

پژوهش‌های فقهی، دوره ۱۴، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۷

صفحات ۴۰۵-۴۲۸

بازپژوهی تعریف و مفهوم انفال در اندیشه فقیهان امامیه (با تأکید بر انگاره امام خمینی «ره»)

احسان علی‌اکبری بابوکانی^{۱*}، حسینعلی سعدی^۲، مرتضی طیبی جبلی^۳

۱. استادیار، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

۲. دانشیار، دانشگاه امام صادق(ع)، تهران، ایران

۳. استادیار، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

(تاریخ دریافت: ۹۵/۴/۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۲/۱۰)

چکیده

با تحقیق در متون فقهی از قدامت تا متأخران فقیهان امامیه به این نتیجه می‌رسیم که فقها در تعریف انفال صرفاً به ذکر برخی از مصادیق آن بسنده کرده‌اند. اشکال این نحوه تعریف آن است که در دوره معاصر و با پیدایش مصادیق نوپدید، تعریف‌های مذکور کارایی ندارند و ضرورت ذکر ضابطه برای انفال و تعریف ناظر به ملاک برای شناسایی مصادیق جدید کاملاً محسوس است. بر این اساس در مقاله حاضر نگارندگان به بیان تعریف انفال (به صورتی که ناظر به ملاک باشد) اهتمام کرده‌اند و در این راه با تأکید بر نظریه امام خمینی (ره) و دفع اشکال‌های آن، معتقدند در تحلیل کلی، وصف «لارب له» و «لامولی له» که در روایات آمده‌اند، شاید ضابطه انفال به‌شمار آید و بر اساس آن، تعریف ناظر به ملاکی برای انفال ارائه شود؛ به این بیان که هر چه در هر دوره زمانی مصداقی برای عنوان لارب له (آنچه مالک بخصوص ندارد) محسوب شود، از انفال خواهد بود.

واژه‌های کلیدی

انفال، ثروت‌های عمومی، مباحات عامه.

مقدمه

ثروت‌های عمومی جامعه که از آن در فقه به «انفال» تعبیر می‌شود، نقشی حیاتی در اقتصاد جوامع ایفا می‌کنند. انفال یکی از مهم‌ترین منابع مالی حکومت اسلامی است که در صورت شناسایی دقیق مصادیق، کارکرد و چگونگی مصرف آن، قطعاً پیشرفت اقتصادی درخوری را برای جامعه در پی خواهد داشت. فقدان نگاه جامع که هم به حوزه درآمد و هم به حوزه مصرف و هزینه ناظر باشد، موجب این شده است که اهداف مهم اقتصادی، دست‌نیافتنی تلقی شود و در نتیجه به نابسامانی حوزه اقتصاد بینجامد؛ این نابسامانی خود سایر بخش‌های جامعه اعم از اجتماعی، فرهنگی و ... را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد. این مسئله یعنی تأثیر حوزه معاش بر معاد، در نصوص دینی نیز مورد تأکید قرار گرفته و در ادبیات متون دینی، از آن به رابطه فقر و کفر تعبیر شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲: ۳۰۷).

در مورد انفال چند سؤال اساسی و مرتبط با هم جای تحقیق و بررسی دارد، از جمله اینک:

۱. چرا انفال در متون فقهی با وجود اهمیت آن، تعریف نشده است؟
۲. آیا تصور مخاطبان معصومین از انفال دارای ابهام بوده است؟
۳. آیا مصادیق انفال قطعی و اجماعی بوده یا قابلیت توسعه و تضييق را داراست و با چه ملاکی می‌توان آن را توسعه داد؟
۴. راه انضباط تعریف چیست و آیا تتبع در احادیث و متون فقهی و استخراج مصادیق انفال یا تفقه در متون روایی فقهی و استنباط ملاک و معیار انفال، در نهایت به تعریف ناظر به ملاک می‌انجامد؟

آنچه اهتمام اصلی نگارندگان در این نوشتار به‌شمار می‌آید، بیان چیستی انفال و بازخوانی تعریف آن بوده که از اهمیت بسزایی برخوردار است. چرا که تبیین چیستی انفال، ارتباط وثیقی با منابع درآمدی حکومت دارد و وضوح منابع درآمدی، سرانجام شکوفایی و کارایی نظام اقتصادی را در پی خواهد داشت. در این زمینه، نخست اقوال فقیهان شیعه بررسی و ارزیابی می‌شود و در نهایت دیدگاه امام خمینی که در نوع خود تحولی در حوزه تعریف

انفال به‌شمار می‌آید، به‌عنوان دیدگاه مختار تحلیل خواهد شد. در تحلیلی کلی باید گفت تعریف فقهای شیعه عمدتاً ناظر به بیان مصادیق انفال است که این رویکرد در رابطه با مصادیق نوپدید، کارایی نخواهد داشت. حال آنکه تعریف امام خمینی ناظر به ملاک انفال بوده است و ضمن انضباط و دقت، در تبیین مصادیق جدید نیز کارایی خواهد داشت.

انفال در میزان لغت و اصطلاح

انفال در میزان لغت

انفال از ریشه «نفل» به معنای غنیمت و هبه است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۶۷۱). معانی دیگری نیز برای این واژه بیان کرده‌اند که عبارتند از: زیادت، هدیه و فرع (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۲۰) و متفرع شدن چیزی بر اصل (مصطفوی، ۱۴۰۲: ۲۰۹).^۱

در تحلیل کلی می‌توان گفت زیادت و غنیمت جنگی، معانی اصلی این واژه هستند؛ گرچه وجه تسمیه معنای دوم یعنی غنیمت جنگی به انفال هم به‌دلیل همان معنای اصلی، یعنی زیادت است. از این‌رو خلیل‌بن احمد فراهیدی در کتاب «العین» نفل را به معنای غنیمت و مازاد بر فریضه معنا کرده است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۲۶) و به همین سبب است که از نماز مستحبی که افزون بر واجب است، به نافلة یاد می‌شود^۲ و به نوه هم به علت اینکه افزون بر فرزند است، نافلة اطلاق می‌کنند.^۳ خلاصه آنکه غنیمت و نفل دارای یک معنا و البته به دو اعتبارند؛ یعنی به این لحاظ که چیزی در جنگ و پیروزی به‌دست آمده است، به آن غنیمت و به این لحاظ که عطیه الهی محسوب می‌شود، بر آن انفال اطلاق می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۲۰). بر این اساس چنانکه لغت‌شناسان نیز بیان کرده‌اند، می‌توان «زیادت» را معنای اصلی کلمه دانست و بقیه معانی را به آن ارجاع داد. به این لحاظ وجه تسمیه انفال نیز

۱. بر این اساس چنانکه در شعر لبید آمده است: «ان تقوی ربنا خیر نفل / و باذن الله ریشی و العجل» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۶۷۱).

۲. «و من اللیل فتهجد به نافلة لک» (بنی‌اسرائیل: ۷۹).

۳. «و وهبنا له اسحق و یعقوب نافلة» (انبیاء: ۷۲).

مشخص می‌شود که چون هدف اصلی در جنگ، پیروزی و غلبه بر دشمن و گستراندن حق بوده و کسب غنیمت افزون بر آن است، بر آن انفال اطلاق می‌کنند یا اینکه شاید وجه تسمیه، امر دیگری باشد، یعنی آنچه طریحی بیان کرده است که: «انفال، اموالی است که خدای متعال افزون بر امت‌های گذشته، بر این امت حلال کرده است» (طریحی، ۱۳۷۵: ۴۸۵). در هر حال معنای زیادت در همه استعمالات این واژه محفوظ است.

تعریف انفال در کلام فقیهان

پس از بررسی لغوی، واژه باید به تعریف اصطلاحی (یعنی تعریفی که در فقه از انفال ارائه شده است) پرداخت. نکته شایان توجه در این رابطه آن است که دستکم تا عصر حاضر، هیچ فقیهی به ارائه تعریف دقیقی از انفال اهتمام نرزیده و آنچه در کلام فقها در مقام تعریف آن آمده، بسنده کردن به ذکر مصادیقی از انفال است. در ارزیابی این تعریف‌ها باید بیان کرد که این‌گونه تعریف هرچند در مقام تعلیم و برای مبتدیان مفید است، در مقام نظر و عمل کارایی نخواهد داشت و به عدم انضباط تعریف و در نتیجه عدم تمیز مصادیق جدید می‌انجامد. لذا گذر از این تعاریف ناظر به مصداق، به تعریف ناظر به ملاک، ضروری به نظر می‌آید. به این ترتیب نخست نگاهی اجمالی به تعریف‌های موجود در کتب فقهی می‌اندازیم و پس از آن به بیان تعریف مختار خواهیم پرداخت.

تعریف شیخ مفید

قدیمی‌ترین تعریف در کتب‌های فقهی موجود، در آثار شیخ مفید به چشم می‌خورد که در آن از روش تعریف به مثال، بهره برده و به ذکر مصادیق آن از دیدگاه خود، اکتفا کرده است و هیچ ملاک و ضابطه‌ای را ارائه نمی‌دهد. وی در «المقنعه» می‌نویسد: «انفال در زمان حیات رسول اکرم (ص) اختصاص به ایشان داشت و پس از ایشان، صرفاً اختصاص به امام قائم مقام ایشان دارد و انفال، هر زمینی را گویند که بدون اینکه لشکری بر آن تاخته باشد، فتح شده است و نیز زمین‌های موات و ارث بدون وارث و دریاها و معادن و ...» (شیخ مفید، ۱۴۱۰: ۲۷۹). این تعریف اولاً ناظر به ملاک نیست و ثانیاً نحوه بیان

به گونه‌ای است که گویا در مقام حصر موارد انفال است، نه اینکه از باب نمونه به ذکر این موارد پرداخته باشد.

تعریف شیخ طوسی

شیخ طوسی نیز از روش استاد خود پیروی می‌کند. وی در کتاب «الاقتصاد» می‌نویسد: «انفال از آن رسول اکرم (ص) بود و پس از ایشان از آن قائم مقامان ایشان می‌باشد و منظور از آن، هر زمینی است که به واسطه حمله سپاهیان فتح نشده است و یا هر زمینی را گویند که اهالی آن با رغبت آن را تسلیم نموده‌اند و یا قلعه کوه‌ها و یا زمین‌های موات و ...» (شیخ طوسی، ۱۳۷۵: ۲۸۴). این طریقه در آثار فقهای پس از شیخ طوسی نیز ملاحظه می‌شود؛ چنانکه ابن‌فهد حلی، در مقام تعریف انفال، پانزده مورد برای آن ذکر می‌کند (ابن‌فهد حلی، ۱۴۰۷: ۵۶۵). فقیهان دیگر از قبیل، قاضی ابن‌براج (ابن‌براج، ۱۴۰۶: ۱۸۶)؛ ابن‌زهره حلبی (ابن‌زهره، ۱۴۱۷، ۲۰۴)؛ ابن‌حمزه طوسی (ابن‌حمزه، ۱۴۰۸: ۲۰۳) و ابوالمجد حلبی (ابوالمجد، ۱۴۱۴: ۱۴۵) نیز از همین روش، یعنی تعریف انفال با ذکر مصداق پیروی و صرفاً به نقل موارد و مصادیق انفال اکتفا کرده‌اند و ملاک و معیاری برای شناسایی چیستی آن بیان نکرده‌اند.

تعریف محقق حلی

طریقه پیش‌گفته در تعریف انفال تا زمان محقق حلی ادامه داشته و محقق (م: ۶۷۲ ق) نخستین فقیهی بوده که به ذکر تعریفی برای انفال پرداخته است و در شرائع می‌نویسد: «الانفال هی ما يستحقّه الامام من الاموال علی جهه الخصوص کما کان للنبی» (محقق حلی، ۱۴۰۹: ۱۳۶)؛ انفال هر چیزی است که امام آن را به صورتی که مخصوص وی همچون پیامبر است، مستحق می‌باشد. محقق این روش را در کتاب‌های دیگر خود نیز به کار گرفته است و در «المعتبر» می‌نگارد: «الانفال و نعتی به ما یخصّ الامام» (محقق حلی، ۱۴۰۷: ۶۳۳) و در «مختصر» می‌گوید: «ما یخصّ به الامام من الانفال» (محقق حلی، ۱۴۱۸: ۶۳). درباره این تعریف باید بیان کرد که قید «علی جهه الخصوص» در کلام محقق، برای خارج کردن خمس از تعریف بوده؛ چرا که امام در آن با بقیه اصناف شریک است؛ ولی در انفال شریک ندارد و این اموال به امام

اختصاص دارد (نجفی، ۱۳۶۸: ۱۱۶). گرچه دیدگاه دیگری هم وجود دارد که بر اساس آن، قید «خاصه»، «خالصه»، و «علی‌جبهه‌الخصوص» که در تعریف انفال آمده، به این معناست که این اشیاء (انفال) همچون غنایم جنگی (که جنگجویان در آن شریک باشند) نیست (منتظری، ۱۴۰۹: ۱۶).

در هر حال می‌توان گفت محقق حلی نخستین فقیهی است که انفال را تعریف کرده و پس از تعریف، به بیان مصادیق آن پرداخته است. با این‌همه گرچه محقق در ظاهر در مقام تعریف انفال بود، اما بیان وی در حقیقت تعریف انفال به‌شمار نمی‌آید. چرا که وی در تعریف انفال، آن را اموالی دانست که صرفاً امام (ع) مستحق آن است. اما همچنان این پرسش باقی می‌ماند که چه چیزی به اختصاص به امام دارد و آنچه امام به‌تنهایی مستحق آن است، چه خصوصیاتی دارد؟ پس تعریف محقق بیانگر ضابطه نیست و در شناسایی مصادیق جدید انفال به‌کار نمی‌آید و نمی‌توان آن را گامی به جلو در تعریف انفال به‌شمار آورد.

پس از محقق، علامه حلی نیز در آثار خود تعریف محقق را برگزیده است (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۳۶۴). وی در این زمینه می‌نویسد: «انفال هرچیزی است که اختصاص به امام دارد» (علامه حلی، ۱۳۳۳، ۵۳۳). به این ترتیب می‌توان ادعا کرد که در دوره گذر از فقه قدما به دوره متأخران نیز تعریف انفال دستمایه تحول خاصی نشده و فقهای شارح شرایع نیز همین تعریف را تلقی به قبول کرده‌اند؛ گرچه برخی از آنان با افزودن قیودی، سعی در منضبط کردن نسبی آن داشته‌اند؛ چنانکه شهید اول می‌گوید: «الانفال و هی ما یختص بالامام بالانتقال من النبی (ص) و هی...» (شهید اول، ۱۴۱۲: ۳۵۲)؛ انفال هر مالی است که به‌واسطه انتقال از پیامبر، مختص امام (ع) است.

شهید ثانی نیز در عبارت مشابهی همین تعریف را با توضیح دیگری بیان می‌کند که: «الانفال فیه المال الزائد للنبی (ص) و الامام (ع) بعده علی قبیلهما» (شهید ثانی، ۱۴۱۰: ۸۳) صاحب مدارک (عاملی، ۱۴۱۱: ۴۱۳) نیز به همین تعریف اکتفا کرده است و بالأخره شیخ انصاری در کتاب الخمس، انفال را این‌گونه تعریف می‌کند که: «المراد بالانفال ما یختص به النبی (ص) زیاده علی غیره تفضلاً من الله و هو بعده للامام (ع)» (شیخ انصاری، ۱۴۱۵: ۳۴۷).

ارزیابی تعریفها

به این ترتیب با نگاهی به فقه ادوار مختلف آشکار می‌شود که اهتمام فقها صرفاً به بیان مصادیق انفال و نه بیان حقیقت آن بوده است و در بیان مصادیق آن هم اختلاف نظر دارند. مثلاً برخی از فقیهان، معادن و دریاها را از مصادیق انفال ذکر کرده‌اند؛ در صورتی که عده‌ای ذکری از آن به میان نیاورده‌اند. نکته دیگر آنکه فقهای شیعه در بیان مصادیق انفال به غنایم اشاره نکرده‌اند و از آن ذکری به میان نیاورده‌اند، در حالی که غنایم شأن نزول آیه انفال بوده و تخصیص مورد (چنانکه در جای خود به اثبات رسیده) قبیح است. در خصوص خروج غنایم از انفال در فقه امامیه، می‌توان این توجیه را مطرح کرد که چون در غنیمت اجمالاً حقی برای جنگجویان وجود دارد و آنها با امام شریک هستند، این اموال مخصوص امام نخواهد بود؛ حال آنکه انفال مختص امام است و هیچ‌کس با او شراکتی در آن ندارد. لذا غنایم جنگی موضوعاً و در خارج جزو انفال است، ولی خروج حکمی از انفال پیدا می‌کند و به این سبب فقیهان، غنایم را در باب جهاد و اموال عمومی را با در باب انفال ذکر می‌کنند (منتظری، ۱۴۰۹: ۱۶). این توجیهی بود که از سوی برخی ارائه شده است؛ اما به نظر نگارندگان سبب اینکه ائمه (ع) و به تبع آنها فقهای شیعه روی اموال عمومی متمرکز شده‌اند و غنایم (که مصداق و شأن نزول آیه شریفه هستند) را ذکر نکرده‌اند، نکته دیگری است؛ یعنی آنچه در اینجا سبب اختلاف می‌شود، همانا اختلافی است که در باب امامت وجود دارد؛ به این بیان که در بحث مالکیت انفال، اختلاف دیدگاه آن است که آیا انفال از آن ملت و مردم است و والی به نیابت از آنها در آن تصرف می‌کند؛ چنانکه فقه اهل سنت به آن معتقد است؟ یا اینکه انفال و ثروت‌های عمومی از آن ولی امر و مقام امامت است، آن‌گونه که شیعه اعتقاد دارند؟ بر پایه این تحلیل به نظر می‌رسد عدم ذکر مصداق مورد اتفاق (یعنی غنایم) و تکیه بر موارد اختلافی، به دلیل آن اختلاف مبنایی است و ائمه (ع) با ذکر مصادیقی که مالکیت آن در اختصاص مقام امامت است، خط فکری خویش را به پیروان تعلیم داده‌اند. مشابه این اختلاف در مواردی از قبیل خمس غنیمت و اختلاف در تفسیر غنیمت از سوی ائمه (ع) ملاحظه می‌شود که امامان (ع) تفسیر موسعی نسبت به آنچه در فقه عامه مطرح است، در مورد

غنیمت ارائه کرده‌اند و آن را به تمامی درآمدهای شخص توسعه داده‌اند؛ در حالی که خمس در فقه اهل سنت، صرفاً به غنیمت‌هایی که در جنگ به دست می‌آید؛ تفسیر شده است. به هر حال به نظر می‌رسد هر غنیمتی، جزو انفال نباشد و غنیمت خاصی که جزو انفال است، هم در روایات در عداد انفال مطرح شده است؛ یعنی آن غنایمی که در جنگی به دست آمده که بی اذن امام صورت گرفته، از انفال و ملک خاص امام است و غنایمی که در جنگ با اذن امام به دست آمده‌اند از انفال نیست.^۱ با توجه به این مسئله، توجیه خروج حکمی، صحیح به نظر نمی‌رسد.

از مسئله فوق که بگذریم، بررسی تعریف‌های مذکور، نشانگر وجود اختلاف دیگری هم هست که بر اساس آن عده‌ای از فقها برخی مصادیق را به گونه مطلق و گروه دیگری همان را به صورت مقید جزو انفال دانسته‌اند. علامه حلی در کلامی به این اختلاف اشاره کرده است:

«شیخ طوسی قله کوه‌ها و مسیل‌ها و نیزارها را مطلقاً در عداد انفال می‌داند که بر این اساس مختص امام خواهد بود و دیگران در آن سهمی نخواهند داشت. شیخ مفید، نیزارها و دریاها و بیابان‌ها و معادن را مطلقاً از انفال قرار داده است. سلار دیلمی نیزارها و بیابان‌ها و معادن را مطلقاً از انفال می‌داند؛ ولی ابن‌ادریس فقط نیزارها و قله‌ها و معادنی که در ملک امام قرار دارد را از انفال می‌داند و اگر این موارد در زمین‌های مسلمانان باشد، امام نسبت به آن استحقاقی نخواهد داشت» (علامه حلی، ۱۴۲۱: ۳۳۸).

اختلاف مذکور در خصوص «معادن» و وضوح بیشتری دارد و دستکم سه دیدگاه در مورد آن، در فقه وجود دارد. گروهی آن را مطلقاً (چه در زمین‌های مختص به امام باشد و چه در زمین‌هایی که در ملکیت اشخاص حقیقی است) در عداد انفال ذکر کرده‌اند؛ از آن جمله شیخ کلینی است که می‌نویسد: «الانفال کان للرسول خاصة و كذلك الاجام و المعادن و البحار و

۱. «عن ابی عبدالله (ع) قال: اذا غزا قوم بغیر اذن الامام فغنموا کانت الغنیمه کلها للامام و اذا غزا بامر الامام فغنموا کان للامام الخمس» (عاملی، ۱۴۱۴: ۵۲۹).

المفاوز و هی خاصه للامام» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۳۸). چنانکه ملاحظه می‌شود، وی معادن را به صورت مطلق، از انفال می‌داند. شیخ مفید نیز اعتقاد دارد که معادن، به گونه مطلق از انفال و متعلق به امام است (مفید، ۱۴۱۰: ۲۷۸). شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۰۰: ۴۱۹)؛ سلار دیلمی (سلار، ۱۴۰، ۱۴۰۴)؛ قاضی ابن‌براج (ابن‌براج، ۱۴۰۶: ۱۸۶) نیز به تعلق معادن به صورت اطلاق به امام فتوا داده‌اند. در فقه متأخر نیز علامه پس از نقل اختلاف فقها (که ذکر آن گذشت) فتوا می‌دهد: «الاقرب الاطلاق» (حلی، ۱۴۱۸: ۳۳۸) و اختلاف نظر را با قول به اطلاق از نگاه خود جمع‌بندی می‌کند. از متأخران آقا رضا همدانی می‌نویسد: «فالقول بانها من الانفال هو الاقوی خصوصاً ما کان فی ارضه فأنه لا ینبغی الارتیاب فی تبعیته لها» (همدانی، ۱۴۱۶ق: ۲۵۸). اینکه معادن از انفال باشد، قوی‌تر است؛ خصوصاً معادنی که در زمین‌های امام باشد که در این صورت شکی نیست که از انفال خواهد بود. در مقابل گروه دیگری از فقها معادن را جزو انفال نمی‌دانند. برای نمونه محقق حلی می‌نویسد: «در اینکه معادن اختصاص به امام داشته باشد، تردد وجود دارد و آنچه سازگاری بیشتری با قواعد دارد، این است که همه مردم در آن مساویند». نتیجه این سخن آن است که معدن از انفال نیست. علامه حلی نیز در کتاب «تذکره الفقها» می‌نویسد: «شیخ طوسی و شیخ مفید معتقدند معادن از انفال هستند؛ ولی ابن‌ادریس آن را منع کرده است و همین قول قوی‌تر است» (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۲۵۴). شهید ثانی نیز می‌نگارد: «همه مردم در معادن مساویند» (شهید ثانی، ۱۴۱۰: ۸۵). در نهایت دیدگاه سوم آن است که باید بین معادن ظاهری و باطنی تفصیل قائل شد (اردبیلی، ۱۴۰۳: ج ۷: ۵۰۲) و به این ترتیب بین دو قول مذکور جمع کرده‌اند. با این نگاه اجمالی به اختلاف‌های مذکور به خوبی می‌توان دریافت که بی‌نظمی موجود، خود معلول عدم ارائه تعریف ناظر به ملاک است و اگر بنا باشد مسئله انفال با شیوه تعیین مصادیق تعریف یابد، وجود اختلاف در مصادیق، طبیعی خواهد بود. بر این اساس به نظر می‌رسد تنها راه حل خروج از اختلاف‌های موجود در زمینه انفال، بیان معیار و ارائه تعریف ناظر به ملاک است.

چرایی عدم تعریف انفال از سوی فقها

پس از نگاهی به آثار فقهی و تتبع در آنها، این پرسش اساسی مطرح می‌شود که چرا انفال در

این آثار و حتی در روایات معصومان (ع) تعریف نشده و تنها به ذکر مصادیق اکتفا شده است؟ در تحلیل این چرایی توجه به نکاتی لازم و ضروری به نظر می‌رسد:

روش شارع مقدس در حقیقت‌های عرفیه، عدم ارائه تعریف و پیروی از همان حقیقت عرفیه بوده است؛ چرا که امامان هم در همان فضای مخاطبه حضور داشته‌اند و کلام صادر از آنان، در همین مقام مخاطب فهم می‌شده است. بنابراین ضرورتی وجود نداشته است که فضای مخاطب جدید و خاصی در رابطه با انفال به وجود آید و شارع در مقام تعریف و تبیین یک حقیقت عرفی و لغوی برآید. آری اگر موضوعی از موضوعات مخترعه شارع به‌شمار آید (همچون صلوات و حج) باید آن ماهیات از سوی شارع تعریف و حدود آن به‌صورت دقیق تبیین شود. حال مسئله ثروت‌های عمومی و انفال به‌لحاظ موضوعی از موضوعات عرفیه بوده و برای همگان معروف و شناخته‌شده محسوب می‌شده و علاوه بر آن چه بسا بتوان ادعا کرد که شارع به‌لحاظ حکمی هم تأسیس جدیدی ندارد و به امضای بنای عقلایی که در این رابطه وجود داشته، یعنی ملکیت حکومت نسبت به ثروت‌های عمومی پرداخته است. بنابراین انتظار تعریف و تحدید مسئله انفال از سوی امامان انتظار بجایی به‌شمار نمی‌آید و بر آن اساس ائمه (ع) با توجه به همان معنای مرتکز در اذهان، صرفاً به تبیین برخی مصادیق انفال اقدام کرده‌اند. این روش در حقیقت مختص مسئله انفال نیست و در بسیاری از موضوعات دیگر نیز سابقه دارد؛ به این معنا که غالباً موضوع در روایات به‌صورت مطلق ذکر شده یا شرایط و قیود آن به‌صورت پراکنده در روایات متعدد آمده است و این فقها بوده‌اند که از سویی با نگاه جامعی به روایات و از دیگر سو با توجه به جو عمومی و غالب بر محیط تشریح و صدور روایات، سعی در تعریف موضوعات داشته‌اند که برای نمونه می‌توان به تعریف غنا، قمار، زنا و سایر موضوعات اشاره کرد. البته این تلاش از سوی فقها در مسئله انفال صورت پذیرفته است و دقتی که در تعریف مفاهیم دیگر داشته‌اند، در تعریف انفال ملاحظه نمی‌شود. با این نگاه می‌توان گفت مصادیق معدود در کلام امامان، در مقام احصا و حصر نبوده و از باب ذکر نمونه و مثال است که با توجه به شرایط زمان و مکان و تغییرات روش زندگی، قابلیت نقص و ازدیاد را دارد.

نکته شایان ملاحظه دیگر آن است که فقها نیز به سبب دوری از حکومت و عدم تصدی‌گری در این حوزه، به تحلیل خاصی درباره نصوص وارد شده در رابطه با انفال نپرداخته‌اند و چون خود در رأس حکومت حضور نداشته‌اند و اداره ثروت‌های عمومی به دست ایشان نبوده و ضرورت‌های اداره این اموال برای ایشان ملموس نبوده است، همان مصادیق موجود در روایات را در تعریف انفال بیان داشته‌اند. چه بسا اگر فقها خود در حکومت‌ها نقشی داشتند، این ضرورت برای ایشان ملموس‌تر می‌شد و برای شناسایی مصادیق نوپدید در هر عصر، به تعریف ضابطه‌محور برای انفال اقدام می‌کردند^۱. البته باید توجه داشت که تغییرات نحوه زندگی اجتماعی تنها در دوران اخیر سرعت زیادی داشته و در دوران کوتاه مدرن، تغییرات پدیدآمده، هزاران برابر تمام تغییراتی است که از ابتدای ظهور اسلام تا دوران پیشامدرن پدید آمد. لذا فقهایی که در دوران پیشامدرن زندگی کرده‌اند، با تغییر آنچنانی در مصادیق انفال روبه‌رو نبوده‌اند تا با معضل مصادیق جدید مواجه باشند و ضرورت تعریف ضابطه‌محور انفال را دریابند.

نتیجه اینکه فقیهان با اتکال به یک تعریف مشخص و نهادینه‌شده در اذهان، برای مصادیق عصر خود تعیین تکلیف می‌کردند؛ بنابراین می‌توان ادعا کرد که نه امامان (ع) و نه فقها در مقام حصر مصادیق انفال نبوده‌اند. چنانکه کلینی در کافی (آن‌طور که گذشت) بعد از بیان تعدادی از مصادیق به «و غیرها» تعبیر کرده است که خود گویای این نکته خواهد بود که بیان مصادیق از باب نمونه و نه حصر است و می‌توان مصادیق دیگری را در این رابطه برشمرد. بر این اساس و در جهت تبیین مصادیق نوپدید، در دوران ما ضرورت تعریف ضابطه‌محور و ناظر به ملاک، بیش از پیش حس می‌شود. به بیان دیگر با توجه به وجود

۱. کلام برخی از فقیهان معاصر در این مورد شایان توجه است: «و انت تری کلمات الفقهاء منا مع تقاربها یخالف بعضها بعضاً بحسب الامثلة فذكر بعضهم المعادن و البحار و لم یذکرها الآخرون ... و لعل ذلك یختلف بحسب الازمنة و الاعصار فالبحار و الفضاء و حق عبور السيارات و الطائرات من البلد مثلاً لها فی اعصارنا اهمیة و قيمة لم تكن فی الاعصار السالفة فهی ایضاً من الانفال ... و لكن الاهتمام فی الاعصار السالفة كان بالاراضی كما یتظهر من کلماتهم» (متنظری، ۱۴۰۹: ۱۶).

مصادیق نوپیدا و تصدی حکومت از سوی فقیه جامع‌الشرایط، باید در مصادیق مذکور و روایات موجود در منابع روایی تأمل کرد و به آن معنا و تعریف مرتکز و اجمالی که در اذهان مردمان عصر صدور روایات وجود داشت، پی برد و آن را از اجمال به تفصیل آورد تا تکلیف مصادیق مستحدث نیز روشن شود.

تعریف ناظر به ملاک (نظریه امام خمینی) بررسی امکان تعریف ناظر به ملاک

با نگاهی به آثار فقهی نگاشته‌شده در باب انفال، می‌توان اشاراتی به ملاک و معیار اصلی انفال را در این آثار ملاحظه کرد. این خود مسیر دستیابی به ملاک انفال و در نتیجه تعریف ضابطه‌محور را سهل کند. بیان مطلب آن است که برخی از مصادیق مذکور در تعریف‌های پیش‌گفته از انفال با هم تداخل دارند. از باب نمونه، درون دره‌ها و قله کوه‌ها خود از مصادیق ارض لا ربّ لها (زمینی که مالک بخصوص ندارد) است، ولی در عین حال جدای از یکدیگر، مطرح شده‌اند.^۱ از طرفی برخی فقها به دلیل وجود روایات ضعیف در خصوص ساحل دریاها، آن را بر اساس ملاک عمومی «کل ارض لاربّ لها» داخل در انفال دانسته‌اند؛ یعنی چون ساحل دریا نیز از مصادیق لاربّ لها است، از انفال محسوب می‌شود. محقق خوئی می‌نویسد: «ساحل دریا جزو انفال است و محقق در شرایع آن را ذکر کرده است. ولی در مورد آن هیچ روایتی نداریم، لکن در این خصوص به نصّ نیازی نیست، چرا که ساحل دریا یا از زمین‌هایی است که اصالتاً احیا شده به حساب می‌آید، مثل ساحل نیل یا اینکه جزو زمین‌های موات است. به هر تقدیر از زمین‌های بدون مالک بخصوص محسوب شده و از انفال خواهند بود» (خوئی، ۱۴۱۸: ۳۶۷). این نکته نشانگر آن است که اجمالاً امکان دستیابی به ملاک و ضابطه در این زمینه وجود دارد که پس از این به بررسی دقیق‌تر آن خواهیم پرداخت.

۱. شیخ انصاری می‌نویسد: «و الی ما ذکرنا اشار المحقق الارذبیلی بان هذه الثلاثة یعنی رؤس الجبال و بطون الادویه و الاجام داخله فی الموات ألاً ان ذکرها للتوضیح...» (شیخ انصاری، ۱۴۱۵: ۳۵۸).

بیان تعریف ناظر به ملاک

با توجه به مباحث طرح شده و ملاحظه اختلاف در حوزه انفال، تنها راه برون رفت از مشکل در این حوزه، دستیابی به یک تعریف ناظر به ملاک است که در شناسایی مصادیق مشتبه یا نوپدید راهنمای فقیه باشد. در میان فقهای معاصر، امام خمینی با تکیه بر ملاک مستنبط از مصادیق طرح شده در روایات (به ویژه روایات وارد شده در موضوع زمین) به تعریف ناظر به ملاک و ضابطه پرداخته است. ایشان در کتاب «البیع» چنین تسری و تعمیمی را مطرح و اساس حکم انفال را یک حکم عقلایی در نظر گرفته که شرع صرفاً آن را امضا و تأیید کرده است، نه آنکه تأسیس کرده باشد و روش خاص یا جدیدی در این رابطه ارائه نکرده است. ایشان می نویسد: «مسئله در همه دولت ها با اختلاف حکومت ها این گونه است که زمین موات و تمام اموال بی مالک از قبیل خشکی و دریا و آسمان (جو) زیر نظر رئیس حکومت است و دولت های دیگر نمی توانند به آن تعدی نمایند؛ بلکه اهالی همان مملکت نیز بدون اذن والی حق تصرف ندارند. اسلام در این امور چیزی خلاف سیره عقلای نیاورده است» (خمینی، ۱۴۲۱: ۲۷).

ایشان با دقت در روایات وارد در خصوص اراضی که توصیف به وصف «لارب لها» شده است، ملاک آنکه چیزی از انفال محسوب شود را همانا وصف «لارب لها» می داند و معتقد است با این ملاک می توان تکلیف مصادیق نوپیدا از قبیل جو و ترانزیت هوایی و بخش هایی از دریا و غیره را مشخص کرد و آنها را در عداد انفال به شمار آورد. گرچه امام تنها در خصوص زمین مسئله «لارب لها» را مطرح کرده است، ولی به نظر می رسد با دقت نظر در مصادیق مذکور در مورد انفال و با استعانت از مباحث اصولی، می توان چنین گفت که تمام مصادیق مذکور انفال، از زمره «لارب لها» بوده و همین خصوصیت است که وجه اختصاص آنها به امام محسوب می شود. این احتمال با روایتی که می گوید: «من مات و لیس له مولی فماله من الانفال» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷: ۱۶۹) نیز قابل تأیید است؛ به این بیان که عبارت «لارب لها» و «لیس لها مولی» به یک معنا باشند. اگر این برداشت پذیرفته تلقی شود، می توان به ضابطه انفال و در نتیجه تعریف ناظر به ملاک آن دست یافت. یعنی وصف لارب لها

ملاک و ضابطه قرار گرفتن چیزی در عداد انفال باشد و در نتیجه هر چه صاحب و مالک بخصوص ندارد، از انفال به حساب آید. برخی نویسندگان تعریف امام از انفال را به این صورت بیان کرده‌اند که: «اموالی است خدادادی و فاقد مالک خصوصی که بشر در پدید آوردن آنها سهمی نداشته و خدای متعال این اموال را برای بالنده ساختن دین و جامعه توحیدی در اختیار پیامبر و امام و پس از او رهبری مشروع جامعه اسلامی گذاشته است» (حبیبی، ۱۳۸۸: ۶۱).

تحلیل و ارزیابی تعریف مذکور

اگر استناد این تعریف را به امام تمام بدانیم، اشکال‌هایی در رابطه با آن مطرح خواهد شد. اشکال نخست: اشکال تعریف مذکور آن است که این تعریف با دو مورد مال مجهول‌المالک و ارث بدون وارث (که به تصریح روایات از انفالند) نقض می‌شود؛ چرا که از سوی مال مجهول‌المالک، مالک دارد گرچه شناخته‌شده نیست و لذا از زمره «لا ربّ لها» نیست و از سوی دیگر بشر در پدید آمدن هر دو مورد مذکور نقش و دخالت داشته است و قاعدتاً و طبق تعریف از انفال نخواهند بود.

پاسخ: به نظر می‌رسد برای رهایی از این نقض و اشکال دو طریقه وجود دارد:

اول آنکه باید عبارت «ما لا ربّ لها» که در متون روایی آمده است، مورد بازبینی و تأمل قرار گیرد و تبیین شود که منظور از ربّ در این روایات چیست؟ آیا به معنای پدیدآورنده ثروت است یا مالک معنا می‌شود یا معنای سومی دارد.

اگر رب را به معنای مالک شناخته شده و دانسته بدانیم، اشکال مذکور وارد نخواهد بود. این احتمال قوی نیز به نظر می‌رسد و برخی از فقهای بزرگ از جمله شیخ انصاری به آن اشاره داشته‌اند. وی می‌نویسد: «الا ان يراد بالربّ المالک المعروف»: مگر آنکه مراد از ربّ مالک شناخته شده باشد (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق: ۳۵۲). بر این اساس، هر مالی که مالک شناخته شده و مشخصی ندارد، «لا ربّ لها» بوده و جزو انفال است. بر این اساس اشکال نقضی برطرف می‌شود.

توجه دومی آن است که بر فرض توجیه اول را ناتمام دانسته و ربّ را به معنای مالک (نه)

مالک شناخته شده) بدانیم، شاید عبارت «لاربّ لها» که در روایات آمده است، دارای معنایی اعم از حدوثنی و بقایی باشد. یعنی هر مالی که هم حدوثاً و هم بقاءً دارای مالک باشد و دست بشر نیز در وجود آن دخیل باشد، خارج از انفال بوده و هر مالی که از یکی از دو جهت حدوث و یا بقاء فاقد چنین خصوصیتی باشد، از انفال است. به این ترتیب اموالی که حدوثاً «لاربّ لها» یند و دست بشری در ایجاد آنها نبوده (مثل ثروت‌های طبیعی) نیز و اموالی که بقاءً «لاربّ لها» یند مثل (مجهول‌المالک و ارث بلاوارث) که از لحاظ حدوث مالک و پدیدآورنده معین داشته‌اند، ولی در بقاء و استمرار «لاربّ لها» یند، از انفال به حساب می‌آیند.

اشکال دوم: اشکال دیگری که در رابطه با مبنای امام خمینی به نظر می‌آید، این است که ایشان برای اثبات مالکیت حکومت نسبت به انفال به سیره عقلا تمسک کردند. اشکالی که در تمسک به سیره عقلا بر ایشان وارد بوده، این است که آنچه در سیره عقلا مشهود است، نفس تعلق ثروت‌های عمومی به حکومت‌هاست و این تعلق اعم از مالکیت حکومت نسبت به این ثروت‌ها و یا اولویت حکومت‌ها نسبت به تصرف و تصدی آن قطع نظر از مالکیت آنها خواهد بود. شاید مالکیت این ثروت‌ها برای مردم باشد و مردم در قالب وکالت، تصدی و تصرف آن را به حکومت‌ها واگذار کرده باشند و حاکمیت بر اساس نیابت از مردم در آن تصرف کند. با وجود این احتمال، نمی‌توان بر مالکیت امام و دولت به سیره عقلا تمسک کرد. این اشکال را می‌توان همچنان به این صورت تقریر کرد که چون سیره دلیل لیبی است و لسان ندارد تا عموم و اطلاقی برای آن فرض شود، باید متیقن اکتفا کرد و ملتزم شد که سیره، صرفاً اولویت حکومت نسبت به تصدی و تصرف این ثروت‌ها را ثابت می‌کند.

پاسخ: اگر اختلاف مبنایی موجود در باب حکومت و امامت و مبنای شیعه در این رابطه را در نظر بگیریم، این اشکال نیز دفع‌شدنی به نظر می‌رسد. اختلاف مبنا این بود که تصرف حکومت‌ها به وکالت از مردم است یا اینکه تصرف مذکور، اساس ولایت در حوزه عمومی است؟ این همان اختلاف مبنای شیعه و اهل سنت در مسئله امامت است و به این ترتیب با انضمام مبنای شیعه در این باب به سیره مذکور عقلایی، اشکال حل خواهد شد. یعنی سیره

عقلا اصل تعلق این اموال به حکومت‌ها را بیان می‌کند، ولی نحوه تعلق را باید خارج از مفاد سیره جست و از آنجا که مبنای شیعه در باب حکومت ولایت است؛ استدلال امام خمینی بر مالکیت حکومت نسبت به انفال تمام خواهد بود. استدلال مذکور را می‌توان در قالب زیر صورت‌بندی کرد که:

صغری: سیره عقلا قائم بر تعلق انفال و ثروت‌های عمومی به دست حاکمیت است.

کبری: این تعلق بر مبنای امامیه از باب ولایت حاکمیت و مالکیت است و نه نیابت.

نتیجه: تعلق ثروت‌های عمومی به حاکمیت از باب مالکیت نسبت به آنهاست.

بنابراین بحث مالکیت انفال بر یک بحث کبروی عقیدتی مبتنی است که نحوه حکومت فقیه چگونه است؟ آیا ولایی است یا نیابتی؟ و اگر مفروض این باشد که حکومت به نصب بوده و مسئله ولایت فقیه در عصر غیبت در حوزه حکومت مطرح است، باید به مالکیت دولت نسبت به انفال معتقد شد و از آنجایی که رأی امام (ره) بر ولایت فقیه جامع‌الشرایط بوده است، استدلال ایشان بر سیره عقلا برای اثبات مالکیت دولت نسبت به انفال صحیح است.

تقویت تعریف و معیار ذکر شده

به نظر می‌رسد برای تقویت دیدگاه امام مبنی بر ملاک بودن «لارب لها»، می‌توان از تنقیح مناط بهره برد. به این توضیح که ذکر قید «ما لا رب لها» برای زمین به سبب مبتلابه بودن موضوع زمین، بوده و به این دلیل است که این صفت در مورد آن بیان شده، و گرنه زمین، موضوعیتی ندارد و در واقع این ملاک "لارب له" است که موضوعی بوده، به خاطر مبتلابه بودن ارض بر آن وارد شده است و چنانکه در اصول ذکر شده، وصف مشعر به علیت است و از تکیه ارض به «ما لارب لها»، چنین استنباط می‌شود که علت اینکه زمین جزو انفال قرار گرفته، آن است که از مصادیق «لارب لها» محسوب می‌شود. بنابراین در حقیقت موضوع حقیقی در اینجا، وصف «ما لا رب لها» است نه زمین و بر این اساس هر چه داخل در این موضوع باشد، از انفال است.

ملاک مزبور را به دو طریق می‌توان استخراج و تقویت کرد:

۱. اینکه قائل شویم ارض موضوعیت ندارد و با تنقیح مناط و الغای خصوصیت می‌توان قطع پیدا شود که در هر مورد "ما لاربّ لها" صادق بود (حتی اگر آن مورد فضا باشد) جزو انفال است، مگر آنکه به دلیل خاصی آن مورد جزو عناوین دیگری از قبیل مشترکات و مباحات قرار گیرد؛ در غیر این صورت اصل اولی در «ما لاربّ لها» این است که از انفال محسوب می‌شود. به این طریقه ملاک مزبور در حد نص و علت منصوصه است و موجب تعدی به موارد مشابه می‌شود.

۲. بر فرض علیت «لاربّ لها» به صورت قطعی فهم نشود و به سطح دلالت نصی یا حتی ظهوری نرسد، این علت دستکم به نحو استشعار فهم می‌شود به این طریق و با استشعار و استنباط علت از مورد و موصوف تعدی کرده و در تمامی مواردی که علت مذکور وجود داشت، حکم به وجود معلول شود، حتی اگر موصوف (ارض) موجود نباشد؛ چه آنکه به لحاظ اصولی تعلیق حکم بر وصف مشعر به علیت است (علامه حلی، ۱۴۱۸: ۴۳۲؛ منیر، ۱۴۱۴: ۲۵۸). به این ترتیب از توصیف موضوع انفال (ارض) به «لا ربّ لها» می‌توان چنین استنباط کرد که: «کل ارض لا ربّ لها فهی من الانفال لانه لا ربّ لها»؛ هر زمینی که مالک ندارد از انفال است، چون مالک ندارد. چنان‌که گذشت به همین مناط و ملاک برخی فقها برخی مصادیقی که در روایات معتبر ذکر نشده (از قبیل ساحل دریا و قلّه کوه و نیزارها) را در عداد انفال مطرح کرده‌اند (خویی، ۱۴۱۸: ۳۶۷).

در خصوص مطلب یادشده اشکالی که به نظر می‌رسد آن است که توجیه مذکور هم با صناعت فقهی و اصولی مشکل است و هم با مبانی طراح آن یعنی امام خمینی ناسازگار است، چرا که امام خمینی بسان دیگر اصولیان، استشعار را اگر به حد دلالت نرسد، حجت نمی‌داند.

نگارندگان معتقدند که برای برون‌رفت از تعارض مبنا و فتوای امام خمینی می‌توان تدبیری اندیشید. توضیح آنکه به لحاظ مباحث اصولی، مسلماً اشعار یا دلالت نیست یا بر فرض دلالت بودن، تا به مرحله ظهور نرسد، حجیت ندارد (خویی، ۱۳۵۲، ج ۱: ۴۳۵) از میان دلالات، نص و ظاهر از حجیت برخوردارند، ولی اشعار که در سطح پایین‌تری از ظهور قرار دارد، حجیت ندارد و نمی‌تواند مبنای استدلال قرار گیرد. در عین حال فقها برخلاف این مبنای مقبول در علم اصول،

در ابواب مختلف فقه به همین اشعار عمل کرده‌اند و آن را مبنای تحلیل قرار داده‌اند. بر همین اساس ابن‌فهد حلی می‌نویسد: «الحکم علی وصف یشعر بعلیته، فیتنفی الحکم عند عدم ذلک الوصف، و الا انتفت فائده التقیید» (ابن‌فهد حلی، ۱۴۰۷: ۵۲۸). برای توجیه این اختلاف مبنا و فتوا دو طریقه شایان ذکر است: نخست سخن صاحب حدائق است که فقها آنچه را که در اصول تأسیس کرده‌اند، در فقه فراموش می‌کنند (بحرانی، ۱۴۰۵: ۳۹۴). توجیه دوم که معقول‌تر به نظر می‌آید، آن است که چنانکه اصولیان گفته‌اند، اشعار حجیت ندارد و هیچ فقهی نیز در فقه این مطلب را فراموش نکرده است، ولی نکته‌ای که غالباً مورد توجه قرار نمی‌گیرد، آن است که همین اشعاری که مثلاً از تعلیق حکم بر وصف در کلام فهم می‌شود، گاهی و در برخی موارد، با قراین داخلی یا خارجی تقویت می‌شود و در اثر آن از حد اشعار، خارج شده و به مرحله ظهور می‌رسد و در این صورت است که حجت خواهد بود و می‌تواند مبنای نظر قرار گیرد. فقها نیز در همه موارد به این نکته التفات داشته‌اند؛ گرچه در هر مورد بخصوص به بیان آن پرداخته‌اند. ولی در هر مورد که به اشعاری توجه کرده و بر اساس آن به حکمی فتوا داده‌اند، مسئله از همین قبیل بوده است. به عبارت دیگر اگر اشعار به تنهایی مطرح باشد، حجت نخواهد بود؛ ولی وقتی با قراین تقویت شود، از سطح اشعار به سطح ظهور می‌رسد و در نتیجه حجت خواهد بود. این نکته‌ای است که وحید بهبهانی با دقت خاصی به آن اشاره داشته است و در این رابطه می‌نگارد: «شدت انس به قواعد گاهی اوقات فقیه را از قراین موجود در روایت غافل می‌کند، به گونه‌ای که برایش مطلب روشن نمی‌شود؛ مثلاً در علم اصول ثابت شده که مفهوم وصف حجت نیست؛ در کثیری از روایات به گونه‌ای است که این مفهوم خصوصاً با توجه به خصوصیت مقام معتبر خواهد بود؛ شخصی که از این نکته غافل است، بر فقیه اعتراض می‌کند که چنانکه در اصول ثابت شده، مفهوم وصف حجت نیست؛ و به‌ویژه اگر قرینه خفیه باشد با توجه به این مطلب تعلیق وصف بر حکم اشعار به علیت آن دارد، این اشعار در هر صورت موجود است و اگر این اشعار با قرینه‌ای در مقام تقویت شود، قدر معتبر ظهور محقق خواهد شد، گرچه که اشعار به‌خودی‌خود کافی در حجیت نخواهد بود» (بهبهانی، ۱۴۱۵: ۳۴۴).

با این توجیه در مورد انفال هم می‌توان گفت گرچه در ظاهر از تعلیق حکم بر وصف

علیت استشعار می‌شود، ولی این اشعار با قراین متعددی که در مقام موجود است، تقویت می‌شود و به مرحله ظهور می‌رسد و در نتیجه حجت است.

مقتضای عمومات

نکته پایانی که در خصوص ملاک و ضابطه انفال، شایان ذکر است آن خواهد بود که در صورتی که ادله خاصه موجود را تمام ندانیم و نتوانیم به مناط واقعی در این رابطه برسیم، می‌توان از عمومات موجود بهره برد و حکم قضیه را استنباط کنیم. به این صورت که ادله عامی وجود دارد مبنی بر اینکه: «الارض کله لنا»؛ (همه هستی از آن امام (ع) است). بر این اساس تمامی اشیای موجود، در مالکیت حقیقی امام معصوم قرار دارد و ثروت‌های عمومی نیز داخل در این عموم است و هر موردی که دلیلی بر مالکیت شخصی فردی یا از جهت داخل بودن در مباحات عامه از این عموم خارج شود، از انفال خارج است و در هر موردی که چنین دلیلی وجود نداشت، باید قائل به دخول آن در انفال شد.

سید کاظم یزدی بر همین اساس می‌نویسد: «العمومات الداله علی أن الارض کلها لهم خرج ما خرج و بقی المشکوک» (یزدی، ۱۴۲۱: ۵۱). صاحب ریاض نیز برای اثبات تعلق زمین‌های موات به امام، ضمن استدلال به ادله انفال به روایت مذکور نیز استناد کرده و می‌نگارد: «منها زیاده علی ما یذکر فی بحث الانفال من کتاب الخمس، الصحیح ان الارض لله یورثها من یشاء من عباده انا و اهل بیتی الذین اورثنا الارض و نحن الممتقون و الارض کلها لنا» (طباطبایی، ۱۴۱۸: ۱۰۷). محقق قمی نیز در نقد رأی علامه حلی که گفته است: «و لم نقف للشیخین علی حجه فی ذلک» ضمن بیان چند دلیل می‌نویسد: «و مثل صحیح ابن خالد الکابلی الداله علیان الارض کلها لهم و فی معناها روایات آخر تکفی فی ثبوت الحکم»؛ سخن علامه مبنی بر اینکه ادعای شیخ مفید و شیخ طوسی بر انفال بودن معادن دلیل ندارد، با اشکال مواجه است و صحیح ابن خالد کابلی مبنی بر اینکه همه زمین از آن امامان است، به عموم خود دلالت بر این مدعا دارد (میرزای قمی، ۱۴۱۷: ۳۷۷). شیخ کلینی در کافی احادیثی را تحت عنوان «بابان الارض کلها للامام» گرد آورده که خود بیانگر آن است که مطلب مذکور، یک اصل در روایات امامیه به‌شمار می‌آید.

شیخ انصاری بر اساس همین روایات در زمینه ساحل دریا می‌نویسد: «برخی از فقها ساحل دریاها را در عداد انفال مطرح کرده‌اند و من دلیل خاصی برای آن نیافتم؛ بنابراین لازم است به عموماًت مراجعه کنیم که بر اساس آن اگر جزو موات باشد، از آن امام خواهد بود؛ ولی اگر عامر باشد، در اینکه از مباحات باشد که برای همگان تصرف در آن جایز است یا از جمله انفال باشد، که در آن صورت ملک امام خواهد بود، محل بحث و نظر است و وجه اینکه جزو انفال باشد، این است که در کثیری از روایات ما آمده که همه زمین از آن امام است و یا اینکه ارض "لارب لها" از انفال است» (انصاری، ۱۴۱۵: ۳۵۹).

نتیجه‌گیری

تعریف فقیهان از انفال تا دوره معاصر مبتنی بر بهره‌گیری از مثال‌ها و مصادیق آن بوده است که این طریقه با توسعه مصادیق ثروت‌های عمومی در اثر تغییرات گسترده اجتماعی و اقتصادی، کارگشای عصر حاضر نیست. لذا در بحث انفال، ضرورت بیان ضابطه و تعریف ناظر به ملاک کاملاً محسوس است و بهترین تحلیلی که در این رابطه در فقه امامیه طرح شده، دیدگاهی است که امام خمینی ارائه کرده‌اند. در این دیدگاه معیار اینکه چیزی از انفال به‌شمار آید، آن است که وصف "لارب لها" (چیزی که مالک بخصوص ندارد) بر آن صدق کند. این دیدگاه از روایات ائمه (ع) نیز استنباط‌شده است و شاید در تعیین مصادیق نوپدید انفال کارایی داشته باشد. اشکال‌هایی بر این استنباط وارد شده است که مهم‌ترین آنها، مبتنی بودن این دیدگاه بر استشعار از روایات مذکور بوده است، در حالی که اشعار تا به حد ظهور نرسد، حجیت نخواهد داشت. این اشکال نیز با توجه به قرآینی که اشعار را تقویت می‌کند و به حد استظهار می‌رساند، قابل دفع بود. پس نتیجه بحث این است که بازپژوهی مفهوم انفال، نمایانگر گذر امامیه از دوره ذکر مصداق برای آن، به دوره بیان ضابطه و معیارست که همانا وصف «ما لارب لها» می‌تواند بود.

منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق). *لسان العرب*، جلد ۱۱، چ سوم، قم: دار صادر.
۲. اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ ق). *مجمع الفوائد و البرهان*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳. انصاری (شیخ)، مرتضی (۱۴۱۵ ق). *کتاب الخمس*، قم: المؤتمر العالمي لميلاد الشيخ الأنصاري.
۴. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم (۱۴۰۵ ق). *الحدائق الناضرة*، جلد ۹، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. بهبهانی، محمد باقر (۱۴۱۵ ق). *الفوائد الحائریه*، قم: مجمع الفكر الاسلامی.
۶. تقریر بحث سیستانی (۱۴۱۴ ق). *للسید المنیر، الرافد فی علم الاصول*، قم: مکتب آیت الله السیستانی.
۷. جمعی از نویسندگان (۱۴۲۴ ق)، *الموسوعة الفقهية الكويتية*، جلد ۲، کویت: وزارت الاوقاف و شئون الاسلامیه.
۸. حائری طباطبایی، علی (۱۴۱۸ ق) *ریاض المسائل*، جلد ۱۴، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۹. حبیبی، محمد حسن؛ نجارزاده، مجید (۱۳۸۸). ملاک تمییز انفال و نسبت آن با سایر عناوین مالکیت عمومی، *نشریه حقوق*. پاییز و زمستان، شماره ۱۵: ۵۵ تا ۷۶.
۱۰. حلبی (ابن زهره)، حمزه بن حسین (۱۴۱۷ ق). *غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع*، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).
۱۱. حلبی، علی بن حسین (۱۴۱۴ ق). *اشارة السبق الی معرفة الحق*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. حلبی (محقق)، جعفر بن حسن (۱۴۰۳ ق). *معارج الاصول*، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۱۳. _____ (۱۴۰۷ ق). *المعتبر فی شرح المختصر*، جلد ۲، قم: مؤسسه سیدالشهداء (ع).

۱۴. _____ (۱۴۰۹ ق). شرایع الاسلام، جلد ۱، چ دوم، تهران: انتشارات استقلال.
۱۵. _____ (۱۴۱۸ ق). مختصر النافع فی فقه الامامیه، چ ششم، قم: مؤسسه المطبوعات الدینیة.
۱۶. حلی (جمال‌الدین)، ابن فهد حلی (۱۴۰۷ ق). المهذب البارع فی شرح مختصر النافع، جلد ۱ و ۴، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۷. حلی (علامه)، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۳۳۳ ق). منتهی المطلب، جلد ۱، بی‌جا: چاپخانه حاج احمد آقا و محمود آقا.
۱۸. _____ (۱۴۱۴ ق). تذکره الفقهاء، جلد ۱، قم: مؤسسه آل‌البيت (ع).
۱۹. _____ (۱۴۲۱ ق). تحرير الاحكام الشرعیة علی مذهب الامامیه، جلد ۳، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).
۲۰. _____ (۱۴۱۸ ق). مختلف الشیعه، جلد ۳ و ۷، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۱. خمینی، روح‌الله (۱۴۲۱ ق). کتاب البیع، جلد ۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمینی.
۲۲. _____ (بی‌تا). صحیفه نور، جلد ۲۰، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمینی.
۲۳. خویی، ابوالقاسم (۱۳۵۲). اجود التقريرات (تقریرات درس میرزا محمد حسین نایینی)، قم: مطبعه العرفان.
۲۴. _____ (۱۴۱۸ ق). موسوعة الامام الخوئی، جلد ۲۵، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.

۲۵. دیلمی (سلار)، حمزه بن عبدالعزیز (۱۴۰۴ ق). *المراسم العلویة والاحکام النبویة*. قم: منشورات الحرمین.
۲۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق). *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دارالعلم الدار الشامیة.
۲۷. طرابلسی، ابن براج (۱۴۰۶ ق). *المهذب*، جلد ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۸. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*، جلد ۴، چ سوم، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۲۹. طوسی، ابن حمزه (۱۴۰۸ ق). *الوسیلة*، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
۳۰. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن (۱۳۷۵ ق). *الاقتصاد*، تهران: کتابخانه جامع چهل ستون.
۳۱. _____ (۱۴۰۷ ق). *تهذیب الأحکام*، چ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۳۲. _____ (۱۴۰۰ ق). *النهاية فی مجرد الفقه والفتاوی*، چ دوم، بیروت: دارالکتب الاعربی.
۳۳. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی (۱۴۱۰ ق). *الروضه البهیة فی شرح اللمعه*، جلد ۲، قم: مکتبه الداوری.
۳۴. عاملی (شیخ حر)، محمد بن حسن (۱۴۱۴ ق). *وسائل الشیعة*، جلد ۲، چ دوم، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۳۵. عاملی، محمد بن علی موسوی (۱۴۱۱ ق). *مدارک الاحکام*، جلد ۵، بیروت: مؤسسه آل البيت (ع).
۳۶. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی (۱۴۱۲ ق). *البیان*، قم: نشر محقق.
۳۷. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ ق). *کتاب العین*، جلد ۸، چ دوم، قم: انتشارات هجرت.
۳۸. قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن (۱۴۱۷ ق). *غنائم الايام*، جلد ۴، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

۳۹. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ ق). *الکافی*، جلد ۱، چ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۴۰. مصطفوی، حسن (۱۴۰۲ ق). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، جلد ۱۲، تهران: مرکز الكتاب للترجمة و النشر.
۴۱. مظفر، محمد رضا (۱۳۷۸). *المنطق*، ترجمه علی شیروانی، جلد ۱، چ هشتم، قم: انتشارات دارالعلم.
۴۲. مفید، محمدبن محمدبن نعمان (۱۴۱۰ ق). *المقنعة*، چ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۳. منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹ ق). *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامية*، جلد ۴، چ دوم، قم: دارالفکر.
۴۴. نجفی، محمد حسین (۱۳۶۸). *جواهر الکلام*، جلد ۱۶ و ۲۳، چ نهم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۵. همدانی، آقا رضا بن محمد هادی (۱۴۱۶ ق). *مصباح الفقیه*، جلد ۱۴، قم: مؤسسه الجعفریة لاحیاء التراث.
۴۶. یزدی، محمد کاظم طباطبایی (۱۴۲۱ ق). *حاشیة المکاسب*، جلد ۱، چ دوم، قم: مؤسسه اسماعیلیان.