نمی‌باشد (کلینی، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۴۶۶/طوسی، ۱۴۰۶، ج ۷، ص ۲۶۷/صدوق، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۲۹۷/حرعاملی، ۱۳۹۷، ج ۱۴، ص ۴۹۰).

۱۳- از ابن ابی عمیر از عبدالله بن بکیر در موثق در حدیثی: اگر أجل نام برده شود متعه است و اگر أجل نام برده نشود نکاح بات (دائم) است (کلینی، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۴۵۶/طوسی، ۱۴۰۶، ج ۷، ص ۴۶۲/حرعاملی، ۱۳۹۷، ج ۱۴، ص ۴۶۹).

تحلیل و بررسی

با بررسی مواد ۱۰۷۵ و ۱۰۷۶ قانون مدنی چنین برمی‌آید که از نظر قانون مدنی مدت جزء ارکان ازدواج موقت نبوده و حداکثر جزء شرایط آن می‌باشد به همین منظور قانون مدنی ضمانت اجرای عدم ذکر مدت در ازدواج موقت را مسکوت گذارده و به عرف اسلامی واگذار کرده است و شاید این، به خاطر آن است که چنانکه ملاحظه شد از نظر فقهی در این زمینه دو نظر مخالف هم (انقلاب به عقد دائم و بطلان عقد) وجود دارد و هیچیک از این دو نظر بر دیگری برتری چندانی ندارد لکن به هر حال قانون مدنی هرگز از کلمه «ذکر» استفاده نکرده است که حاکی از آن است که از نظر قانون مدنی، مهم داشتن مدت است نه ذکر آن در ضمن عقد، هرچند تصریح کرده است که مدت باید کاملاً معین شود که بیانگر آن است که علم اجمالی بدان کافی نبوده و علم تفصیلی به آن لازم است.

قانون مدنی بر خلاف شرط مدت، در ماده ۱۰۹۵ بطور صریح ذکر مهر در نکاح منقطع را ضروری دانسته و اثر حقوقی عدم ذکر مهر را بطلان اعلام کرده است که حاکی از آن است که قانون مدنی بر خلاف مدت و نیز بر خلاف مهر در ازدواج دائم، ذکر مهر را در ازدواج موقت

جزء آرکان و یا لااقل جزء شرایط اساسی آن می‌داند بطوریکه نه تنها عدم مدت بلکه چنانکه از ظاهر ماده مذکور برمی‌آید حتی عدم ذکر آن در ضمن عقد موجب بطلان نکاح منقطع است. از نظر فقهی نیز در عدم ذکر مدت در ازدواج موقت میان فقهاء اختلاف وجود دارد، در حالی برخی چون شیخ طوسی، محقق حلی، شیخ یوسف بحرانی و امام خمینی، عدم ذکر مدت در ازدواج موقت را به‌طور مطلق موجب انقلاب آن به دائم می‌دانند، برخی دیگر چون علامه و پدرش، شهید اول در مسالک، سید سند در شرح النافع (به نقل از بحرانی در حدائق) و شهید ثانی، عدم ذکر مدت را موجب بطلان شمرده‌اند، برخی دیگر نیز چون ابن ادریس بین لفظ زوَجَت و آنکحت با لفظ مَتَّع فرق گذاشته و معتقد شده‌اند که اگر ازدواج موقت بدون ذکر مدت با دو لفظ اول صورت گیرد به دائم منقلب شده و اگر با لفظ مَتَّع صورت گیرد باطل است. و بالاخره صاحب جواهر در صورتی آن را منقلب به دائم می‌داند که مدت نه تنها در لفظ بلکه حتی در قصد هم ذکر نشده باشد و به عبارت دیگر هم در لفظ و هم در نفس اهمال شده و ذکر نشود. در خصوص عدم ذکر مهر در ازدواج موقت نیز چنانکه ملاحظه شد هر چند میان علماء کمی‌اختلاف وجود دارد لکن فی الجمله همه آنها قائل بر بطلان آن هستند بطوریکه برخی چون محقق حلی ذکر آن را در ضمن عقد ضروری دانسته و معتقد است که هر شرطی که در ازدواج موقت شرط است باید مقارن با ایجاب و قبول باشد و آنچه قبل یا بعد از عقد ذکر می‌شود اعتبار ندارد بنابراین ازدواج موقت با تبانی بر آن نیز صحیح نخواهد بود. هر چند علماء در خصوص میزان مهریه و نیز علم تفصیلی در مقدار آن همانند اصل وجود آن سختگیری نکرده و صرف مشاهده و توصیف آن را نیز کافی می‌دانند.

اکنون مسأله مهم در اینجا، اصل مدت و مهریه نیست بلکه بحث در کم و کیف و ذکر آن است. همچنانکه صاحب جواهر نیز بدان اشاره کرده است مهم داشتن مدت و مهر در ازدواج موقت است که موجب تمایز آن با ازدواج دائم می‌گردد، بنابراین هر گاه دو جنس مخالف فاقد مانع شرعی و قانونی بدون آنکه در لفظ سخنی از مدت و مهر به میان آورند در حالیکه هر دو مدت و مهر را در نظر داشته و با قصد آن دو با یکدیگر ازدواج موقت کنند هر چند در کم و کیف آن نخواهند سخنی به میان آورند به نظر می‌آید ازدواج آن دو به عنوان ازدواج موقت، اولاً صحیح بوده و ثانیاً تبدیل به دائم نمی‌شود، زیرا؛ اولاً - طبق قاعده صحت، اصل بر صحت عقود است بنابراین تا زمانی که دلیلی بر بطلان نداشته باشیم نمی‌توانیم ازدواج موقت آن دو را

باطل بدانیم. ثانیاً- طبق قاعده «العقود تابعة للقصود»، عقود تا زمانی که با مانع شرعی یا عقلی برخورد نکند تابع قصد طرفین عقد خواهد بود و در اینجا فرض این است که طرفین، قصد ازدواج موقت را داشته‌اند و گرنه چه بسا هرگز حاضر به ازدواج دائم با یکدیگر نبوده و نباشند، بنابراین چگونه می‌توان بر خلاف قصد آنها، ازدواج آن دو را محکوم به ازدواج دائم بکنیم؟ ثالثاً- طبق قاعده «ما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع» اگر بخواهیم ازدواج آن دو را به ازدواج دائم حمل کنیم که قصد آن را نداشته‌اند بر خلاف قاعده عمل کرده ایم در حالیکه تا زمانی که دلیل متقنی بر خلاف آن نباشد نقض قاعده مزبور صحیح نخواهد بود.

آنچه گفته شد فارغ از أدله نقلی بود و گرنه برخی چون صاحب جواهر مدعی شده‌اند که علاوه بر نصوص و مشهور، اجماع به هر دو قسم آن بر شرطیت مدت و مهریه در ازدواج وجود دارد لکن به نظر می‌آید: اولاً؛ اصل وجود اجماع در این موارد اختلافی قابل خدشه باشد. ثانیاً؛ با وجود روایاتی که ذکر شد چنین اجماعی اجماع مدرکی خواهد بود که اعتبار ندارد. ثالثاً؛ اجماع دلیل مستقل از سنت و روایات حاکی از آن نمی‌باشد. رابعاً- بر فرض وجود چنین اجماعی، نهایتاً اجماع بر اصل مدت و مهر در ازدواج موقت است نه در کم و کیف آن، به همین خاطر خود صاحب جواهر صرف وجود قصد مدت و مهر در نفس را نیز، بدون اینکه در لفظ آمده باشد، کافی دانسته است.

از آنجا هدف اصلی از ازدواج دائم بقاء و تداوم نسل و مانند آن بوده در حالیکه هدف اصلی از ازدواج موقت انتفاع و استمتاع، اعفاف نفس و مانند آن می‌باشد صاحب حدائق شباهت ازدواج موقت را به معاوضه شدیدتر دانسته و صاحب جواهر آنرا شبه اجاره می‌داند، بنا براین ازدواج موقت تنها از برخی جهات شبیه معاوضه یا اجاره می‌باشد و شاید به همین دلیل است که همه فقهاء ضمانت اجرای عدم مهر را بطلان می‌دانند، با وجود این طرفین در کم و کیف مهریه و استمتاع و غیره آزادند و تناسب و برابری بین آن دو لازم نیست چرا که شأن و منزلت انسانی بسیار بالاتر از آن است که در قالب معاوضه یا اجاره بگنجد به عبارت دیگر ازدواج دارای دو جنبه مادی و معنوی است و ازدواج تنها از جهت مدت و مهریه شبه آن دو می‌باشد و گرنه از جنبه معنوی ازدواج (خواه دائم و خواه موقت) ارتباط بین دو جنس مخالف با هدفی خاص است. والله العالم.

نتیجه

از بررسی و تحلیل مقال حاضر نتایج ذیل به دست می‌آید:

- ۱- قانون مدنی مدت را جزء شرایط اساسی ازدواج موقت دانسته است بدون آنکه ضمانت اجرای عدم مدت را بیان کند که به نظر می‌رسد قانون مدنی با توجه به اختلاف میان فقهاء عمداً از ذکر آن خودداری کرده و آن را به عرف اسلامی واگذار کرده است.
- ۲- قانون مدنی بر خلاف مدت، نه تنها اصل مهریه، بلکه حتی عدم ذکر آن را در ضمن نکاح منقطع موجب بطلان دانسته است.
- ۳- از نظر فقهی، مدت و مهریه دو رکن و مشخصه اصلی ازدواج موقت تلقی شده است لکن در اثر حقوقی عدم مدت و مهریه بین علماء اختلاف وجود دارد.
- ۴- در حالی که برخی از فقهاء ازدواج موقت بدون مدت را منقلب به عقد دائم می‌دانند برخی دیگر اساساً آن را باطل می‌شمارند. در این میان برخی نیز بین الفاظ تزویج و نکاح با لفظ متعه فرق قائل شده و معتقد شده‌اند که ازدواج موقت بدون مهر، با دو لفظ اول منقلب به دائم شده و با لفظ سوم باطل می‌باشد.
- ۵- برخی از علماء در لزوم مدت و مهر به اجماع محصل و منقول تمسک کرده‌اند که به نظر می‌آید بر فرض صحت، با وجود روایات مربوطه، اجماع مدرکی محسوب شده و فاقد اعتبار باشد.
- ۶- عمده دلیل مدت و مهریه روایات معصومین (ع) هستند که بر لزوم مدت و مهریه تأکید دارند و آن دو را وجه تمایز بین ازدواج دائم و موقت می‌شمارند لکن از ظاهر اغلب آنها لزوم ذکر مدت و مهر در ضمن عقد استنباط نمی‌گردد هر چند برخی از آنها به لزوم ذکر هر دو اشاره دارند و همین امر موجب اختلاف بین فقهاء گردیده است.
- ۷- صاحب جواهر وجود قصد مدت و مهر را در ازدواج موقت کافی دانسته و ذکر لفظی آن دو را در ضمن عقد لازم نمی‌داند.
- ۸- از آنجا که هدف اصلی از ازدواج دائم بقاء نسل و مانند آن و هدف اصلی از ازدواج موقت استمتاع و مانند آن می‌باشد، صاحب حدائق ازدواج موقت را شبه معاوضه و صاحب جواهر آن را شبه اجاره می‌داند به همین خاطر نیز مهریه و استمتاع از حیث کم و کیف و غیره بطور کامل از قواعد آن دو پیروی نمی‌کنند چرا که شأن و منزلت انسانی بالاتر از آن است که در قالب قواعد مادی صرف قرار گیرد.

- ۹- ازدواج دارای دو جنبه مادی و معنوی است و مدت و خصوصاً مهریه تنها از جنبه مادی و مالی شبه اجاره یا معاوضه تلقی شده است و گرنه از حیث معنوی، نکاح ارتباط بین دو جنس مخالف است و شأن انسانی در امور مادی نمی‌گنجد.
- ۱۰- با اوصاف مذکور به نظر می‌آید ازدواج موقت دو جنس مخالف فاقد مانع شرعی و قانونی، بدون ذکر مدت و مهر، صحیح بوده و فاقد وصف کیفری باشد مشروط بر آنکه طرفین مدت و مهر را در ضمیر خود داشته باشند.
- ۱۱- اصل صحت عقود، مهر تأییدی بر چنین عقدی بوده و عقود تابع قصود است و گرنه آنچه را قصد کرده‌اند واقع نشده و آنچه واقع شده را قصد نکرده‌اند و این نظریه نه از باب اجتهاد در مقابل نصّ که مردود است و نه از باب تخریجات عقلیه جهت تأسیس احکام شرعیّه که باطل است بلکه صرفاً یک استنباط نگارنده از ادله معصومیه است هر چند نگارنده در عمل خود را مکلف به پیروی از مراجع عظام و قوانین جمهوری اسلامی ایران می‌داند.

منابع

۱. امامی، حسن، حقوق مدنی، ج ۴، چ ۱۴، تهران، کتاب فروشی اسلامیّه، ۱۳۷۳.
۲. بحرانی، یوسف، الحدائق الناظرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۲۴، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۸ق.
۳. ثعلبی، ابواسحاق احمد، الكشف و البیان، ج ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۴. جعفری لنگرودی، دکتر محمد جعفر، حقوق خانواده، ج ۲، تهران، کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۶.
۵. حرّعاملی، محمد، وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ج ۱۴، چ ۴، بیروت، احیاء التراث العربی، ۱۳۹۷ق.
۶. حلّی، محمد بن إدريس، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، چ ۲، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۷. حلّی، جعفر، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، ج ۲، چ ۱، مؤسسه المعارف الإسلامیة ۱۴۱۵ق.
۸. خمینی، روح الله، تحریر الوسيلة، ج ۲، چ ۳، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۱، النجف، مطبعة الآداب، ۱۳۹۰.
۹. رازی، فخر، التفسیر الکبیر، ج ۱۰، مصر، مطبعة البهیة [بی تا].
۱۰. صدوق، محمد، من لایحضره الفقیه، ج ۳، چ ۶، بیروت، دارالأضواء، ۱۴۰۵.

١١. طبری، محمد، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، ج ٢، مصر، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده، ١٣٧٣ق.
١٢. طوسی، محمد، تهذیب الأحكام، ج ٧، ج ٣، بیروت، دارالأضواء، ١٤٠٦ق.
١٣. _____، النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، قم، انتشارات قدس محمدی، [بی تا].
١٤. عاملی، زین الدین (شهید ثانی)، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (شهید اول)، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ١٣٨٥ش.
١٥. قانون مدنی، (تدوین جهانگیر منصور)، تهران، نشر دیدار، ١٣٨٨.
١٦. کاتوزیان، ناصر، حقوق خانواده، ج ١، ج ٥، تهران، شرکت سهامی انتشار، ١٣٧٨ش.
١٧. کلینی، محمد، الفروع من الکافی، ج ٥، ج ٣، بیروت، دارالأضواء، ١٤٠٥ق.
١٨. محقق داماد، سید مصطفی، بررسی فقهی حقوق خانواده، ج ١٥، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، ١٣٨٧.
١٩. محمدی، ابوالحسن، قواعد فقه، ج ١١، تهران، نشر میزان، ١٣٨٩.
٢٠. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ٣٠، ج ٧، بیروت، [بی تا].

مصارف خمس از دیدگاه فقهای امامیه و اهل سنت

عصمت‌السادات طباطبایی لطفی^۱ - فاطمه پرتو^۲

تاریخ دریافت: ۹۲/۳/۱۰

تاریخ پذیرش: ۹۲/۷/۲۰

چکیده

در تحقیق حاضر، با استفاده از کتب معتبر فقهی، روایی و تفسیری، به بررسی و مقایسه مصارف خمس از دیدگاه امامیه و اهل سنت پرداخته شده است. پرداخت خمس به تصریح آیه ۴۱ سوره انفال، از واجبات الهی و مورد اتفاق است. لیکن، در متعلقات، نحوه تقسیم و مصارف آن اختلاف وجود دارد، به گونه‌ای که می‌توان گفت، خمس به شکل متعارف آن از مختصات شیعه است.

بنابر دیدگاه امامیه، تأمین بودجه رهبری امت اسلامی و برطرف کردن نیازمندیهای محرومین از زکات (سادات) دو هدف عمده در تشریح خمس می‌باشند و در تعیین مصارف خمس نقش کلیدی دارند. سهم‌های خدا، رسول و ذی‌القربی تأمین‌کننده جهت اول و سهم‌های یتامی، مساکین و ابن‌السبیل ناظر به هدف دوم می‌باشند. مراد از ذی‌القربی، اهل بیت عصمت و طهارتند که پس از پیامبر دو سهم خدا و رسول نیز از آن ایشان است. در زمان غیبت، نائبان عام حضرت حجت (عج) متولی امر خمسنند. اصناف سه‌گانه سادات به شرط فقر و ایمان از مستحقین خمسنند و صرف خمس در امور آنها منوط به إذن امام یا نائب اوست. در میان اهل سنت، ابوحنیفه خمس را سه سهم مساکین، یتامی و ابن‌السبیل از فقراء اعم از سادات و غیر آنها می‌داند، با این اعتقاد که پس از رسول (ص)، سهم وی و ذی‌القربی ساقط است. شافعیه و حنابله سهم خدا و رسول را یکی کرده، خمس را پنج سهم می‌دانند، سهم رسول صرف مصالح مسلمین و برای ذی‌القربی (منسویین به هاشم)، چه فقیر و چه غنی، جدای از عموم سه گروه باقیمانده نیازمند، سهمی است. مالکیه معتقدند، خمس به رأی حاکم واگذار می‌شود که هرگونه صلاح بداند، مصرف نماید.

واژگان کلیدی: مصارف خمس، امامیه، اهل سنت.

۱. گروه فقه و میانی حقوق، استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم.

۲. کارشناس ارشد فقه و بانی حقوق، استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم.

مقدمه

پرداخت خمس یکی از واجبات الهی است که قرآن مجید و جوب آن را به صراحت در آیه ۴۱ سوره انفال بیان نموده و ادای آن را با ایمان به خداوند پیوند زده است. بر این اساس، وجوب خمس به عنوان یک حق مالی بر عهده مسلمانان، مورد اتفاق همه مذاهب اسلامی است. لیکن، براساس تفسیرهای متفاوت از آیه فوق، در موارد وجوب، نحوه تقسیم و مصارف آن اختلاف وجود دارد.

در کتب فقهی شیعه باب جداگانه‌ای تحت عنوان خمس وجود دارد که در آن به تفصیل به احکام خمس پرداخته شده است. در حالیکه، نزد اهل سنت خمس از فروع جهاد لحاظ شده و باب جداگانه‌ای ندارد و معمولاً مسائل آن در ضمن مباحث زکات مطرح می‌شود. شیخ طوسی در «کتاب الخلاف» خود که فقه تطبیقی است، در خلال باب زکات به برخی مسائل خمس نیز پرداخته است (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، صص ۱۱۶-۱۲۵). بسیاری از آنچه که در فقه شیعه متعلق خمس می‌باشد، در فقه اهل سنت متعلق زکات قرار گرفته، هرچند که زکات آن را به مقدار خمس یا عشر دانسته‌اند. متعلق اصلی و مورد اتفاق خمس در نزد اهل سنت، غنایم جنگی و گنچ است (مغنیه، ۱۹۸۲م، صص ۱۸۶ و ۱۸۷) این در حالی است که شیعه مراد از غنیمت در آیه خمس را مطلق عواید شخص دانسته‌اند. این امر و نیز لحاظ فلسفه تشریح خمس باعث شده که خمس میان امامیه و اهل تسنن تفاوت آشکاری داشته باشد. در مذهب شیعه، خمس حکمی اصیل و در عرض جهاد است. امری است دائم و جاری که اختصاص به زمان جنگ ندارد و با توجه به متعلقات هفتگانه آن، خصوصاً ارباح مکاسب و در آمد مازاد بر مؤونه سال، سراسر زندگی اقتصادی انسان را دربر می‌گیرد.

با در نظر گرفتن آیه خمس و روایات وارده که متعاقباً به آن‌ها خواهیم پرداخت، می‌توان علت تشریح خمس را دو امر دانست. یکی، تأمین بودجه جهت اداره جامعه اسلامی و دیگری، برطرف کردن نیازمندی‌های خاندان پیامبر(ص) که سهمی در زکات ندارند. در تعیین مصارف خمس، توجه به این دو امر بسیار راهگشاست. نکته‌ای که عامدانه و یا از روی سهو، مغفول برخی مذاهب اهل سنت قرار گرفته است. در تحقیق حاضر ضمن بررسی معنای لغوی و اصطلاحی خمس و از نظر گذراندن ادله مشروعیت خمس، با استفاده از کتب معتبر فقهی، روایی و تفسیری به بررسی تطبیقی مصارف خمس از دیدگاه شیعه و مذاهب اهل سنت پرداخته شده

است.

۱- معنی خمس در لغت و در اصطلاح فقها

خمس در لغت به معنای یک پنجم است و جمع آن اخماس می‌باشد و در اصطلاح، نام حق مالی واجبی است که مستحق آن بنی‌هاشم می‌باشند (طریحی، ۱۴۱۴ هـ ق، الطبعه الاولى، ص ۶۶؛ وجدی، بی‌تا، ج ۲، ص ۸۷؛ قریشی، ۱۳۵۲ شمسی، ص ۳۵؛ شاهجهانی، بی‌تا، ص ۱۷۷). میرزای قمی در تعریف خمس می‌گوید: «و هو حق مالی یتبث لبنی‌هاشم بالاصاله عوض الزکاه»؛ و آن حقی است برای بنی‌هاشم که بالاصاله، به جای زکات ثابت است. (قمی، ۱۴۱۷، ق، ج ۴، ص ۲۷۹) صاحب مدارک اینچنین آورده است: «الخمس حق مالی یتبث لبنی‌هاشم بالاصل عوض الزکاه و هو ثابت بالکتاب و السنه و الاجماع»؛ خمس حقی است مالی که برای بنی‌هاشم عوض از زکات ثابت می‌شود و وجوب آن به واسطه کتاب و سنت و اجماع ثابت است (موسوی‌العاملی، ۱۴۱ هـ ج ۵، ص ۳۵۹) و صاحب عروة‌الوثقی می‌گوید: «و هو الفرائض و قد جعلها الله تعالی لمحمد و ذریته عوضاً عن الزکاه اکراماً لهم»؛ خمس یکی از فرائض است که خداوند متعال برای رسول خدا (ص) و ذریه‌اش به جای زکات و برای اکرام آنها واجب کرده است (یزدی، ۱۴۰۹ هـ ج ۲، ص ۳۶۶).

صاحب جواهر الکلام در تعریف خمس آورده است: «و هو حق مالی فرض الله مالک الملک بالاصاله علی عبادہ فی مال مخصوص له و لبنی‌هاشم عوض اکرامه ایاهم بمنع الصدقه و الاوساخ عنهم»؛ خمس حقی است مالی که خداوند مالک الملک بالاصاله در مالی مخصوص برای خود و برای احترام به بنی‌هاشم، در عوض زکاتی که اوساخ (چرک) دستان مردم است، بر بندگان خود واجب کرده است (نجفی، ۱۹۸۱ م، ج ۱۶، ص ۲؛ موسوی خمینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۵۱).

از مجموعه تعاریفی که از فقها ارائه شد نکات زیر بدست می‌آید:

الف) خمس یکی از واجبات مسلم و ضروریات دین است.

ب) خمس برای بنی‌هاشم حقی مالی است که برای احترام آنها و به‌جای زکات داده می‌شود. به نظر می‌رسد که تعاریف فوق بیشتر ناظر به جنبه دوم علت تشریح خمس است، چرا که صرف خمس در مصالح مسلمین امری است مورد وفاق، هر چند که در تعریف خمس لحاظ نشده باشد.

۲- مشروعیت خمس و ادله آن

الف) کتاب

بر اساس برخی از روایات شیعه، عمل تخمیس و خارج کردن خمس را اولین بار، حضرت ابراهیم (ع) انجام داده است. سکونی از قول امام صادق (ع): «اول من اخرج الخمس ابراهیم» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۲، ص ۵۷). لیکن اعلام عمومی مشروعیت آن در اسلام، بر اساس شأن نزول آیه خمس، ۴۱ سوره انفال، در سال دوم هجری صورت گرفته است. علاوه بر آیه فوق، به آیات متعدد دیگری از قرآن کریم جهت احکام خمس استناد شده است که از جمله می‌توان به آیه ۳۸ سوره روم، آیه ۱ سوره انفال، آیه ۶ و ۷ سوره حشر اشاره نمود. از آنجا در آیه ۴۱ سوره انفال به صراحت به وجوب خمس و موارد مصرف آن اشاره شده، آن را جداگانه تحت آیه خمس مورد بررسی قرار خواهیم داد.

ب) سنت نبوی

در آیات و روایات نام زکات بیشتر از خمس آمده است. شاید به دلیل این که جز افراد نادر در مکه و بعضی از قبایل که بازرگانی می‌کردند، بیشتر مردان کشاورز و دامدار بودند. ولی با این حال پیامبر اکرم (ص) افرادی را برای گرفتن خمس به مناطق می‌فرستاد. چنانکه در تاریخ آمده است که ایشان علی بن ابیطالب (ع)، عمر بن حزم و معاذ بن جبل را به یمن و محیمه را در بنی زبید برای گرفتن خمس فرستاد (نوری همدانی، ۱۴۱۹ ق، ص ۱۱۰). پیامبر عظیم‌الشأن (ص) برای هیأت‌هایی که به حضورش می‌رسیدند بعد از امر به ایمان در کنار نماز و زکات، خمس را نیز مطرح می‌کردند و می‌فرمودند: «امرکم بالایمان... و اقام الصلوه و ایتاء الزکوه و تعطوا الخمس من الغنم» (مسلم بخاری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۱). همچنین، ایشان در نامه‌هایی که برای قبایل می‌فرستادند به موضوع خمس اشاره می‌کردند و مسلمانان همانگونه که زکات را نزد پیامبر (ص) می‌فرستادند، خمس را نیز خدمت حضرت می‌فرستادند (نوری همدانی، ۱۴۱۹ ق، ص ۱۱۰ و قرائتی، ۸۸ ص ۴۳). زمانی که غنیمت به حضرت رسول (ص) می‌رسید، اشیای گزیده آن را می‌گرفت و باقی مانده را به پنج بخش تقسیم می‌کرد: چهار پنجم آن را به شرکت کنندگان در جنگ می‌دادند و یک پنجم آن به پنج سهم تقسیم می‌کردند. سهم خدا به خودشان اختصاص می‌یافت و چهار سهم دیگر میان ذوی‌القربی، یتیمان، بینوایان و در راه ماندگان تقسیم می‌شد (دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۶، ص ۳۲).

ج) سیره خلفا

گفته می‌شود که در زمان خلافت عمر فردی در خارج از مدینه هزار دینار از دل زمین یافت. عمر دویست دینار را به عنوان خمس اخذ نمود و بقیه را به یابنده داد. مبلغ اخذ شده خمس را در میان مسلمانان حاضر تقسیم کرد و در پایان مقدار باقی مانده را نیز به یابنده داد (ابویوسف یعقوب بن ابراهیم، ۱۳۰۲ ق، ص ۲۱).

د) سنت معصومین

۱- سیره عملی: بعد از پیامبر (ص) مسیری که ایشان معین فرموده بود دچار انحراف گردید و خلفا غنیمت را منحصر در غنائم جنگی نمودند و اهل بیت پیامبر تا زمان امام باقر (ع) و امام صادق (ع) از خمس منع گردیدند، لیکن هنگامی که فضای تبلیغ برای این دو امام عزیز باز شد، به مسئله خمس پرداختند (نوری همدانی، ۱۴۱۹ ق، ص ۷۴۶). بعد از امام صادق تا زمان غیبت، امامان معصوم و حضرت ولی عصر (عج) در مناطق مختلف مثل بلخ، بخارا، ری، قم، نیشابور، همدان، خراسان، قزوین، اهواز، عراق، یمن، موصل و بغداد برای گرفتن خمس نماینده داشتند (همان، ص ۶۰۷).

۲- سنت قولی (روایات دال بر وجوب پرداخت خمس): روایات فراوانی از ائمه معصومین (ع) در وجوب دادن خمس و حرمت تصرف در مالی که خمس آن داده نشده و نکوهش خوردن حق آل پیغمبر و خودداری از دادن خمس وارده شده که قمستی از آنها را نقل می‌کنیم:
امام صادق (ع) فرمود، مردم در روز قیامت به سخت‌ترین حال وقتی خواهند بود که مستحق خمس برخیزد و بگوید: پروردگارا من خمس و حق خودم را می‌خواهم (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۹۳، ص ۱۹۳).

امام باقر (ع) می‌فرمود: خدای تبارک و تعالی گروهی از مردم را در روز قیامت از قبرهایشان برانگیزد در حالیکه چنان دستهایشان به گردن‌های ایشان بسته باشد که نمی‌توانند به اندازه‌ی سرانگشتی آسیب حشره‌ای را دفع کنند. فرشتگانی با آنهاست که آنان را دور محشر می‌گردانند و می‌گویند اینان کسانی هستند که خیر اندک را به منظور دریافت پاداش بزرگ دریغ داشتند. اینها کسانی هستند که خداوند به آنان مال و دارایی فراوان بخشید ولی آنان حق خدا را از اموالشان نپرداختند. (العاملی، ۱۳۹۱ ق، ج ۶، ص ۲۶)

امام زمان (ع) در نامه‌ای که برای محمد ابن عثمان (دومین نایب خاص خود) فرستاد در آن

نوشته بود، به نام خداوند رحمن و رحیم، لعنت خدا و فرشتگان و تمام مردم بر کسی که یک درهم بدون مجوز مال ما را بخورد و در نامه دیگری که آن حضرت در پاسخ محمد بن عثمان فرستاد نوشت: «و آنچه پرسیده بودی از عمل کسی که مالی از خمس مالهای ما در دست اوست و آن را برای خود حلال دانسته و بدون دستور ما مانند مال خود در آن تصرف می کند، هر کس چنین کاری کند ملعون بوده و ما دشمن او هستیم. چنانکه پیغمبر (ص) فرمود هر کس چیزی از حق اهل بیت مرا حلال شمرد، به زبان من و به زبان هر پیغمبر مستجاب الدعوه ملعون خواهد بود. پس هر کس به ما در ندادن حق، ستم کند، از جمله ستمگران به ما خواهد بود و لعنت خداوند بر اوست که خداوند می فرماید، لعنت خدا بر ستمگران». (العاملی، ۱۳۹۱ ق، ج ۶، ص ۳۷۶)

محمد بن زید طبری می گوید: جمعی از مردم خراسان خدمت امام رضا (ع) رسیدند و از آن حضرت خواستند که خمس را برای آنها حلال کند. آن حضرت فرمود: حلال نمی کنم. شما به زبان، خود را دوست خالص ما معرفی می کنید ولی حقی که خدا برای ما قرار داده و ما را برای آن قرار داده که خمس است از ما باز می دارید و سه بار فرمود: نه برای هیچ یک از شما حلال نمی کنم. (همان)

۳- بررسی آیه خمس (سوره انفال): خداوند در این آیه می فرماید: «و اعلموا انما غنمتم من شیء فان لله خمسها و للرسول و لذی القربی و الیتامی و المساکین و ابن السبیل ان کنتم آمنتم بالله و ما انزلنا علی عبدا یوم الفرقان یوم التقی الجمعان و الله علی کل شیء قدیر»
«و بدانید هر گونه غنیمتی بدست آوردید خمس آن مخصوص خدا و رسول (ص) و خویشان او و فقیران و در راه سفر ماندگان است اگر به خداوند و آنچه بر بنده‌ی خود محمد (ص) در روز فرقان، روزی که دو سپاه با هم روبرو شدند نازل فرمود ایمان دارید و بدانید که خدا بر هر چیز توانا و قادر است.»

الف- شأن نزول آیه خمس: واقعی در مورد تشریح خمس گفته است: وجوب خمس، در جنگ بنی قینقاع به مدت یک ماه و سه روز بعد از جنگ بدر در نیمه ماه که بیست ماه از هجرت گذشته بود، نازل گردید و از کلبی روایت شده که در جنگ بدر نازل گردید (سیوری، زمستان ۶۵، ص ۲۹۵). گرچه مشهور نزول آیه خمس در شأن جنگ بدر است، ممکن است بنا به کلام حضرت علی (ع) هنگام احتجاج علیه یاران سقیفه، که فرمود: «نشدتکم بالله، أ فیکم احد کان يأخذ الخمس مع النبی (ص) قبل ان یؤمن احد من قرابته غیری و غیر فاطمه؟» قالوا: «اللهم لا» (عاملی، ۱۴۰۲ ق،

ج، ص ۱۳۹) بگوییم که خمس در همان اوایل بعثت تشریح شده بوده، لیکن اعلام عمومی آن با نزول آیه ۴۱ سوره انفال محقق شده است.

پس از بازگشت سپاه قریش از جنگ بدر، غنائم گوناگونی از جمله اسب، شتر، زره و کلاهخود و ابزارهای جنگی دیگر، جامه، چرم و پارچه بدست آمد. با توجه به فشارهای مالی وارد آمده بر مسلمین در صدر اسلام که به تصریح قرآن، قلیلی از مستضعفین بودند، گروهی برای مالکیت غنائم و تعیین میزان غنائم اختصاص یافته به خود، در مورد فزونی و کاستی نقش خویش در به دست آوردن آن ثروت، باهم به گفتگو و حتی مشاجره پرداختند. لذا لازم بود که در همان روزهای نخستین تکلیف ثروت‌های به دست آمده روشن شود. به دستور پیامبر(ص) همه مسلمانان موظف شدند غنائمی را که بدست آورده بودند، در جایی از مدینه گرد آورند. برخی از صحابه به زعم اینکه پیامبر می‌خواهد غنائم را میان تمام مسلمین به مساوات تقسیم کند نزد وی رفته و اعتراض کردند. در پاسخ به این کشمکشها، خداوند قانون خمس را در قالب آیه ۴۱ سوره انفال مقرر نمود. از آنجا که پس از جنگ بدر مسلمانان نیازهای اقتصادی اسلامی شنیدنی داشتند، رسول خدا(ص) غنائم را میان مسلمانان تقسیم کرد. (زرگری نژاد، بی‌تا، ص ۳۹۱)

ب- تفسیر آیه با توجه به موضوع بحث: بر پایه آیه ۴۱ سوره انفال، اموال یا کالاهایی که بر آنها خمس تعلق می‌گیرد، و همچنین موارد مصرف آن مشخص شده است که ذیلاً به تفکیک موارد وجوب و مصرف از دیدگاه فریقین مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱) آیه خمس و موارد وجوب خمس: مفسران و فقهای امامیه بر این باورند که گرچه آیه ۴۱ سوره انفال با ملاحظه شأن نزول آن تنها با غنیمت جنگی، انطباق دارد، اما خمس مالیاتی است که شامل همه درآمدها می‌شود. حضرت رسول(ص) نیز بر همین اساس از همه درآمدهای مشمول خمس در دوره مدینه، یک پنجم آن را دریافت می‌کرد و به مصارف تعیین شده در آیه می‌رساند (همان).

طبق بیان علامه طباطبایی در تفسیر المیزان ذیل آیه فوق، از ظاهر آیه بر می‌آید که تشریح در آن مانند سایر تشریحات قرآنی ابدی و دائمی است و نیز استفاده می‌شود که حکم مربوط به هر چیزی است که غنیمت شمرده شود، هرچند غنیمت جنگی نباشد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۱۹). لذا، مشهور فقهای امامیه غنیمت مشمول خمس را مطلق عوائد شخص دانسته‌اند، اعم از غنائم جنگی، معدن، گنج، جواهرات به دست آمده از طریق غواصی، سود حاصل از کسب و زراعت

و تجارت و... مال حلال مخلوط به حرام، و زمینی که کافر ذمی از مسلمانان بخرد، که در تمام اشیاء هفتگانه ذکر شده، با شرایطی اخراج یک پنجم سود حاصله را واجب می‌دانند. (الجبعی العاملی، ۱۹۶۷م، ج ۲، صص ۶۵-۷۲؛ موسوی خمینی، بی‌تا، ج ۱، صص ۳۵۲-۳۶۵؛ قربانی لاهیجی، ۱۳۸۰ ش، ص ۴۴؛ موسوی العاملی، ۱۴۱۰ هـ ج ۵، ص ۳۶۴؛ انصاری، بی‌تا، ص ۱۲۵؛ نجفی، ۱۹۸۱ م، ج ۱۶، ص ۱۸؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ هـ ج ۹، ص ۳۹۹؛ سیوری، ۱۳۶۵ ش، ص ۲۹۲).

و اما اهل سنت فقط در تعلق خمس برغنیمت و گنج متفقند (مغنیه، ۱۹۸۲م، صص ۱۸۶ و ۱۸۷). معادن فقط بنا بر رأی ابوحنیفه متعلق خمس است (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، صص ۱۱۹؛ مغنیه، ۱۹۸۲م، ص ۱۸۶). بقیه مذاهب گفته‌اند: معدن اگر کمتر از نصاب باشد چیزی در آن نیست و اگر به حد نصاب برسد در آن زکات است و آن یک چهلیم است (مغنیه، ۱۹۸۲م، ص ۱۸۷). امامیه در قول به تعلق خمس برارباح مکاسب، غوص، مال مخلوط به حرام و زمینی که کافر ذمی از مسلمان بخرد، منفردند به این معنا که هیچیک از مذاهب در این موارد قائل به خمس نشده است. (مغنیه، ۱۹۸۲م، صص ۱۸۷ و ۱۸۸)

۲) آیه ۴۱ سوره انفال و موارد مصرف خمس: از دقت در آیه خمس و به مدد روایات، می‌توان فلسفه تشریح خمس را دو امر دانست: تأمین بودجه برای حکومت اسلامی؛ و برطرف کردن نیازهای خاندان رسول خدا(ص). بخش اول از فرازهای «لله» (برای خدا) و نیز فراز «للسول» در آیه مربوطه استفاده می‌شود.

توضیح اینکه: در آیه با دو بار تأکید (واعلموا و ان) بیان شده که خمس غنیمت از آن خداست. این در حالی است که می‌دانیم همه هستی حقیقتاً از آن خدا و در اختیار اوست. لذا معلوم می‌شود مراد از ملکیت خداوند در آیه فوق ملکیتی است که به واسطه آن زمینه اجرای احکام خداوند، یعنی تشکیل حکومت الهی، فراهم گردد. و از آنجا که رسول او متولی اصلی بر پایی حکومت الهی اسلامی است، و به قرینه تکرار «لام» که می‌تواند بیانگر جهت اثبات خمس برای «رسول» با همان جهت اثبات سهم برای خداوند باشد، می‌توان نتیجه گرفت که این دو سهم می‌بایست در راستای تشکیل حکومت اسلامی و اجرای احکام الهی صرف گردد. البته این امر منافاتی با صرف خمس در جهت رفع نیازهای شخصی پیامبر و عائله او ندارد. از تکرار «لام» در «ذی‌القربی» و عدم تکرار آن در سه مورد دیگر (یتامی، مساکین و ابن‌السبیل) می‌توان استفاده نمود که مراد از ذی‌القربی همان قائم مقامان حضرت رسول(ص) از اهل بیت عصمت و طهارت

می‌باشند که پس از وی متولیان بر حق امر حکومت الهی می‌باشند. نکات یاد شده فوق را می‌توان از مجموع تفاسیر شیعی در ذیل آیه فوق به دست آورد. به عنوان مثال مرحوم طبرسی در ذیل آیه می‌فرماید: «اختلف العلماء فی کیفیت قسمة الخمس و من يستحقه علی اقوال (احدها) ما ذهب اليه اصحابنا و هو ان الخمس يقسم علی سته اسهم فسهم لله و سهم للرسول و هذان السهمان مع سهم ذی القربى للإمام القائم مقام الرسول(ص)» (طبرسی، ج ۱۰، ص ۵۴۳).

مفسرین و فقهای شیعه، عدم تکرار «لام» در اصناف سه گانه دیگر (یتامی، مساکین و ابن السبیل) را دلیل بر تفاوت ماهوی بین آنها و ملکیت اصناف سه گانه در ابتدای آیه می‌دانند، به این معنا که آنها را مستحقین خمس می‌دانند و نه مالک که متعاقباً در بررسی موارد مصرف و اصناف مستحقین به این امر اشاره خواهیم داشت.

از آنجا که موضوع مقاله بررسی تطبیقی مصارف خمس از دیدگاه شیعه و مذاهب اهل سنت است، به تفکیک موارد مصرف یاد شده در آیه فوق، دیدگاه شیعه را در دو بخش زمان حضور و غیبت، و سپس نظر اهل سنت درباره مصارف خمس را بیان خواهیم کرد.

۴- دیدگاه فریقین در هر یک از مصارف خمس

الف - مصارف خمس از نظر امامیه

۱. سهم خدا: اولین سهمدار خمس، طبق آیه، خداوند تبارک و تعالی است که باید سهم خدا را در اختیار پیامبر(ص)، که خلیفه و ولی او در میان بندگانش است، قرار دارد (طبرسی، بی تا، ج ۴، ص ۵۴۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۵، ص ۱۶۵؛ صابونی بی تا، ج ۱، ص ۶۰۴؛ زمخشری، ۱۴۹۹ق، ج ۲، ص ۵۸؛ المنار، بی تا، ج ۱۰، ص ۷؛ قرطبی، بی تا، ج ۸، ص ۱۰؛ سائیس، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۱۰). حدیثی است از امام صادق(ع) است که سهم خدا، از آن رسول(ص) است و آن در راه خدا صرف می‌کند (فیض کاشانی، بی تا، ج ۲، ص ۳۰۵).

چنانچه قبلاً اشاره کردیم، منظور سهم خدا، این نیست که خداوند برای خودش سهمی ببرد و مصرف کند. بلکه ذکر سهمی برای خدا، در واقع تأکید است بر تثبیت ولایت و حاکمیت پیامبر(ص) و رهبر حکومت اسلامی. یعنی همانگونه که خداوند سهمی برای خودش قرار داده و خود را سزاوار به تصرف آن دانسته است، به پیامبر(ص) و امام معصوم نیز به همانگونه حق ولایت و رهبری و سرپرستی و تصرف داده تا سهم خدا در مصارفی که پیامبر(ص) یا امام(ع)

صلاح می‌داند مصرف گردد. چرا که خداوند، اساساً، نیاز به سهمی برای خود ندارد، بلکه وی، مالک و مختار مطلق و حقیقی است. اصولاً این یک اصطلاح قرآنی است که هرچیزی که راه خصوصی و فردی برای مصرف آن نباشد، راه مصرف آن را (سبیل الله) می‌نامند و راه خدا یعنی هر راهی که راه شخصی خودمان نباشد و راه مصلحت عمومی باشد (مطهری، بی‌تا، ج ۳، ص ۷۶، مکارم شیرازی، ۸۱ هـ.ش، ج ۷ ص ۱۸۵).

برخی ذکر نام خداوند در میان سهم برندگان از خمس را صرفاً برای تبرک دانسته، لذا قائلند که خمس بر پنج سهم تقسیم می‌شود (مدیر شانه‌چی، ۸۴ ش، ص ۱۷۹). عده‌ای هم قائلند که باید صرف کعبه و مخارج آن شود (خزائلی، ۱۳۶۱ ش، ص ۴۵۸).

۲. پیامبر(ص): زمین سهمدار در خمس، به تصریح آیه، پیامبر(ص) می‌باشد که یکی از پنج سهم باقیمانده خمس برای اوست تا وی آن را به صلاحدید خود در راه امور سالت یا صرف صلاح و لشکر و یا رفع نیازهای خود نماید و مانند مالکی که در امور شخصی خود تصرف می‌کند، در آن تصرف نماید، اگرچه پیامبر(ص) به عنوان رسالت آن را مالک می‌شود. پس از ارتحال وی، واجب است سهم او به امام معصوم(ع) داده شود تا به مشابیه رسول(ص) و مانند او در آن سهم تصرف نماید (طوسی، ۱۳۷۵ ق، ص ۲۸۳ و همان، ۶۵ هـ.ش، ص ۱۲۵). لذا، زمامداری که پس از فوت حضرت رسول(ص) جانشین او می‌شود، سه سهم می‌برد. دو سهم از خدا و رسولش و یک سهم از خودش چنانکه در روایات اشاره شد که امام کاظم(ع) در این باره فرمودند: سهم خدا و رسول(ص) از باب وراثت از آن امام بعد از رسول(ص) است. بنابراین امام سه سهم دارد، دو سهم از بابت وراثت و یک سهم هم خدا به او اختصاص داده است. پس با این حساب نصف تمامی خمس به او می‌رسد که باید صرف مصالح کلی و عمومی شود (العاملی، ۱۳۹۱ ق، ج ص ۳۵۶).

۳. ذی القربی: سومین گروه یاد شده از سهمداران در خمس در آیهٔ مربوطه «ذی القربی» است. شیعه معتقد است که منظور از ذی القربی همه خویشاوندان نیست، بلکه امامان اهل بیت از بنی‌هاشم می‌باشند که از فرزندان عبدالمطلب بوده و پس از پیامبر متولی کار او می‌باشند. دلیل بر این امر، روایات متواتری است که از طریق اهل بیت پیامبر(ص) نقل شده است (رازی، ۱۳۵۲ هـ.ش، ج ۵، ص ۴۱۴ و رضوی کاشانی، ۱۳۳۲، ص ۱۰۸).

سلیم بن قیس می‌گوید: شنیدم که امیر المؤمنین(ع) می‌فرمود: ما هستیم به خدا، که خداوند

قصد کرده از کلمه ذی القربی، آنان که خداوند آنان را مقرون به خود و پیغمبرش ساخته و فرموده: آنچه خداوند به رسول خود فیء داده است از اهل قریه‌ها، پس از آن خداست و از رسول خدا(ص) و از ذی القربی و یتیمان و مستمندان از ما به‌طور خاص و برای ما سهمی از زکات قرار نداده است. خدا پیغمبر خود را گرامی داشته و ما را هم گرامی داشته که به ما نخوراند چرکینهای آنچه که در دست مردم است (کلینی، ۱۳۸۱ ق، ج ۳، ص ۶۰۴).

با توجه به موارد یادشده، نصف خمس (سه سهم) بعد از پیامبر(ص)، از آن امام معصوم(ع) است که در زمان حیات و حضور باید آن را به امام داد و تصرف بدون اجازه وی صحیح نیست. از این سه سهم، دو سهم بالوراثه و یک سهم بالاصاله مال اوست (رضوی کاشانی، ۱۳۲۲، ص ۱۰۸). در حدیثی از حضرت موسی بن جعفر(ع) روایت شده که آن حضرت در حدیث مفصلی فرمود: نصف کامل خمس متعلق به امام است (حسینی، ۱۳۲۴ شمسی، ج ۲، ص ۸۴ ح ۶).

۴ و ۵ و ۶- یتیمان، مساکین و ابن السبیل از سادات: قسمت دوم که سه سهم دیگر خمس را تشکیل می‌دهد می‌بایست در راه ایتم، فقرا و در راه مانده‌ها صرف گردد که طبق نظر شیعه می‌بایست سید باشند، یعنی نسبشان به وسیله پدر به‌هاشم برسد (الکتب الدراسیة، ۱۴۲۳ هـ ق، ص ۲۰۸ و طوسی، ۶۵ هـ ش، ص ۱۲۵ و اسدی حلّی، بی‌تا، ص ۳۵۶ و مفید، ۱۴۱۷ هـ ص ۲۷۷ ابن حمزه، ۱۴۰۸ هـ ص ۱۳۷). شهید ثانی در تفسیریتامی می‌فرماید: ایشان اطفال نابالغی هستند که پدر نداشته باشند (الجبعی العالمی، ۱۹۶۷ م، ج ۲، ص ۸۰). در اصطلاح، یتیم به انسانی گفته می‌شود که در حال خردسالی پدرش مرده باشد. در مورد حیوانات، یتیم آن حیوانی است که مادر خود را از دست داده باشد. تنها انسان است که یتیم بودنش از ناحیه پدر است. و همچنین در معنای مسکین اینطور فرموده که مراد از مساکین معنای عامی است که شامل فقرا نیز می‌شود. زیرا در هر موردی که این دو لفظ به تنهایی ذکر شوند، دیگری را هم شامل می‌شود (همان) و در مورد ابناء السبیل چنین فرموده که به ایشان از باب خمس باید کمک نمود و وقتی شخص سفر بر او منقطع شد و توان مالی نداشت که به سفر خود ادامه دهد، از باب خمس به قدری به وی می‌دهند که او را به مقصد یا به مکانی که قادر به تهیه هزینه سفرش باشد برساند. شهید اول در این باره می‌گوید که در ابن السبیل کافی است در شهری که به وی خمس می‌دهند فقیر باشد اگرچه در شهر خود ثروتمند و غنی بوده باشد (همان، ص ۸۲). اما شهید ثانی در این مورد می‌فرماید: حکم مزبور مشروط به این است که ابن السبیل به هیچوجه دسترسی به مال نداشته باشد، حتی از قرض نمودن یا فروختن مالی از

اموالش عاجز باشد (همان). شهید اول در مستحقین خمس عدالت را شرط نمی‌داند اما معتقد است که ایمان یعنی اعتقاد امیرالمؤمنین و اولاد طاهرینش (ع) معتبر است (همان). شهید ثانی دلیل بر اعتبار ایمان را دو امر می‌داند:

۱. خمس عوض از زکات می‌باشد و در زکات اجماعاً ایمان شرط است پس در خمس نیز باید چنین باشد، چرا که اقتضاء عوض بودن این است. ۲. خمس یک نوع صلّه و وسیله ایجاد مودت و ایثار محبت است و مخالف ولایت و منکر آن، از این دو امر دور است فلذا، خمس را به وی نمی‌توان داد. (همان)

به نظر فقهای شیعه در زمان حضور امام خمس به ایشان داده می‌شود تا آن را براساس میزان نیاز بین یتیمان، مساکین و درراه ماندگان آل محمد(ص) تقسیم کند و اضافه بر نیاز آنها، ملک خود امام خواهد بود و اگر سهم آنها کفاف زندگی آنها را ندهد، امام باید کمبود آن را جبران کند و در عصر غیبت، نصف آن به اصناف سه‌گانه داده می‌شود و در صورت کافی نبودن سهم خودشان، از سهم امام به آنان داده می‌شود که البته این کار فقیه است (اسدی حلی، بی‌تا، ص ۳۵۷) و بخش اضافه به این دلیل مال امام است که اگر نقصان حاصل شود، جبران آن نیز بر عهده خود اوست (مفید، ۱۴۱۷ هـ ص ۲۷۷ و نجفی، ۱۹۸۱، ج ۱۶، ص ۱۵۵). لازم نیست امام یا نائب او سه سهم ایتم و مساکین و ابن السبیل را به‌طور یکسان بین آنها تقسیم کند، بلکه جائز است تمام این سه سهم را تنها به ایتم، یا فقط به مساکین، و یا تنها به ابن السبیل بدهد و لازم نیست به تمام افراد هر صنف بدهد و تساوی هم شرط نیست (قمی صدوق، ۱۴۱۸ ق، ج ۵ ص ۲۱ و رضوی کاشانی، ۱۳۳۲، ص ۱۰۸) و اگر نصف خمس به قدر کفایت و گذراندن آنها نباشد واجب است بر امام که از سهم خود به آنان بدهد تا محتاج نشوند. چنانچه زیادی از مصرف ایشان باشد، حق امام است، نقص آن هم به عهده بزرگوار است (حسینی، ۱۳۲۴ شمسی، ج ۲، ص ۸۴ ح ۶). در حدیثی از حضرت موسی بن جعفر(ع) روایت شده که نصف دیگر خمس میان یتامی و مساکین و ابن السبیل از ذریه پیغمبر قسمت می‌شود، نه برای دیگر مردم، از آن رو که ایشان از زکات پاک گردانیده، زیرا آن اوساخ مردمان است و خمس کرامت پروردگار می‌باشد. خداوند از نزد خودش تنها برای ذریه پیغمبر مقداری که بی‌نیاز شوند و در ذلت و مسکنت واقع نشوند قرار داده است. (همان).

ب- مصارف خمس در زمان غیبت

طبق نظر مشهور شیعه خمس در زمان غیبت به دو سهم تقسیم می‌شود.

۱- سهم امام: که عبارت است از دو سهم خدا و پیامبر(ص) و سهم ذی القربی که طبق مبنای شیعه هر سه سهم اکنون متعلق به صاحب امر حضرت حجت(عج) می‌باشد و از آنجا که طبق شایع‌ترین قول، فقهای جامع‌الشرایط نائبان عام آن حضرتند، تولی امر خمس در سه سهم یاد شده و نیز سهم‌های باقیمانده با آنها می‌باشد، چرا که اکثریت فقها صرف خمس در امور سادات را نیز منوط به اجازه مجتهد جامع‌الشرایط می‌دانند. امام(ره) در این باره می‌فرمایند: «النصف من الخمس الذى للأصناف الثلاثة المتقدمه أمره بيد الحاكم على الأقوى، فلا بد إما من الإيصال اليه أو الصرف بإذنه و أمره، كما أن النصف الذى للإمام(ع) أمره راجع الى الحاكم فلا بد من الإيصال اليه حتى يصرفه فيما يكون مصرفه بحسب نظره و فتواه أو الصرف بإذنه فيما عيّن له من الصرف» (موسوی خمینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۶۶): نصف خمس که مال اصناف سه‌گانه گذشته است، بنا بر اقوی امر آن در دست حاکم شرع می‌باشد، پس ناچار باید یا به خود او برساند یا به اذن او خرج نماید. کما اینکه نصف دیگر آن که مال امام(ع) است، امر آن به حاکم شرع بر می‌گردد. پس یا باید به او رساند تا آن را در مواردی که طبق نظر و فتوایش مصرف آن است، به مصرف برساند، و یا با اذن او در همان مصرفی که برایش معین می‌کند به مصرف رساند.

البته لازم به ذکر است که در مسئله «تولی خمس» در عصر غیبت، و اینکه آیا این تولی از باب ولایت است یا وکالت، از جهت نیابت است یا از باب حسب نظریات گوناگونی ارائه شده است. همچنین در مورد اینکه آیا خمس ملک است یا حق؛ و اگر ملک باشد «ملک امام- بما هو امام» است و یا «ملک امام- بما هو شخص». هر کدام می‌تواند نتایج متفاوتی را در پی داشته باشد که بررسی آنها خارج از این مقال می‌باشد. به عنوان مثال بعید نیست، قول فقهای نزدیک به عصر غیبت را که قائل به عدم جواز تصرف در سهم امام(ع) بوده و اعتقاد داشتند که باید سهم امام را تازمان حضور و رد به ایشان حفظ نمود، ناشی از قول به ملکیت شخصی امام باشد.

از نظر مشهور فقها و نیز از مطالب پیشین که در ذیل تفسیر آیه خمس اشاره کردیم، به نظر می‌رسد که خمس ملک منصب امامت باشد. این منصب در زمان غیبت اولاً و بالذات از آن حضرت حجت(عج) و ثانیاً و بالعرض به رهبر حکومت اسلامی از راه نیابت یا ولایت منتقل می‌شود. بر این اساس، در صورت تشکیل حکومت، هر سه سهم متعلق به رهبر حکومت اسلامی خواهد بود که زندگی ساده خود را از آن اداره نموده، بقیه را در مخارج گوناگونی که لازمه رهبری است صرف نماید، یعنی در حقیقت در نیازهای جامعه و مردم. در غیر این صورت (عدم

توفیق بر تشکیل حکومت) خمس در اختیار نواب عام حضرت حجت(عج) خواهد بود که مقصود از آنها فقهای هستند که اولاً عادل و ثانیاً جامع تمام شرائط فتوا دادن باشند. بعد از رسیدن سهم امام(ع) به دست فقیه، لازمست بر طبق نظریه و اجتهادش عمل کند.

۲- سهم سادات: که به فقرا و ایتام و ابن سیل سادات تعلق می‌گیرد که امر آن چنانچه قبلاً نیز اشاره شد، با حاکم است و باید آن را به مجتهد جامع‌الشرایط تسلیم کنند و یا به اذن او به سید فقیر یا سید یتیم و یا سیدی که در سفر در مانده شده بدهند (رساله محشی، ج ۲، ص ۶۲، م ۱۸۳۴ و رساله آیت‌الله صافی، م ۱۸۴۵).

ج) نظرات مذاهب اهل سنت در مورد مصرف خمس

همان‌طور که در بخش سیره نبوی ذکر کردیم، خمس در زمان پیامبر اکرم(ص) وجود داشته است. اما کسانی که بعد از پیامبر بزرگوار اسلام(ص) بر مسند قدرت قرار گرفته‌اند، همچون ابوبکر و عمر، از دادن خمس به اهل بیت و ذی‌القربی ممانعت ورزیدند و حتی فدک را که جزء غنائم جنگی بود و پیامبر(ص) به دخترشان حضرت فاطمه(س) بخشیده بودند تا تأمین مایحتاج زندگی خود را بنماید، از دست ایشان در آوردند. در زمان عثمان، خمس در اختیار اقوام و نزدیکان او قرار می‌گرفت آن هم در اختیار افرادی که مغضوب و طرد شده پیامبر(ص) بودند. ندادن خمس به اهل بیت در زمان خلفای سه‌گانه آنچنان صورت شرعی به خود گرفته بود که زمانی که امیر مؤمنان حضرت علی(ع) امامت مسلمین را در دست گرفتند نتوانستند آن را مثل زمان پیامبر اکرم(ص) رواج دهند (سیوری، ۶۵، ص ۲۵۹).

به‌طور کلی می‌توان گفت عمر، شیوه واحدی برای توزیع یا گرفتن خمس نداشته است. همان‌طور که قبلاً نیز اشاره شد، وی از فردی که در خارج از مدینه هزار دینار از دل زمین یافته بود، خمس آن را دریافت نموده، در میان مسلمانان حاضر تقسیم نمود. در هنگام فتح شوش و پیدا شدن مقبره دانیال، نقل است که کل مبلغ پیدا شده را به بیت المال مسلمین واریز نمود (ابویوسف یعقوب بن ابراهیم، ۱۳۰۲ق، ص ۲۱).

در دوران عمر خمس به خاندان عباس و هاشم داده می‌شد. در باره تعلق خمس به خاندان عباس مطالبی از ابن عباس نقل شده است، از جمله از او درباره سهم ذی‌القربی پرسیدند و او در پاسخ، آن را متعلق به خودشان دانسته و در تأیید سخنان خود به شیوه عمر در شیوه تقسیم خمس اشاره می‌کند. به روایت ابن عباس، عمر می‌خواست با استفاده از سهم ذی‌القربی به تهی‌دستان

بنی عباس کمک کند و به زندگی افراد ازدواج نکرده آنان سامان ببخشد. او در ادامه یادآور می‌شود که خاندان عباس از گرفتن بخشی از سهم ذی‌القربی خودداری می‌نمودند و خواستار دریافت همه آن سهم می‌شدند (همان).

از سخنان ابن عباس چنین بر می‌آید که عمر از سهم ذی‌القربی به غیر ایشان نیز می‌داده است. هنگام توزیع خمس، عمر بر شمار افراد مورد نظر و شدت فقر آنها در بهره‌مندی از خمس تأکید می‌کرد و در باره سهم ذی‌القربی از اولاد هاشم گفته است: «ان جاء نی خمس العراق لا ادع هاشمیا الا زوجته و لا جاریه الا اخدمته» (همان، ص ۳۵۲).

مذاهب چهارگانه اهل سنت، هر کدام در مورد مصرف خمس نظراتی دارند که به شرح ذیل بیان می‌کنیم:

۱- نظر شافعی و حنابله: به نظر گروهی از شافعیه و حنابله، خمس به پنج سهم تقسیم می‌شود، یک سهم مخصوص رسول خداست که سهم خدا و رسول (ص) را یکی دانسته و قائلند که صرف مصالح مسلمین می‌شود مثل در جنگها که صرف سلاح و سربازان و ... می‌شود و یک سهم به ذوی‌القربی می‌رسد و ایشان کسانی هستند که از پدر منسوب به هاشم باشند که فقهای چون احمد و مفسرانی چون مجاهد و قتاده هم گفته‌اند (قرطبی، بی‌تا، ج ۸، ص و میبیدی، ۱۳۸۳ ش، ص ۲۷۸) و فرقی نیست که غنی باشند یا فقیر؛ و بر مذکر بهره‌دو دختر می‌باشد و سه سهم دیگر بین یتیمان و مساکین و در راه ماندگان، چه از بنی‌هاشم یا غیر آن، انفاق می‌شود. (مغنیه، ۱۹۸۲ م، ص ۱۸۸ و رازی، ۱۳۵۲ ش، ج ۵، ص ۴۱۴ و سیوری، ۱۳۶۵ ش، ص ۲۹۳) و برخی دیگر از فقهای شافعی منظور از ذی‌القربی را قریش می‌دانند (سیوطی، ۱۴۱۴ ق، ج ۳ ص ۱۸۷).

و اما گروهی دیگر از شافعیه معتقدند که خمس به چهار قسمت تقسیم می‌شود: سهم ذوی‌القربی به خویشان پیامبر (ص) که از بنی‌هاشم باشند و سه سهم دیگر بین مسکینان و ابناء السبیل و یتیمان علی‌العموم داده می‌شود (رزای، ۱۳۵۲ ش، ج ۵، ص ۴۱۴ و سیوری، ۱۳۶۵ ش، ص ۲۸۳ و طبرسی، ج ۴، بی‌تا، ص ۵۴۴).

امام شافعی و ابن حنبل می‌گویند که: سهم پیغمبر را مسلمانان در امور خیر مصرف می‌کنند یا زیر نظر امام قرار می‌گیرد و در سهم ذی‌القربی فرقی بین اغنیاء و فقراء نیست (مدیر شانه‌چی، ۸۴ ش، ص ۸۰ و مغنیه، ۱۹۸۲ م، ص ۱۸۸).

ابو‌العالیه و برخی مفسران دیگر شافعی گفته‌اند: خمس را باید تخمیس کرد: یک سهم برای

کعبه و چهار سهم باقی‌مانده، به پنج سهم تقسیم می‌شود. یک سهم برای پیامبر(ص)، یک سهم برای ذی القربی، یک سهم برای یتیمان، و سهمی برای مساکین و ابن‌السییل (قرطبی، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۰ و میدی، ۱۳۸۳، ص ۲۷۸) و برخی دیگر معتقدند که خمس به شش قسمت تقسیم می‌شود: سهمی برای کعبه، سهمی برای پیامبر(ص)، قسمتی برای ذوی القربی و سه سهم برای یتامی، مساکین و ابن‌السییل. البته بعضی از فقهای دیگر شافعی گفته‌اند که سهم خدا را باید به نیازمندان پرداخت نمود (همان).

۲- نظر ابوحنیفه: به نظر ابوحنیفه خمس به سه سهم تقسیم می‌شود زیرا سهم پیامبر(ص) با وفاتش ساقط می‌شود. ذوی القربی هم، کسی بعد از او چیزی به ارث نمی‌برد و تمام خمس بین سه صنف باقی‌مانده تقسیم می‌شود. (مدیر شانه‌چی، ۸۴ ش، ص ۸۰؛ سیوری، ۶۵، ص ۲۹۳؛ قرطبی، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۰). پس خمس بین یتیمان و مساکین و ابن‌السییل تقسیم می‌شود و برخی دیگر از اینان گفته‌اند اگر، یک سهم به فقرا ذوی القربی و سه سهم به دیگران داده شود جایز است و اگر ذوی القربی هم جزء فقرا شمرده شوند و سهمی به آنان داده شود جایز است (مغنیه، ۱۹۸۲ م، ص ۱۸۸؛ طبرسی، بی‌تا، ص ۳۸۹). استناد قائلین به سقوط سهم رسول، این است که: انبیا چیزی از خود به ارث نمی‌گذارند. و در مورد ذی‌القربی: چون ابوبکر و عمر سهم ذی‌القربی را نمی‌دادند و کسی از صحابه بر آن دو خرده نگرفت (طبرسی، ج ۴، بی‌تا، ص ۵۴۴).

ابوحنیفه معتقد است که مصرف خمس در مصارف عمومی است، چونکه عمر بن خطاب خمس را بین مسلمین که حاضر بودند تقسیم کرد (الکتب الدراسیة، ۱۴۲۳ هـ.ق، ص ۲۰۸) و برخی از آنان برآند که اگر یک بخش از این اموال به بینوایان و نزدیکان پیامبر(ص) و سه سهم دیگر نیز به سه گروه یادشده پرداخت گردد، رواست و نیز اگر نزدیکان پیامبر(ص) هم در شمار بینوایان در نظر آیند و به آنان از این مال داده شود درست است (طبرسی، ج ۴، بی‌تا، ص ۵۴۴).

ابوحنیفه ذوی القربی را آل محمد(ص) و جعفر و عقیل و آل عباس و فرزندان حرث بن عبدالمطلب می‌داند (رازی، ۱۳۵۲ هـ.ش، ج ۵، ص ۴۱۴) و معتقد است که ذی‌القربی مانند سایر فقرا هستند و پرداخت خمس به آنها به خاطر فقر آنهاست، نه به خاطر قرابتشان به پیامبر(ص) (مغنیه، ۱۹۸۲ م، ص ۱۸۸).

۳- نظر مالکیه: به نظر مالکیه خمس به رأی امام واگذار شده است که هرگونه مصلحت بدانند خمس را مصرف کند (مغنیه ۱۹۸۲ م، ص ۱۸۸؛ مدیر شانه‌چی، ۸۴ هـ.ش، ص ۹۰) و معتقد است که

خمس مانند غنیمت است که در مصالح عامه باید صرف شود (الکتب الدراسیه، ۱۴۲۳ هـ.ق، ص ۲۰۸). در تفسیر قرطبی آمده است که از نظر مالکیه تقسیم خمس به نظر امام مسلمانان است و او طبق اجتهاد خودش سهمی را به اقرباء پیامبر می‌دهد و بقیه را در مصالح عمومی به مصرف می‌رساند (قرطبی، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۰).

مراد از ذی القربی را بنی‌هاشم می‌داند که رأی مالک، سفیان ثوری و مجاهد هم می‌باشد (قرطبی، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۲؛ میبیدی، ۱۳۸۳، ص ۲۸۳).

د) روایات مربوط به مصرف خمس

در پایان بی‌مناسبت نیست که به برخی روایات وارده در باب خمس اشاره نماییم: علاوه بر روایات فراوان وارد شده در وجوب خمس که به چند نمونه آن اشاره کردیم، در مورد مصرف خمس هم روایاتی، هم از شیعه و هم از اهل سنت بیان شده است که چند نمونه آن را ذکر می‌کنیم:

فقیه و تهذیب و عیاشی از امام صادق(ع) نقل می‌کنند که فرمود: اما خمس (سهم) خدا: پس از آن رسول است و آن را در راه خدا صرف می‌کند و اما خمس (سهم) رسول: برای خانواده و اهل بیت اوست و خمس (سهم) ذوی القربی: با خویشان اوست، و منظور از یتامی، یتیمان اهل بیت اوست. پس آیه این چهار سهم را در بین آنان قرار داده است و اما در مورد ابن السبیل و مساکین چونکه ما صدقه و زکات را نمی‌خوریم و مصرف نمی‌کنیم و برای ما حلال و جایز نیست و آن برای مساکین و در راه‌ماندگان ماست. (فیض کاشانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۰۵)

امام کاظم(ع) فرمود: خمس به شش سهم تقسیم می‌شود: سهم خدا، سهم رسول، سهم ذی‌القربی، سهم یتام، سهم مساکین و سهم ابن السبیل. سهم خدا و رسول از باب وراثت، از آن اولی الامر بعد از رسول(ص) است، بنابراین اولی الامر (امام) سه سهم دارد. دو سهم از باب وراثت و یک سهم هم خدا به او اختصاص داده است. پس نصف خمس به‌طور کامل از آن اولی الامر و نصف دیگر آن مال یتیمان و مساکین و در راه‌ماندگان اهل بیت(ع) می‌باشد (العالمی، ۱۳۹۱ ق، ج ۶، ص ۳۵۶).

ابن منذر از طریق ابی مالک از ابن عباس روایت کرده است که پیامبر(ص) تقسیم می‌کرد

آنچه را که یک پنجم خمس بود، چهار پنجم آن را برای آن کسی که در جنگ شرکت کرده بود و خمس خدا را بر شش قسمت تقسیم می‌کرد. سهمی برای خدا، رسول(ص)، ذی‌القربی، یتامی، مساکین و ابن‌السبیل. که سهم خدا را پیامبر(ص) در راه خدا، در سلاح، لباس خانه‌ی خدا، در عطرخانه خدا و هر آنچه را که خانه‌ی خدا می‌خواست مصرف می‌کرد. و سهم پیامبر را برای عائله‌اش و سهم ذی‌القربی را برای خویشاوندان خود صرف می‌کرد و برای یتیم‌ها و مساکین و ابن‌السبیل سه سهم بود که پیامبر هر کاری می‌خواست با آنها می‌کرد و فرزندان عبدالمطلب سهمی در این سه سهم نمی‌بردند (میبدی، ۱۳۳۹، ج ۴، ص ۵۲).

نتیجه‌گیری

به‌طور کلی، عقیده به خمس به شکل متعارف آن از اعتقادات خاص شیعه می‌باشد و در کتابهای فقهی اهل سنت، تعریفی از خمس و احکام آن، استقلالاً، به چشم نمی‌خورد. بسیاری از چیزهایی که از نظر شیعه متعلق خمس قرار گرفته، از نظر اهل سنت یا چیزی در آن نیست و یا اگر هست، مشمول زکات واقع شده است. اهل سنت فقط در تعلق خمس بر غنیمت جنگی و گنج با شیعه هم عقیده‌اند، گرچه ابوحنیفه قائل به تعلق خمس بر محصولات معدنی نیز می‌باشد. اعلام تشریح خمس با نزول آیه ۴۱ سوره انفال صورت گرفته و بر اساس آن و روایات وارده، متعلقات و موارد مصرف خمس مشخص می‌گردد. از نظر شیعیان منظور از «غنیمت» در آیه خمس معنای فراگیر آن است و دربرگیرنده‌ی هر سودی است. و شاید همین امر است که باعث اختلافات بین شیعه و اهل سنت در متعلقات خمس شده است.

بنابر تفاسیر شیعی، تأمین بودجه رهبری امت اسلامی و برطرف کردن نیازمندی‌های محرومین از زکات (سادات) دو هدف عمده در تشریح خمس می‌باشند که در تعیین مصارف خمس نقش کلیدی دارند. سهم‌های خدا، رسول و ذی‌القربی تأمین‌کننده جهت اول و سهم‌های یتامی، مساکین و ابن‌السبیل ناظر به هدف دوم می‌باشند. مراد از «ذی‌القربی» متولیان امر مسلمین از خاندان عصمت و طهارت می‌باشند که پس از پیامبر دو سهم خدا و رسول را به همراه سهم خود، از باب منصب امامت، مالک می‌شوند. این سه سهم در زمان غیبت در اختیار نایبان عام آن حضرت، یعنی مجتهدین جامع‌الشرايط قرار می‌گیرد تا صرف امور دینی و مصالح مسلمین نمایند. اصناف سه‌گانه یتامی، مساکین و ابن‌السبیل از مستحقین خمستند، نه مالک آن. لذا صرف خمس در امور آنها نیازمند إذن امام معصوم یا نایب ایشان است. شرط سیادت، فقر و ایمان از نظر شیعه

در استحقاق آنها برای خمس شرط است.

از میان اهل سنت، مالکیه اختیار خمس را به دست حاکم می‌دانند تا هرطور که مصلحت بداند، مصرف نماید. این قول بیشتر در راستای تأمین هدف اول در تشریح خمس می‌باشد. حنفیه قائلند که پس از رسول (ص) سهم ایشان و نیز ذی‌القربی ساقط است و به آنها، به مانند دیگران، اگر فقیر باشند سهمی می‌رسد. بر اساس فلسفه تشریح خمس، باید گفت که رأی حنفیه خالی از توجه به اهداف خمس می‌باشد.

شافعیه و حنابله سهم خدا و رسول را یکی کرده و خمس را پنج سهم می‌دانند، یکی سهم رسول که باید صرف مصالح مسلمین شود. سهمی دیگر را برای ذوی‌القربی، یعنی کسانی که از پدر به هاشم منتسبند در نظر می‌گیرند، بدون فرق بین اغنیا و فقیر از آنها. در سه سهم باقیمانده، از نظر ایشان فرقی بین سادات و غیر آنها نیست و به عموم به شرط نیاز خمس می‌دهند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن حزمه، الوسیله الی نیل الفضیله، کتابخانه آیت الله مرعشی، چاپ اول، ۱۴۰۸ هـ.
۳. ابی یوسف، یعقوب بن ابراهیم، کتاب الخراج، دار المعرفه، بیروت، ۱۳۰۲ ق.
۴. اسدی حلّی، محمد بن فهد المحرزفی الفتوی، بی‌تا، بی‌جا.
۵. انصاری، مرتضی، کتاب‌الخمس، مؤسسه نشر اسلامی، بی‌تا.
۶. حسینی، سید هاشم، تفسیر البرهان، چاپخانه آفتاب، دیماه ۱۳۳۴ شمسی.
۷. خزائلی، محمد، احکام قرآن، سازمان انتشارات جاویدان، ۱۳۶۱ شمسی.
۸. حلّی، نجم الدین جعفر بن حسن، المعتمر. بی‌جا ۱۴۰۷ هـ.
۹. دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان رضوی، خمس، چالش‌ها و راهکارها، دفتر حوزه علمیه قم، ۱۳۸۶.
۱۰. ذهنی تهرانی، سید جواد، المباحث الفقہیہ فی شرح الروضه البهیة، گذرخان وجدانی، بی‌تا.
۱۱. رازی، ابو الفتوح، تفسیر روح الجنان، و روح الجنان ج ۵ به تصحیح علی ابر غفاری، کتابفروشی اسلامی چاپ الاسلامیه، ۱۳۵۲ هـ.ش.
۱۲. رضوی کاشانی، سید محمد حسین، کاشف الظلم در میان احکام زکات و خمس، چاپخانه نقش جهان،

تهران، مرداد ماه ۱۳۳۲.

۱۳. زحیلی، وهبه بن مصطفی، تفسیر المنیر العقیده و الشریعه، بی جا، ۱۴۱۸ هـ.
۱۴. زرگری نژاد، غلامحسین، تاریخ صدر اسلام، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی، چاپ اول، چاپخانه دانشگاه الزهراء. بی تا.
۱۵. زمخشری، محمود بن عمر، تفسیر الکشاف، ج ۲، بیروت دار المعرفه، ۱۴۹۹ ق.
۱۶. سیوری، جمال الدین مقداد بن عبدا... کنز العرفان فی فقه القرآن، انتشارات مرتضوی، چاپ سوم، زمستان ۶۵.
۱۷. سیوطی، عبد الرحمن بن ابی تکبر، الدر المنثور فی تفسیر الماثور ج ۳، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۱۸. سائیس، محمد علی، تفسیر آیات الاحکام، المجلد الثاني، للطباعه والنشر ابن کثیر، دمشق بیروت، ۱۹۹۶ م.
۱۹. شافعی، محمد ابن ادريس، احکام القرآن، الطبعة الاولى، النشر النهضه، سوریه، دمشق، ۲۰۰۶ م.
۲۰. شاهجهانی، فرهنگ منتخب اللغات، انتشارات کتابفروشی علمیه اسلامی تهران، بی تا.
۲۱. الصابونی، محمد علی، تفسیر آیات الاحکام من القرآن، الجزء الاول بی جا، بی تا.
۲۲. طباطبایی، سید محسن، مستمسک عروه الوثقی، بی جا، ۱۴۱۶ هـ.
۲۳. طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، دارالکتب الاسلامیه، تهران، بی تا.
۲۴. الطبرسی، ابوعلی الفضل بن الحسن، تفسیر مجمع البیان، (ده جلدی) مکتبه العلمیه الاسلامی، تهران، بی تا.
۲۵. طبری، ابن جریر، جامع البیان، ج ۱۰، بی جا، بی تا.
۲۶. طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، جزء الاول. الطبعة الاولى، مؤسسه البته ۱۴۱۴ هـ ق.
۲۷. طوسی، ابو جعفر محمد بن الحسن، الاقتصاد الهادی علی طریق الارشاد، انتشارات چهل ستون چاپ اول تهران ۱۳۷۵ ق.
۲۸. طوسی، ابو جعفر محمد بن الحسن، تهذیب الاحکام فی شرح المقنعه للشیخ المفید رضوان الله علیه. دارالکتب الاسلامیه چاپ چهارم چاپخانه خورشید ۶۵ هـ ش.
۲۹. طوسی، ابو جعفر محمد بن الحسن، کتاب الخلاف، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۰۹ ق.
۳۰. العاملی، محمد بن الحسن الحر، وسایل الشیعه، بیست جلدی، چاپ چهارم، دار الحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۹۱ ق.
۳۱. عاملی، سید جعفر مرتضی، الصحیح من سیره النبی الأعظم (ص)، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۲ ق.
۳۲. علم الهدی، سید مرتضی، الانتصار فی الانفرادات الامامیه، بی جا ۱۴۱۵ هـ.

۳۳. فخر رازی، محمد بن عمر، تفسیر الکبیر، بیروت دار الاحیاء التراث العربی، ج ۱۵، ص ۱۴۲۳ ق.
۳۴. فیض کاشانی، ملا محمد، تفسیر صافی، بی جا، بی تا.
۳۵. قرآنی، محسن، خمس وزکات، مرکز فرهنگی درسهای از قرآن، چاپ هفتم، بهار ۸۸.
۳۶. قربانی، لاهیجی، تفسیر جامع آیات الاحکام... چاپ دوم، نشر سایه، ۸۰ شمسی.
۳۷. قرطبی، ابی عبد الله محمد بن احمد، تفسیر الجامع الاحکام القرآن، بی جا، بی تا.
۳۸. القرطبی، محمد بن رشد، بدایه المجتهد و نهایه المقتصد، ج ۸، بی جا، بی تا.
۳۹. قریشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۵۲ شمسی.
۴۰. قمی، صدوق، محمد بن علی بن بابویه، الهدایة فی الاصول و الفروع مؤسسه امام هادی (ع) چاپ اول قم ۱۴۱۹ ق.
۴۱. قمی، میرزا ابو القاسم، الايام، ج ۴، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۷ هـ.
۴۲. الکتب الدراسیه الفقه المقارنه المنظمه العالمیه للحوزات و المدارس الاسلامیه الطبعة الثانیة ۱۴۲۳ هـ ق.
۴۳. کلینی، اصول کافی، مکتبه الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۱ ق.
۴۴. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، مؤسسه الوفاء چاپ دوم، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
۴۵. مدیر شانهچی، کاظم، آیات الاحکام، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه هی چاپ پنجم، تابستان ۸۴.
۴۶. مسلم بخاری، صحیح مسلم، احیاء التراث العربیة - بیروت ۱۳۷۵ ق.
۴۷. مطهری، شهید مرتضی، آشنایی با قرآن، ج ۳، انتشارات صدرا بی تا.
۴۸. مغنیه، محمد جواد، الفقه علی المذاهب الخمسة، الطبعة السابعة، ۱۹۸۲ م.
۴۹. مغنیه، محمد جواد، تفسیر الکاشف، دار الکتب الاسلامیه، تهران ۱۴۲۴ ق.
۵۰. مفید المقنعه، چاپ چهارم، انتشارات جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ هـ.
۵۱. الجبعی العاملی (الشهید الثانی)، زین الدین، الروضه البهیة فی شرح اللمعه دمشقیه، النجف الأشرف، الطبعة الاولى، ۱۹۶۷ م.
۵۲. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، جلد هفتم، چاپ بیست و پنجم، دار الکتب الاسلامیه، ۸۱ هـ ش.
۵۳. المنار، محمد رشید الرضا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱۰، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۵۴. منتظری، درسات فی ولایة و فقه الدولة الاسلامیه، المذکر العالمی للدرسات السلامیه ۱۴۲۹ هـ.
۵۵. موسوی خمینی، تحریر الوسیله، مؤسسه مطبوعات دار العلم، بی تا.
۵۶. موسوی العاملی، سید محمد علی، مدارک الاحکام، ج ۵، مؤسسه آل البیت، ۱۴۱۰ هـ.
۵۷. میبدی، رشیدالدین، کشف الاسرار و عدة الابرار، ج ۴، چاپ اول، چاپخانه سپه، ۱۳۳۹.

۵۸. میبدی، محمد فاکر، آیات الاحکام تطبیقی، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی چاپ نخست ۱۳۸۳.
۵۹. نسفی، ابو حفص نجم الدین عمر بن محمد، تفسیر نسفی، جلد اول، چاپ اول، سروش، ۱۳۷۶.
۶۰. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، ج ۱۶. بیروت دار الاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۶۱. نوری همدانی، حسین، الخمس، قم، مرکز انتشارات تبلیغات اسلامی - ۱۴۱۹ ق.
۶۲. وجدی، محمد مزید، دائرة المعارف قرن العشرين، ج ۲، بی جا، بی تا.
۶۳. یزدی، محمد کاظم، عروة الوثقی، ج ۲، بیروت، مؤسسه اعلمی، چاپ دوم، ۱۴۰۹ هـ.

بررسی مبانی فقهی، حقوقی معنوی زندانیان در فقه امامیه

احمد مرادخانی^۱ – پروانه قنواتی^۲

تاریخ دریافت: ۹۱/۸/۱۰

تاریخ پذیرش: ۹۲/۵/۲۰

چکیده

قانون زندان‌ها برای زندانیان حقوق معنوی قائل شده است که عبارتند از: حق تعجیل در محاکمه، حق حضور در مراسم مذهبی، حق آموزش‌های اخلاقی و مذهبی، حق آموزش‌های علمی و حرفه‌ای، حق برخورداری از محیط آرام، حق مددجویی، حق نگهداری اطفال محکومان زن توسط مادران، حق ملاقات، حق استفاده از مرخصی، حق مکاتبات و ارتباط تلفنی، حق زندانی در بودن همسرش با او، حق محبوس نسبت به تنبیه و تشویق، حق رسیدگی به شکایات زندانیان، حق رسیدگی و حل اختلافات بین محکومان، محبوس در صورت تبرئه می‌باشند، در فقه امامیه به بعضی از این حقوق تصریح نشده است بلکه از عموماً آیات قرآن و روایات معصومین (ع) می‌توان آنها را استفاده نمود، در این تحقیق حقوق مذکور از این جهت مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند.

واژگان کلیدی: حبس، حقوق مادی، معنوی، فقه امامیه.

۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم، فقه و مبانی حقوق، علوم قرآن و حدیث.

۲. کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم.

مقدمه

قانون زندان‌ها برای زندانیان حقوقی قائل است که شامل حقوق مادی مانند: حق جداسازی و تفکیک زندانیان، نفقه، رفاه، بهداشت، تربیت بدنی، حق درمان، مراقبت‌های جانی، انتظامی و تربیتی، حمایت‌های مالی بعد از آزادی، اشتغال به کار، و همچنین حقوق معنوی مانند: حضور در مراسم مذهبی، آموزش‌های اخلاقی و مذهبی، آموزش‌های علمی و حرفه‌ای، برخورداری از محیط آرام، مددجویی، ملاقات، استفاده از مرخصی، مکاتبات و ارتباط تلفنی و... می‌باشد.

فقه امامیه به بعضی از این حقوق به‌طور خاص اشاره نکرده است، اما در ضمن بعضی از عموماً بطور عام مورد بحث قرار داده است. این تحقیق در صدد آنست تا مبانی فقهی حقوق معنوی غیر مذکور زندانیان در فقه امامیه را با استفاده از عموماً آیات قرآن، سنت و همچنین دلیل عقلی، استخراج نمود.

۱. حق آموزش**۱-۱. آموزش‌های اخلاقی و مذهبی**

اجرای مقررات انضباطی و برنامه‌های آموزشی و تربیتی و کار بدون مبانی ایمان و اعتقاد مذهبی در اصلاح و تربیت زندانی چندان موثر نخواهد بود.

چون انسان دارای مجموعه‌ای از نیروهای متضاد و متزاحم است که هر نیرویی بی‌توجه به نیروهای دیگر در اندیشه ارضای خویش است.

اگر انسان به یکی از این قوا گرایش بیشتر نشان دهد و در ارضای خواسته‌های آن بیشتر بکوشد در گرداب سرکش آن قوه و سرکوبی قوای دیگر فرو می‌گردد.

و انسانیتش که بر پایه مجموعه این نیروها شکل می‌گیرد. پای مال می‌شود.

پس راهی جز ارضای مساوی و عادلانه همه نیروهای نفسانی وجود ندارد. انسان در کنار برنامه‌های انضباطی و آموزشی و تربیتی، تقویت مبانی ایمان و اعتقاد مذهبی مخصوصاً تقوا لازم است.

چون تقوا که نتیجه آموزش‌های اخلاقی و مذهبی و مبانی اعتقادی است عامل تزکیه و زدودن زنگار گناه و وسوسه‌های شیطان از دل می‌شود.

سبب می‌شود که تفکر آدمی از بند اسارت شیاطین درونی و بیرونی آزاد شود.

عاملی می‌شود تا فطرت آدمی به پاکی و زلال نخستین خود بازگردد. تا بهتر بتواند بدون دخالت هواهای نفسانی حقایق را پذیرفته، و به دانش‌های سودمند و اندیشه‌های درست دست یابد.

«چون که تقوا بست هر دو دست هوی حق گشاید هر دو دست عقل را» (مولوی، ۱۳۷۳: دفتر سوم، بیت ۱۸۳۲)

علت اصلی ارتکاب خلاف توسط انسان‌ها، نبود این نگهبان و پاسبان درونی یا به عبارت دیگر تقواست تا انسان را از ارتکاب خلاف باز دارد.

«قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» (شمس/۹-۱۰)

که هر کس آن را پاک گردانید، قطعاً رستگار شد، و هر که آلوده‌اش ساخت، قطعاً در باخت.

بر این اساس لازم است متولیان زندان در راستای تقویت و بوجود آمدن ملکه تقوا برای زندانیان آن را سرلوحه کارهای آموزشی و تربیتی خود قرار دهند.

حقوق ایران طبق ماده ۱۳۶ آیین نامه زندان‌ها مصوب ۱۳۶۸ می‌گوید: «...برای تقویت ایمان و اعتقاد مذهبی زندانیان مریبان مذهبی بایستی با همکاری مریبان اخلاقی و مددکاران اجتماعی در اوقات و فرصت‌های مقتضی با زندانیان تماس گرفته و با وعظ اخلاقی و مذهبی نسبت به تهذیب اخلاق و تزکیه نفس و تحکیم مبانی ایمان و اعتقاد آنان بر خداشناسی و حل عقده‌های روانی و تسکین آلام درونی و ایجاد حس خوشبختی و امید به زندگی و سازگار نمودن آنان با محیط زندگی عادی تلاش و کوشش لازم را بنمایند...»

طبق تبصره ماده ۱ آیین‌نامه اجرائی سازمان کانون اصلاح و تربیت حقوق ایران درباره تربیت اخلاقی و مذهبی اطفال کانون می‌گوید:

«اصلاحی (۱۳۵۱/۵/۲۸) هر مربی، تربیت و راهنمایی یک گروه از اطفال را در

کانون بر عهده خواهد داشت. و با معاونت و همکاری مراقبین تربیتی و انتظامی

نسبت به اصلاح و تهذیب اخلاق آنان اقدام خواهد کرد. و مراقبین تربیتی هر

گروه موظفند هر گونه تغییر اخلاقی و یا دگرگونی در طرز رفتار اطفال را به

اطلاع مربی گروه برسانند.» (کمالان، ۱۳۸۸: ۱۱)

در فقه امامیه آموزش‌های تربیتی و اخلاقی زندانیان از دو جنبه قابل بررسی است:

اولاً: چون آموزش‌های اخلاقی و تربیتی عامل سازندگی و پیشرفت و ارتقاء انسان‌ها به کمال مطلوب است و عامل کنترل و پیشگیری از انحرافات اخلاقی می‌شود، علت ارتکاب جرم بسیاری از زندانیان نداشتن آگاهی و آموزش‌های لازم اخلاقی است. لذا از این جهت آموزش‌های اخلاقی و تربیتی زندانیان حسن عقلی دارد.

ثانیاً: از عمومات آیات و روایاتی که در زمینه آموزش‌های اخلاقی و تربیتی و تزکیه انسانها وارد شده است می‌توان این بحث را استفاده کرد هر چند عموم انسان‌ها مورد خطاب می‌باشند اما زندانیان مصداقی از این عمومات می‌باشند. مانند آیه و روایت زیر:

«لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (آل عمران: ۱۶۴)

به یقین، خدا بر مؤمنان منت نهاد [که] پیامبری از خودشان در میان آنان برانگیخت، تا آیات خود را بر ایشان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت به آنان بیاموزد، قطعاً پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند.

پیامبر اکرم (ص) در جواب این سؤال که خداوند متعال چرا و به چه هدفی او را به پیامبری مبعوث نموده، فرمود: «أَنْتِي بُعِثْتُ لِأَنْتُمْ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» همانا من مبعوث شدم تا بزرگواری‌های اخلاق را کامل کنم. (طبرسی، ۱۱: ۱۸۷)

با توجه به آیه و روایت فوق هدف از خلقت تزکیه انسان‌ها بدست انبیاء می‌باشد و تحقق این هدف به دست هر انسانی یا هر سازمانی که ممکن باشد لازم الاجراست. سازمان زندان‌ها نیز از این اصل مستثنی نیست.

۱-۲. آموزش‌های علمی و حرفه‌ای

طبق ماده ۱۴۰ از قانون تبدیل شورای سرپرستی زندان‌ها و اقدامات تأمینی و تربیتی کشور مصوب ۱۳۶۴/۱۱/۶، حقوق ایران درباره آموزش‌های علمی و حرفه‌ای زندانیان می‌گوید: «به منظور کمک به سازگاری اجتماعی محکومان و جذب کامل آنها در محیط اجتماعی سازمان مکلف است وسایل تحصیل ابتدایی راهنمایی متوسطه و عالی و دوره‌های تخصصی، علمی و فنی حرفه‌ای را برای علاقه مندان به ادامه تحصیل با اجرای برنامه‌های عادی یا مکاتبه‌ای و رعایت مقررات مربوط به وسیله وزارتخانه و مؤسسه‌های مربوط و با همکاری آنان در داخل مؤسسه یا زندان فراهم نماید.» (کمالان، ۱۳۸۸: ۷۷)

در فقه امامیه از دو جهت آموزش‌های علمی و حرفه‌ای زندانیان قابل بررسی است: اولاً: هدف از زندان علاوه بر تحمل کیفر وسیله‌ای است برای بازپروری و شکوفا کردن استعدادهای نهفته مجرمان و در نهایت بازگرداندن آنان به زندگی عادی و اجتماعی آنان است، لذا بر این اساس جهت رساندن زندانیان به این اهداف مقدس و جلوگیری از اتلاف وقت آنان، مهیا کردن مقدمات آموزش‌های علمی و حرفه‌ای زندانیان حسن عقلی دارد. ثانیاً: مجموع روایات معصومین(ع) که درباره اهمیت و تشویق به علم آموزی وارد شده است، علم آموزی زندانیان به عنوان مصداقی از آن عموماً استفاده می‌شود. پیامبر(ص) می‌فرماید: «طلب العلم فریضه علی کل مسلم» (کلینی، ۱۳۸۰: ۱، کتاب فضل العلم، باب ۱، حدیث ۱)

علم آموزی بر هر مسلمانی واجب است. همچنین می‌فرماید: «فضل العالم علی العابد کفضل القمر علی سائر النجوم لیله القدر» (مجلسی، ۱۳۸۵: ۲، ۱۸)

برتری عالم بر عابد همچون برتری ماه شب چهارده بر سایر ستارگان است. امام باقر(ع) از پیامبر(ص) نقل می‌کند که فرمود: «ان معلم الخیر یستغفر له دواب الارض و حیثان البحر و کل ذی روح فی الهواء و جمیع اهل السماء و الارض و ان العالم و المتعلم فی الاجر سواء یاتیان یوم القیامه کفرسی رهان یزدحمان» (مجلسی، همان: ۴۰) به درستی که برای آموزگار خوبی‌ها جنبدگان زمین و ماهیان دریا و جانداران فضا و همه آسمانیان و زمینیان طلب مغفرت می‌کنند. و به درستی که یاددهنده و یادگیرنده دارای پاداشی یکسان‌اند. روز قیامت همچون دو اسب مسابقه دوشادوش یکدیگر می‌آیند.

۲-۲. حق آرامش

حقوق ایران طبق مواد ۷۸ و ۱۶۸ از آیین نامه اجرایی سازمان زندان‌ها درباره برخورداری زندانیان از حق آرامش در محیط زندان می‌گوید: «فریاد زدن آواز خواندن با صدای بلند، جر و بحث و گفتگوهای تند که منحل امنیت موسسه یا زندان گردد، مشاجره و ارتکاب هر عمل فردی یا دسته جمعی که نظم و آرامش داخل موسسه یا زندان را مختل سازد، صحبت و اشاره کردن به هر نحوی از انحاء از پنجره‌های زندان با خارج به‌طور مطلق ممنوع است.» «هر محکومی باید به محض اطلاع از وقوع حوادث و پیشامدهای سوء احتمالی و اعمالی که

تحقق آن مخل نظم داخلی موسسه یا زندان می‌گردد مراتب را فوری به مسئول امور نگهداری یا به هر یک از مقام‌های مسئول زندان گزارش دهد.» (کمالان، ۱۳۸۸: ۶۲).

در فقه امامیه این بحث از سه جهت قابل بررسی است:

اولاً: محیط زندان که افراد مختلف با جرم‌های مختلف جهت تحمل کیفر با هدف تربیت و پرورش روح و روان مدت حبس خود را می‌گذارند به آرامش بیشتری نیازمندند تا اهداف برنامه‌های تربیتی و پرورشی که متولیان زندان برای زندانیان برنامه‌ریزی کرده‌اند نتیجه مطلوب را بدهد چون آرامش و آسایش روحی روانی عاملی است که کمک زیادی به ارتقا و پیشرفت انسان در عرصه‌های مختلف زندگی می‌کند. لذا از این جهت عقلاً برخورداری زندانیان از محیط آرام ضرورت دارد.

ثانیاً: از عموم آیات که در حرمت و نکوهش آزاردهنده مومنین وارد شده است و اختلال در آرامش از موارد اذیت و آزار بشمار می‌آید. مانند:

خداوند می‌فرماید: «وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا كَتَبْنَا فَكَدِّ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا» (احزاب: ۵۸)

و کسانی که مردان و زنان مؤمن را بی‌آنکه مرتکب [عمل زشتی] شده باشند آزار می‌رسانند، قطعاً تهمت و گناهی آشکار به گردن گرفته‌اند.

خداوند خود را بعنوان بوجود آورنده آرامش معرفی می‌کند و آرامش را مایه تقویت و افزونی ایمان انسان‌ها می‌داند:

«هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيُذْهِبُوا أَيْمَانَهُمْ...» (فتح: ۴)

اوست آن کسی که در دل‌های مؤمنان آرامش را فرو فرستاد تا ایمانی بر ایمان خود بیفزاید...

همچنین در آیات فراوانی خداوند به پدیده‌هایی اشاره می‌کند که مایه آرامش انسان‌ها هستند مانند:

عبادت و ذکر خدا: «الَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸)

آگاه باش که با یاد خدا آرامش می‌یابد.

شب: «...وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا...» (انعام: ۹۶)

و شب را برای آرامش قرار داد.

اقامه نماز: «...واقموا الصلوه. و لا خوف علیهم و لا هم یحزنون» (بقره: ۲۷۷)
«...و نماز برپا داشته. نه بیمی بر آنان است و نه اندوهگین می شوند.
انفاق: «الذین ینفقون اموالهم فی سبیل الله..و لا خوف علیهم و لا هم یحزنون» (همان: ۲۶۲)
«کسانی که اموال خود را در راه خدا انفاق می کنند پس در پی آنچه انفاق کرده اند.. بیمی بر
آنان نیست و اندوهگین نمی شوند.

تقوای الهی: «...فمن اتقی و اصلح فلا خوف علیهم و لا هم یحزنون» (اعراف: ۳۵)
.. پس هر کس به پرهیزگاری و صلاح گراید نه بیمی بر آنان خواهد بود و نه اندوهگین
می شوند.

خواب: «و هو الذی جعل لکم اللیل لباسا و النوم سباتا..» (فرقان: ۴۷)
و اوست کسی که شب را برای شما پوششی قرار داد و خواب را مایه آرامش...»
دعا: «... و صل علیهم ان صلوتک سکن لهم..» (توبه: ۱۰۳)
برایشان دعا کن زیرا دعای تو برای آنان آرامش است.
در متون اسلامی عوامل زیادی جهت ایجاد آرامش انسانها ذکر شده است.
ثالثاً: از عموماًتی که از معصومین(ع) بر مذمت و نکوهش اذیت و آزار و اخلال آرامش
دیگران وارد شده است می توان این بحث را استفاده کرد:

امام صادق(ع): «قال الله عزوجل: لیاذن بحرب منی من آذی عبدی المؤمن» (حرعاملی، ۱۲: ۱۳۸۱،
۲۶۴)

خداوند بزرگ فرموده است هر که بنده مؤمن مرا بیازارد با من اعلان جنگ دهد.
رسول الله(ص): «من آذی مؤمناً فقد آذانی» (مجلسی، ۱۳۸۵: ۶۷، ۷۲)
هر که مؤمنی را بیازارد بی گمان مرا آزارده است.
رسول الله(ص): «من احزن مؤمناً ثم اعطاه الدنیا لم یکن ذلک کفارته و لم یوجر علیه» (مجلسی، همان:
۷۵، ۱۵۰)

هر که مؤمنی را اندوهناک سازد و سپس دنیا را به او بدهد این کار سبب بخشودگی گناهش
نشود و در برابر آن پاداشی نبیند.

زندانیان نیز مشمول این عموماًت می باشند چون ایمان درجاتی دارد هر چند مسلمان مرتکب
خلاف و گناه گردد اما از درجات نازل ایمان برخوردار است.

۲-۳. حق راهنمایی

حقوق ایران طبق ماده ۲۳۷ از آیین نامه اجرایی سازمان زندان‌ها، درباره وجود مددکاران اجتماعی و وظائف آنان می‌گوید:

«برای تسهیل بازگشت محکومان به زندگی عادی باید در حفظ روابط و علائق خانوادگی آنان اهتمام لازم به عمل آید به همین منظور مددکاران اجتماعی در مراکز حرفه‌آموزی و اشتغال و زندان‌ها، موظفند به‌طور منظم با محکوم در تماس بوده با جلب اعتماد وی در رفع مشکلات و تأمین احتیاجات مادی و معنوی او و خانواده اش به وسیله دوایر مربوط و در نتیجه در ایجاد روابط حسنه با خانواده و تحکیم مبانی آن موثر و مفید واقع شوند...» (کمالان، ۱۳۸۸: ۱۰۴)

در فقه امامیه این بحث از دو جهت قابل بررسی است:

اولاً: وجود مددکاران اجتماعی برای شناسایی شخصیت بزهکاران در راستای اصلاح و پرورش روحی روانی آنان و برطرف نمودن ناراحتی‌های عادی، معنوی، شخصی، خانوادگی و اجتماعی زندانیان حتی بعد از آزادی، همچنین کمک و راهنمایی کردن آنان برای سازگاری با محیط زندگی اجتماعی عقلاً ضرورت دارند. چون در صورت عدم وجود آنان متولیان اصلاح و تربیت زندانیان به اهداف تربیتی زندانیان نائل نخواهند شد.

ثانیاً: از عموم روایاتی که امر به اهتمام نمودن به امور مسلمین از معصومین (ع) وارد شده است، این بحث استفاده کرد. مانند:

پیامبر (ص) می‌فرماید: «من اصبح و لم یهتّم بامور المسلمین فلیس بمسلم» (کلینی، ۱۳۸۰: ۲، ۱۶۳)

هر کس صبح کند و نسبت به رفع مشکلات مسلمانان اهمیت ندهد مسلمان نیست. مددکاری نیز از مصادیق اهتمام به امور مسلمین می‌باشد، زندانیان مسلمان نیز داخل این عموم می‌باشند.

۲-۴. حق ارتباط با خانواده

طبق تبصره و ماده ۱۹۸ و از آیین نامه اجرایی سازمان زندان‌ها حقوق ایران می‌گوید: «متهم یا محکومی که ممنوع ملاقات نباشد می‌تواند در هر هفته دو نامه به عنوان همسر و فرزندان، والدین، وکیل رسمی و یا به دیگر بستگان، دوستان و مقام‌های قضایی و در هر ماه یک نامه به عنوان مقام‌های رسمی کشور، با رعایت موازین شرعی و قانونی نوشته و ارسال دارد. این نامه‌ها باید با حضور مسئول قسمت ارسال نامه‌ها امضا و انگشت زده شده و پس از گواهی مسئول یاد

شده به مهر قسمت مربوط ممهور گشته. پس از ثبت در دفتر مراسله‌ها ارسال می‌گردد.»
 «تبصره متهم یا محکوم ممنوع الملاقات می‌تواند با اجازه دادستان یا مقام قضایی رسیدگی
 کننده در صورت لزوم نامه سرگشاده به خانواده و وکیل رسمی‌نوشته و پس از تأیید مقام قضایی
 ارسال دارد.» (کمالان، ۱۳۸۸: ۹۳)

همچنین تبصره و ماده ۲۰۶ «در مواقع ضروری ارتباط محکوم به وسیله تلگراف یا تلفن با
 اشخاص یا مقام‌های رسمی با رعایت مقررات آیین نامه با هزینه شخصی محکوم بی‌اشکال است.»
 «تبصره مکالمه تلفنی محکومان اتباع خارجی با حضور مترجم مورد اعتماد سازمان بی‌مانع
 است.» (کمالان، همان: ۹۵)

در فقه امامیه این بحث از دو جهت قابل بررسی است:

اولاً: نامه نگاری و ارتباط تلفنی یکی از شیوه‌های پذیرفته شده جهانی برای حفظ ارتباط با
 جهان خارج است. و از اهداف تربیتی زندانیان ایجاد سازگاری اجتماعی زندانیان است، نامه
 نگاری و مکالمه‌های تلفنی شیوه‌ی مناسب و موثری برای توسعه‌ی روابط اجتماعی و عاطفی
 زندانیان در خارج از زندان می‌باشد. لذا عقلاً به جهت تحقق این هدف، نامه نگاری و مکالمه‌های
 تلفنی در صورت عدم وجود مانع، برای زندانیان ضرورت دارد.

ثانیاً: از عموم آیات و روایاتی که به‌طور عام صله رحم را واجب کرده، این بحث استفاده
 می‌شود. چون صله رحم مصادیق فراوانی دارد: پیامبر(ص) می‌فرماید: «صلوا ارحامکم و لو
 بالسلام» (الحرانی، ۱۳۷۳: ۵۷). صله رحم کنید گرچه با سلام کردن.

امام صادق(ع) می‌فرماید: «صل رحمکم و لو بشربه من ماء و افضل ما توصل به الرحم کف
 الاذی عنها» (کلبینی، ۱۳۸۰: ۲، ۱۵۱)

حتی اگر شده با نوشاندن جرعه‌ای آب به خویشاوند صله رحم به جای آرزو بهترین صله رحم
 آزار نرساندن به خویشاوند است.

مکاتبات و ارتباط تلفنی نیز از مصادیق صله رحم بشمار می‌آیند.

موضوع صله رحم به حدی اهمیت دارد که قرآن قطع‌کننده آن را مورد نفرین و لعن خداوند
 قرار داده است:

«فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَ تَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ * أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَ
 أَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ» (محمد(ص): ۲۳ و ۲۲)

پس [ای منافقان،] آیا امید بستید که چون [از خدا] برگشتید [یا سرپرست مردم شدید] در [روی] زمین فساد کنید و خویشاوندیهای خود را از هم بگسلید؟ * اینان همان کسانی که خدا آنان را لعنت نموده و [گوش دل] ایشان را ناشنوا و چشمهایشان را نابینا کرده است. فاطمه (س) می‌فرماید: «فرض الله صله الارحام منماه للعدد». (مجلسی، ۱۳۸۵: ۷۴، ۹۴) خداوند صله رحم را به سبب فزونی تعداد افراد، واجب کرده است از وجوب صله رحم، حق بودن آن به عنوان یکی از حقوق زندانیان نیز استفاده می‌شود.

۲-۵. تنبیه و تشویق

طبق ماده ۱۷۵ همین آیین‌نامه، حقوق ایران درباره انواع تنبیه زندانیان می‌گوید:

«تنبیه‌های انضباطی عبارتند از:

۱. محرومیت از ملاقات حداکثر سه نوبت.
 ۲. محرومیت از مرخصی تا ۳ ماه.
 ۳. عدم پیشنهاد عفو و آزادی مشروط حداکثر تا ۶ ماه.
 ۴. نگهداری در واحدهای تک نفره حداکثر تا بیست روز.» (کمالان، همان: ۸۶)
- طبق تبصره ماده ۱۷۳ همین آیین‌نامه، حقوق ایران درباره موجبات تنبیه می‌گوید: «زد و خورد در زندان، اقدام به خودکشی یا تهدید به انجام آن و هر نوع عملی که بنا بر مقررات خلاف محسوب می‌شود ممنوع بوده متخلف بر اساس نظر شورای انضباطی تنبیه و حسب مورد به مراجع قضایی معرفی خواهد شد.» (کمالان، همان: ۸۶)
- طبق ماده ۲۱۷ همین آیین‌نامه، حقوق ایران نسبت به موارد و موجبات تشویق زندانیان می‌گوید: «به محکومانی که در مدت تحمل کیفر در زمینه حرفه آموزی و اشتغال حفظ و درک مفاهیم قرآن کریم و نهج البلاغه و فراگیری سایر امور بازپرورانه نظیر فعالیت‌های آموزشی، فرهنگی، هنری و ورزشی توفیقاتی بدست آورند به تشخیص مسئولان بازپروری یا مؤسسه به شورای طبقه بندی معرفی و به ترتیب زیر مرخصی تشویقی اعطا خواهد شد:

الف) فراگیری یک حرفه ده روز

ب) اشتغال منظم و ماهانه برای هر ماه ۳ روز

ج) برای حفظ هر جزء از قرآن کریم ده روز.

د) برای قبولی در هر دوره نهضت سوادآموزی و سایر موارد هفت روز» (کمالان، همان: ۹۸)

در فقه امامیه درباره تنبیه و تشویق فرد زندانی از دو جنبه قابل بررسی است: اولاً: از نظر عقلاً تنبیه و تشویق بطور کلی یک روش تربیتی است که متناسب با مقاطع مختلف سنی فرق می‌کند و همانطوری که تشویق فرد، جهت پیشبرد برنامه‌ها موثر است تنبیه نیز به شکل‌های مختلف عامل بازدارنده ناهنجاری‌های اخلاقی می‌باشد. ثانیاً: از عموم آیاتی که درباره اعطاء پاداش و جزاء وارد شده است می‌توان تنبیه و تشویق زندانیان را استفاده کرد:

«هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ» (رحمن: ۶۰)؛ مگر پاداش احسان جز احسان است؟
 «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ مَثَلِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (انعام: ۱۶۰)؛
 هر کس کار نیکی بیاورد، ده برابر آن [پاداش] خواهد داشت، و هر کس کار بدی بیاورد، جز مانند آن جزا نیاید و بر آنان ستم نرود.

۲-۶. حق تعجیل در آزادی

حقوق ایران طبق ماده ۲۴۳ از آیین نامه اجرایی سازمان زندان‌ها درباره حق تعجیل در آزادی پس از اتمام مدت محکومیت می‌گوید: «اجرای احکام زندان مکلف است یک هفته پیش از پایان مدت محکومیت محکومان به پرونده آنان به دقت رسیدگی نموده و برگ آزادی صادر و به رییس زندان اعلام و تسلیم نماید. رئیس زندان یا جانشین او نیز وظیفه دارد پرونده محکومانی را که به حکم مراجع قضایی یا در انقضای مدت محکومیت باید از زندان آزاد شوند بررسی نموده و بدون وقفه و تاخیر نسبت به آزادی آنان بر اساس سابقه و دستور رسیده اقدام نمایند.» (کمالان، ۱۰۶: ۱۳۸۸)

در فقه امامیه در این رابطه از سه جهت قابل بررسی است:

اولاً: از آنجا که دوره حبس رابطه زندانی را با محیط خارج زندان قطع می‌کند و آزادی او را سلب می‌کند دوران بسیار سخت و دشواری است و گاهی برای عده‌ای قابل تحمل نیست. لذا حتی یک روز هم پس از اتمام دوره محکومیت برای زندانی معطلی قابل تحمل نیست عقلاً ضرورت دارد تا متولیان امر جهت انجام مقدمات مربوط به آزادی و مرخص کردن زندانی تصمیماتی اتخاذ کنند تا زندانی در زمان مقرر آزاد گردد. علاوه بر آن تاخیر بدون عذر در آزادی زندانی عقل ظلم محسوب می‌شود و عقل حکم به ممنوعیت آن می‌دهد. علاوه بر آنچه ذکر شد نگهداری زندانی بدون دلیل مخارجی را بر بیت المال تحمیل می‌کند که عقلاً و شرعاً

جایز نیست.

ثانیاً: از آنجا که سهل انگاری در انجام امور مربوط به آزادی زندانی منتهی به ظلم در حق او می‌شود از عموماً آیات قرآن ظلم کردن را ممنوع می‌دانند این بحث استفاده می‌شود:

۱- خداوند می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقاً» (نساء: ۱۶۸) کسانی که کفر ورزیدند و ستم کردند، خدا بر آن نیست که آنان را پیامرزد و به راهی هدایت کند.

۲- باز در آیه دیگری می‌فرماید: «لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ» (عراف: ۴۱)

برای آنان از جهنم بستری و از بالایشان پوشش‌هاست، و این گونه بیدادگران را سزا می‌دهیم. و صدها آیات قرآن درباره ممنوعیت ظلم و مجازات ظالمین وارد شده است.

ثالثاً: روایات معصومین (ع) نیز ظلم کردن را به شکل‌های مختلف ممنوع می‌کند.

۱- علی (ع) می‌فرماید: «ایاک و الظلم فمن ظلم کرهت ایامه» (الآمدی، ۱۳۷۸: ۲۶۳۸)

از ستمگری پرهیزید که هر کس ستم کرد روزگارش ناگوار شد.

۲- می‌فرماید: «والله لو اعطيت اقاليم السبعة بما تحت افلاكها، على ان اعصى الله في نمله اسلبها جلب شعيره ما فعلته» (دشتی، ۱۳۷۹، خطبه ۲۲۴)

به خدا سوگند اگر هفت اقلیم را با هر آنچه در زیر افلاک آن است به من دهند به این شرط که با گرفتن پوست جوی از دهان مورچه نافرمانی خدا کنم هرگز چنین نخواهم کرد بر این اساس زمانی که دوره حبس به پایان می‌رسد قانون و شرع مقدس اسلام حتی یک روز اجازه معطل نمودن فرد زندانی در غیر ضرورت نمی‌دهند.

۲-۷. حق شکایت

حقوق ایران طبق ماده ۲۰۷ و ۲۰۹ از آیین نامه اجرایی سازمان زندان‌ها می‌گوید: «واحدهای بازرسی اداره‌های کل موظفند برای هر زندان صندوق شکایت‌ها تهیه و در دسترس محکومان قرار دهند تا در صورتی که محکومان از امور بازداشتگاه یا موسسه یا زندان شکایت داشته باشند بتوانند شکایت خود را با ذکر دلیل ضمن نامه‌ای که هویت دقیق محکوم روی پاکت قید شده باشد به‌طور مستقیم در صندوق ذکر شده قرار دهند. این صندوق هر هفته یک بار توسط بازرس اداره کل باز و شکایت آن به وسیله واحد بازرسی مورد بررسی قرار می‌گیرد.»

«در صورتی که محکوم از نحوه اجرای بازداشت یا حبس خود و یا هر امر دیگری از امور بازداشتگاه، مؤسسه یا زندان شکایت داشته باشد می‌تواند شکایت خود را با ذکر دلیل ضمن نامه‌ای سربسته به‌طور مستقیم به رئیس مؤسسه یا زندان اعلام نماید و نام برده مکلف است این قبیل نامه‌ها را به مراجع مربوط ارسال دارد.» (کمالان، ۱۳۸۸: ۹۵)

در فقه امامیه این بحث را از دو جهت می‌توان بررسی نمود:

اولاً: زندان محلی است که از افراد مختلف با جرم‌های متفاوت با افراد زیاد تشکیل شده است. هر چقدر جمعیت بیشتر باشد کمبودها و نابسامانی‌ها بیشتر خواهد بود. کسانی که در آن محیط زندگی می‌کنند نابسامانی‌ها و کمبودها را بیشتر احساس می‌کنند. مانند بداخلاق بودن مامورین زندان، نامساعد بودن هوای آسایشگاه، نامناسب بودن تغذیه یا کیفیت پخت غذا و از این قبیل موارد که زندگی را برای زندانیانی که مستحق این نابسامانی‌ها نیستند سخت و دشوار می‌کند. علاوه بر آن چه بسا اعتراضات دیگری غیر از وضعیت نابسامان زندان دارند مثلاً نسبت به صدور حکم اعتراض دارند.

لذا عقلاً لازم است تا متولیان زندان تمهیداتی اتخاذ کنند تا زندانیان شکایات خود را شفاها یا کتبا به مسئولین امر منتقل کنند تا با بررسی و رسیدگی به شکایات، کمبودها و نابسامانی‌ها زندانیان برطرف گردد.

اما از عموم بعضی از فرمایشات علی(ع) به مالک اشتر برمی‌آید که رسیدگی به مشکلات و نابسامانی‌های مردم از وظائف حاکم جامعه اسلامی است که به وسیله نمایندگان آنان در موقعیت‌های مختلف صورت می‌گیرد. زندانیان نیز هم جزء مردمند و هم متولیان زندان نیز زیر مجموعه حاکم جامعه اسلامی می‌باشند.

ثانیاً: از عموماًتی که بر رفع مشکلات مردم از معصومین(ع) وارد شده است این بحث را می‌توان استفاده نمود:

علی(ع) در نامه‌ای طولانی به مالک اشتر نخعی فرمانروای مصر دستور می‌دهد که: «...سپس خدا را خدا در خصوص طبقات پایین و محروم جامعه که هیچ چاره‌ای ندارند از زمین گیران، نیازمندان، گرفتاران و دردمندان و... مبادا سرمستی حکومت تو را از رسیدگی به آنان باز دارد. که هرگز انجام کارهای فراوان و مهم عذری برای ترک مسوولیت‌های کوچک تر نخواهد بود. همواره در فکر مشکلات آنان باش و از آنان روی برمگردان... سپس در رفع مشکلاتشان به

گونه‌ای عمل کن که در پیشگاه خدا عذری نداشته باشی... بخشی از وقت خود را به کسانی اختصاص ده که به تو نیاز دارند. تا شخصا به امور آنان رسیدگی کنی...» (دشتی، ۱۳۷۹: نامه ۵۳)

علی (ع) با این منشور در واقع همه متولیان را به رفع و رسیدگی به مشکلات مردم موظف کرده است و این یعنی حق طرح مشکلات به مردم داده شده است. چون رفع و رسیدگی به مشکلات مردم متفرع بر طرح مشکلات توسط مردم است.

نتیجه‌گیری

از مباحث مطرح شده در این نوشتار به این نتیجه می‌رسیم که هرچند فقه امامیه به صورت خاص به حقوق معنوی زندانیان تصریح نکرده است اما از لابلای مباحث موضوعات دیگر فقهی و روایی و با استناد به عقل که یکی از منابع چهارگانه فقهی است می‌توان مبانی فقهی حقوق معنوی زندانیان را استخراج نمود.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آیین‌نامه زندان‌ها مصوب ۱۳۶۸، انتشارات روزنامه رسمی ایران
۳. الآمدی، قاضی ناصح الدین ابوالفتح عبدالواحد بن محمد بن عبدالواحد تمیمی، ۱۳۷۸، غررالحکم و دررالكلم، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۴. الحرانی، محمد الحسن بن علی بن الحسین بن شعبه، ۱۳۷۳، تحف العقول عن آل الرسول (ص)، کتابچی، تهران.
۵. حر عاملی، محمد بن الحسن، ۱۳۸۱، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۶. دشتی، محمد، ۱۳۷۹ ش، نهج البلاغه، قم، موسسه انتشارات ائمه.
۷. طبرسی، میرزا حسین نوری، ۱۴۰۴ ق، مستدرک الوسائل، آل البیت، قم.
۸. کمالان، سید مهدی، ۱۳۸۸، قانون زندان‌ها، انتشارات کمالان، تهران.
۹. کلینی، محمد بن یعقوب رازی، ۱۳۸۰، الکافی، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، انتشارات اسده، تهران.
۱۰. مجلسی، محمد تقی، ۱۳۸۵، بحار الانوار، المكتبة الاسلامیه، تهران.
۱۱. مولوی، جلال‌الدین، ۱۳۷۳، مثنوی معنوی، انتشارات نگاه، تهران.

Study of Jurisprudent Principles and Intellectual Rights of Prisoners in Imamate Jurisprudence

Ahmad Moradkhani¹

Parvaneh Qanawati²

Abstract

Law of prisons has considered intellectual rights for prisoners which are: Hastening the trial, attending the religious rites, learning religious and ethical points, professional and scientific trainings, enjoying peaceful atmosphere, social care, mother prisoners looking after their kids, visitation, use of leave, phone calls and correspondence, having his/her spouse beside, punishment and encouragement, their complaints being filed, their differences being resolved, being exonerated. In jurisprudence of Imamate, some of these rights have not been clarified; rather, the Quranic verses and narrations of the Immaculate ('a) can be referred to for the purpose. This research deals with those rights in this respect.

Keywords: Imprisonment, Intellectual and Material Rights, Imamate Jurisprudence

1. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Principles of Law, the Quranic Sciences and Hadith, IAU, Qom Branch

2. MA Graduate, Jurisprudence and Principles of Law, IAU, Qom Branch

Uses of Khums in the Eyes of Imamate and Sunni Jurisprudents

Esmat Al-Sadat Tabatabaie Lotfi¹

Fatemeh Partow²

Abstract

The present article studies and compares uses of Khums in the eyes of Imamate and Sunnis by using validated interpretative, narrative and jurisprudent books. Payment of Khums as explicated in Enfal: 41 is unanimously agreed and is among divine mandatories. But there is disagreement over how it is divided and used in belongings. This is while one can say Khums is of Shi'a features in its common form. According to Imamate, two major aims of Shari'ah Khums are the leadership of Islamic Ummah and meeting needs of the underprivileged financed by zakat (Sadat) and they play a key role in determining the uses of Khums. The first one is financed by shares of God, the Messenger and the kinsmen and the second one is budgeted by shares of the orphans, the destitute and the needy travellers. By the kinsmen, it is meant the Immaculate Ahl-e Bayt ('a) who takes two shares of God and the Messenger after Prophet Mohammad (s). During the Occultation Period, viceroys of Imam of the Age (may Allah hasten his emergence) administer Khums affairs. The three groups of Sadat deserve receiving Khums provided they are poor and faithful and Khums can be spent for them if approved by Imam or his vicegerent. Among Sunnis, Abu Hanifa considers Khums as three shares of the destitute, the orphans and the needy travellers of the poor including Sadat or others believing that after the Prophet (s), his share and Ahl-e Bayt's are not authenticated. Shafeis and Hanbalis unified shares of God and the Messenger and regard Khums as five shares; share of the Messenger is spent for interests of Muslims and Ahl-e Bayt (attributed to Hashem) whether poor or rich apart from the three groups remained demanding shares. Malekis believe that the ruler is given the right to decide on the use of Khums as expedient.

Keywords: Uses of Khums, Imamate, Sunnis

1. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Principles of Islamic Law, IAU, Qom Branch

2. MA Graduate, Jurisprudence and Principles of Islamic Law, IAU, Qom Branch

The Jurisprudence-legal Role of Duration and Marriage Portion In Temporary Marriage

Hamid Kaviani Fard¹

Abstract

Although the permanent and temporary marriages have the same legal nature, but they have different rules, conditions and effects. The thing that shows itself in temporary marriage more and makes temporary marriage distinguished from permanent marriage is the necessity of mentioning the duration and marriage portion in the temporary marriage so that lack of attention to these two things will have legal consequences like changing to permanent marriage or null; That's why Imam Sadiq ('a) says: There is no temporary marriage unless two matters are fulfilled, duration and marriage portion.

Now, in the present article, the jurisprudent-legal role of duration and marriage portion in temporary marriage has been studied and also this point has been proved that in the case of a woman who doesn't have any legal and lawful impediments, the parties of the temporary marriage can have matrimonial relations with each other without mentioning marriage portion and duration and these kinds of relations between two opposite sexes are free from lawful and legal impediments and have a lawful basis, especially with regard to this matter that the main purpose of temporary marriage is often chastity of the life and things like that, whereas the main purpose of permanent marriage is the stability and continuation of the generation and things like that. In this article, it has been stated that the results of no mention of the duration and no mention of the marriage portion in temporary marriage are different whereas the civil procedural law considers no mention of the marriage portion as null, It has not said anything about executive guarantee if no mention of the duration is made, but in jurisprudence among jurisprudents there is a difference over the executive guarantee if the duration is mentioned. Some jurisprudents have considered the existence of the intention of duration of marriage portion suffices and do not consider the literal mentioning of them necessary during pronouncing the marriage. Moreover, the parties of the temporary marriage have a lot of freedom in the quality and quantity of duration and marriage portion.

Keywords: Temporary marriage, Duration, Marriage portion.

1. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Principles of Law, Faculty of Human Sciences, IAU, Qom Branch

A comparative Study of the Light and Existence in Illuminationism and Peripateticism

Husayn M'asum¹

Mojtaba Jalili Moqaddam²

Abstract

The Light and Existence are the most important issues of two schools of Illumination and peripateticism. These two issues can be considered as foundations of the two schools. Illuminationism can truly be known as the Light studies; Sheik of Illumination fails to speak of existence; rather, it is the Light which bases Illuminationism. The Light has characteristics like perception, emergence, skepticism and needlessness which are self-exclusive and into which things other than the Light cannot enter. On one hand, peripateticists respect existence and regard metaphysics as existence essential to existence; existence which has features like generalization and evidence comparable to the Light.

In this article, the writer intends to compare the Light and existence in two schools of Illumination and Peripateticism. To this end, the function of the Light and existence as well as their features are gauged; as a result, the Light in Illuminationism does not have the role existence has in peripateticism and that both cannot be seen as equal just as they are distinctive in their features.

Key words: the Light, Existence, Skepticism, Evidence

1. Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Tehran, Pardis Branch, Qom

2. PhD Student of Philosophy, Tabriz University
m.jalili61@yahoo.com

Rule of Benevolence

Seyyed Mohammad Mehdi Ahmadi¹

Hassan Kalaei²

Abstract

Based on this rule, whenever a person necessarily embarks on a benevolent action and with good intention towards others and his action fails to bring loss to others accidentally, he has not committed in any fault and is not liable by citing the holy verse” there is no punishment for the benefactor”. Of course, benevolence should rest upon two general aspects of gaining profit and repelling loss. On the relation of rule of benevolence with rule of Ali Eluid and rule of waste, some of the ulema believe that rule of benevolence monitors both cases. Also, receipt of wage ceases to clash with good act. In the case of approving foundling asset, the decision necessitates liability although benevolence is intended. A number of contemporary jurists say provisions of article 306 of civil procedural law can be applied to rule of benevolence.

Keywords: Rule of Benevolence, Intention, Profit Gain, Repelling of Loss

1. Assistant Professor, IAU, Qom Branch

2. MA Student, Jurisprudence and Islamic Law, IAU, Qom Branch

Abstracts

The Relationship between the Theory of Possibility of Poverty in Transcendentalism and the Meaning of Life in New Philosophy

Mohammad Hossein Irandoost¹

Abstract

The possibility of poverty (*Imkaan-e Faqri*) is of the characteristics of existence and the scientific contributions of transcendentalism (*Hikmat-e Mote'aliyah*), meaning poverty, need and inherent dependence, that is, the possible beings are, in their entireties, related and belong to the Uncreated. Although Avicenna had appreciated a sense of the possibility of poverty before Sadr-ol Moteahheleen and Sadr has made a mention of that, it is only possible to correctly explicate it with Sadr's principles. In transcendentalism, the possibility of poverty is a monotheistic position in the world of existence, resulting in the discovery of the meaning of life. The question of what life means is a philosophical question which lies in a wide spectrum of such philosophical questions as the origin of life, the purpose of life, the importance of life, the worth of life and the reasons for life whose answers come from scientific, philosophical and theological theories. Although the questions are dealt with in such different fields as philosophy of religion, philosophy of ethics and psychology, proving the claim that the meaning of genuine life is existent and established or hypostatized, the belief that the meaning of life is existent, God has created it and human beings can discover it or that life is devoid of meaning and must be created and constructed is up to philosophers as the main respondents to the momentous questions. The paper is aimed at answering the questions by proposing the possibility of poverty.

1. Assistant professor, Qom Branch, Islamic Azad University
moho_irandoost@yahoo.com