

پویایی فقه قرآنی

بخش دوم

موسی صدر - حسن علومی

در قسمت نخست این نوشتار از پویایی فقه سخن گفتیم، از عناصر و زمینه های مؤثر در فقه، به طور کلی و در فقه قرآنی به طور ویژه.

سخن این بود که حقیقت پویایی فقه، نه به معنی تغییر احکام همراه با تغییر موضوعات و نه به معنی تغییر احکام براساس برداشتها و ذوقهای فردی است، بلکه حقیقت پویایی فقه، تحوّل و پویایی ذهن فقیه است که همگام با حوادث زمان و پیدایش آگاهیهای جدید رخ می نماید.

از سوی دیگر این تحرک و تحوّل ذهنی فقیه زمانی کارساز و مؤثر است که میدان مطالعه و منابع استنباط احکام نیز انعطاف پذیری لازم را دارا باشد و اصول و قواعد و شرایطی در آنها لحاظ شده باشد که ضرورتها و واقعیتهای متحوّل را بپذیرد و بر موضوعات جدید انطباق یابد و به بیان دیگر، تحقق پذیر باشد.

در مقاله پیشین، شرایط لازم برای انعطاف پذیری منابع احکام را برشمردیم و از آن جمله به فراگیری مفهومی حکم، تحقق پذیری قیود و شرایط، حجت بودن عقل، حجت بودن فهم عرف در طول زمانها و ... اشاره کردیم.

از جمله مسائلی که در سیر پویایی فقه قرآنی می تواند مؤثر باشد و سهم مهمی را ایفا کند، دریافت و باورها نسبت به روایاتی است که در زمینه آیات فقهی قرآن صادر شده است.

آیا روایاتی که برای آیات الاحکام، شرایط، نمونه ها و قیدهایی را یاد کرده، در صدند تا معنایی ثابت و تغییرناپذیر و مصادیقی جزمی را برای آیات ارائه دهند. یا روایات ارائه طریق استنباط کرده و نمونه ها را در اختیار می گذارند. به تعبیر دیگر آیا روایات در مقام تش ریع احکام ثابت و جاودان هستند (که در این صورت تغییرناپذیر و غیرمتحوّل خواهند ماند) یا این که روایات در مقام تطبیق و هماهنگ ساختنند و راه این هماهنگ ساختن در هر زمان باز است و عرف هر عصری وظیفه دارد تا آیات فقهی قرآن را برواقعیتهای جاری زمان خود هماهنگ سازد و حکم حوادث و موضوعات را شناسایی کند.

این قلم در پی اثبات آن است که نقش روایات در برابر آیات فقهی، نقش تطبیق گری است و نه تشریع و تعریف روایات از برخی مفاهیم قرآنی، تعریف نسبی است و نه تعریف مطلق. اینها نکاتی است که به شرح و به طور مستدل در مقاله پیشین یاد شده است.

اگر در روایات مختلف، مصادیق متفاوتی برای یک آیه بیان شده است و اگر اجرای یک حکم از سوی یک معصوم به گونه ای و از سوی معصوم دیگر به گونه دیگر صورت گرفته و امضا شده است، همه و همه نشان دهنده نقش هماهنگی روایات و استمرار سیر هماهنگ سازی و استنباط است.

بنابراین اگر در برخی روایات، اجرای بعضی از احکام و وظایف بسته به اجازه امام دانسته شده است، از آن جا که این شرط در زمان غیبت امام، تحقق پذیر نیست، نمی توان چنین روایاتی را باعث

تقیید یا تخصیص دائمی آیات قرآن دانست، بلکه با تغییر زمان و غیبت امام، در اصل لزوم اجازه امام شرط نخواهد بود. این است معنای تطبیقی بودن روایات و تشریحی نبودن آنها که اساس این نوشته را شکل داده است.

اثبات مدعای فوق نیازمند تحقیق میدانی در منابع فقهی و بابهای مختلف است و بدین جهت به جای هر تفصیل و توضیح دیگر، به نمونه های عینی از برخی از بابهای فقهی خواهیم پرداخت.

نسبت آیات قرآن با روایات در گستره ابواب فقه

۱. جهاد

موضوع جهاد و جنگ در راه خدا، در فرهنگ قرآن از اهمیت زیادی برخوردار است و از همین روی، در آیات کریمه به گونه های مختلف از آن یاد شده است.

(ومالکم لاتقاتلون فی سبیل اللّٰه و المستضعفین من الرّجال والنّساء و الولدان الذین یقولون ربّنا اخرجنا من هذه القریة الظالم اهلها واجعل لنا من لدنک ولیّاً واجعل لنا من لدنک نصیراً) نساء / ۷۵
(وقاتلوهم حتّٰی لاتکون فتنۀ و یكون الدین کلّہ للّٰه) انفال / ۳۹

(انّ اللّٰه یحبّ الذین یقاتلون فی سبیلہ صفّاً کأنّهم بنیان مرصوص) صف / ۴

(انّ اللّٰه اشتری من المؤمنین انفسهم و اموالهم بأنّ لهم الجنّة یقاتلون فی سبیل اللّٰه فیقتلون و یقتلون وعداً علیہ حقّاً فی التّوراة والانجیل و القرآن و من اوفی بعهده من اللّٰه فاستبشروا ببیعکم الذی بایعتم به و ذلک هو الفوز العظیم) توبه / ۱۱۱

ودهها آیه دیگر از این دست که از ابعاد گوناگون به موضوع جهاد پرداخته و بر آن تأکید کرده اند.

در منابع روایی نیز همین توجه و تأکید وجود دارد، چنانکه پیامبر اکرم (ص) فرمود:

(الجنّة تحت ظلال السّیوف.) ۱

بهشت زیر سایه شمشیرهاست.

یا فرمود:

(الخیر کلّہ فی السّیف و تحت ظلّ السّیف ولا یقیم النّاس الاّ السّیف و السّیوف مقالید الجنّة والنّار.) ۲
همه خیر در شمشیر و زیر سایه شمشیر است و مردم را راست و درست نمی کند مگر شمشیر. شمشیرها کلیدهای بهشت و جهنّم هستند.

در قرآن فلسفه و هدف جهاد و جنگ در راه خدا چنین بیان شده است:

(... حتّٰی لاتکون فتنۀ و یكون الدین کلّہ للّٰه)

هدف بالا مخصوص یک عصر و یک محیط نیست، بلکه نیاز به مبارزه با فتنه و فتنه انگیزان و تلاش برای حاکمیت بخشیدن به دین الهی، امری پیوسته است که خداوند به عنوان یک مسؤولیت بر عهده مؤمنان نهاده است، تا در نهایت زمین به وارثان صالح سپرده شود: (انّ الارض یرثها عبا دی الصالحون) و به جای مظاهر کفر و شرک اعلام دین خدا بر افراشته و برپا گردد.

به طور طبیعی این پیوستگی و استمرار مسؤولیت در برابر ایجاد زمینه برای حاکمیت دین خدا در زمین، هرگونه محدودیتی را نسبت به حکم جهاد و هر نوع تقییدی را که منجر به از بین رفتن تأثیر

آن گردد، نفی می کند. با این همه، روایاتی که در این زمینه رسیده، برای گروهی از فقها این تصور را به وجود آورده است که مشروع بودن جهاد و وجوب آن بستگی به اجازه امام معصوم دارد که در زمان غیبت چون اجازه امام میسر نیست، پس جهاد نیز وجوب ندارد. روایات مورد استناد از این قرار است:

۱. امیرالمؤمنین(ع) فرمود:

(مسلمان زیر پرچم کسی که امین در حکومت نیست و حکم خدا را در فیئ اجرا نمی کند، به جهاد نمی رود و اگر رفت و مرد، دشمن ما را در بازداشتن حق ما و ریختن خون ما کمک کرده است و مرگش مرگ جاهلی است.) ۳

۲. راوی به امام صادق(ع) گفت:

(در خواب دیدم که به شما می گویم که جنگ با غیرامام واجب الاطاعة حرام است، مثل حرام بودن مردار و خون و گوشت خوک و شما فرمودید: آری چنین است.)

امام صادق(ع) فرمود: چنین است چنین است.) ۴

۳. امام صادق(ع) در حدیث (شرائع الدین) فرمود:

(جهاد با امام عادل واجب است و کسی که در راه مالش کشته شود شهید است.) ۵

این روایات و روایات دیگری از این دست، چنانکه اشاره شد، در تصور و برداشت اکثر فقها اجازه امام معصوم در مشروع بودن جهاد را لازم می داند.

از این روی، برخی به صراحت تعبیر امام معصوم را به کار برده اند، مانند: صاحب ریاض ۶ و بعضی دیگر نیز اگر عناوین چون امام عادل یا سلطان عادل دارند، مقصودشان امام معصوم است.

شهید ثانی، در شرح لمعه می نویسد:

(همانا جهاد واجب است به شرط حضور امام عادل یا نایب خاص وی که برای جهاد فقط، یا اعم از جهاد و کارهای دیگر از طرف امام منصوب شده است و اما نایب عام او مثل فقیه، برای او جایز نیست که در زمان غیبت، جهاد به معنی اول، یعنی جهاد ابتدایی برای دعوت به اسلام را به عهده گیرد.) ۷
از این عبارت پیداست که مقصود شهید از امام عادل، امام معصوم است، زیرا کسی که نایب عامش فقیه باشد، غیر از او کسی دیگری نیست.

وهمین گونه صاحب جواهر ۸ و امام خمینی ۹ و فقهای دیگر.

بلی! برخی از فقهای متأخر به این باور رسیده اند که عناوین یادشده دایره گسترده ای دارند و اختصاص به امام معصوم ندارند و در نتیجه، مشروع بودن یا واجب بودن جهاد، مشروط به اجازه امام معصوم نیست، بلکه وجود رهبر عادل کافی است.

برخی بر این باورند:

(در روایات و کلمات اصحاب، لفظ امام معصوم دیده نمی شود، بلکه آنچه هست لفظ(امام عادل) است در برابر امام جائز و لفظ امام در لغت و کلمات ائمه(ع) تنها در برگیرنده ائمه دوازده گانه نیست، بلکه نظر به رهبر و پیشوایی دارد که در نماز جمعه و جماعت پیشاپیش دیگران قرار می گیرد و امامت را برعهده دارد و یا در حج و اداره کشور وظیفه رهبری را عهده دار است...)

عدالت [که شرط امامت دانسته شده است] اعم از عصمت است [ولازم نیست که امام عادل، معصوم هم باشد]. ... بلی در عصر حضور و ظهور امام معصوم، مصداق امام عادل، همان امام معصوم و یا منصوب شدگان از ناحیه وی هستند. به هر حال، شرط در جهاد ابتدایی (بنابر آنچه در اخبار و کلمات آم ده است) عنوان امام عادل، در برابر امام جائر است و نه امام معصوم در قبال امام غیر معصوم. ۱۰ اکنون باید دید که به راستی مفاد روایات چیست، آیا در واقع ظهور روایات، در امام معصوم است یا مطلق امام عادل؟

در نظر گرفتن چند نکته، می تواند پاسخی را برای پرسش بالا فراهم آورد.

۱. عناوین روایی و الفاظ یاد شده در روایات به گونه ای است که صریح در امام معصوم نیستند، بلکه به یقین لفظ امام در برخی احادیث بر اساس قراین و دلایل قطعی، شامل امام معصوم و غیر معصوم می شود، مانند لفظ امام در احادیث مربوط به نماز جماعت

۲. اگر فقها در مبحث جهاد ابتدایی، اجازه معصوم را شرط دانسته اند، دلیلی در دست نیست که آنان این قید را از لفظ (امام عادل) به دست آورده باشند و امام عادل را ویژه در امام معصوم (در همه زمانها و مکانها) دانسته باشند، بلکه قراین خاص تاریخی و اجتماعی می توانسته است مؤثر باشد، چه این که در زمان صدور احادیث، که زمان حضور امام معصوم بوده است، امامت واقعی و حاکمیت الهی از آن ایشان بوده و دیگران در اصل بی اجازه ایشان حق امامت و پیشوایی و فرماندهی و بسیج نیروها را برای جهاد نداشته اند.

وجود امامان غیر الهی و حاکمان و فرمانروایان غاصب و دخالت بی جا و قدرت طلبانه آنان در امر جهاد و نیز پیدایش حرکتهای و نهضتهای غیر اصولی به بهانه ها و انگیزه های به ظاهر اسلامی، همواره سبب می شده است تا امامان شیعه، بر لزوم پیروی از امام معصوم تکیه کنند و مصادیق امام عادل را در امر جهاد، طوری بیان کنند که منحصر به امام معصوم شود.

بنابراین شرایط خاص زمانی، تأثیر در تعیین مصداق داشته است و دست کم این احتمال، احتمالی قوی و غیر قابل چشم پوشی است و چه بسا کسانی این شرایط خاص را مورد توجه قرار نداده و حکم را مطلق شناخته باشند.

۳. اگر اجازه امام معصوم را شرط جهاد ابتدایی بدانیم، لازمه آن تعطیلی این حکم و برنامه دینی در عصر غیبت و در روزگاری بس طولانی است در حالی که احکام شریعت تعطیل بردار نیست، بویژه احکام جهاد، با فلسفه ای که برای آن یاد شده است.

(جهاد برای رفع فتنه و برای حاکمیت دین الهی بر پهنه زمین است، چنانکه آیات قرآن بدان تصریح دارند، پس چگونه ممکن است رفع فتنه و حاکمیت دین الهی در زمان غیبت مورد خواست خداوند نباشد هر چند هزاران سال طول بکشد.) ۱۱

مجموع این حقایق نشان می دهد که اجازه امام معصوم در زمان غیبت وی، شرط جهاد نیست، بلکه وجود رهبر و فرمانده صالح و عادل و کارشناس کافی است.

موضوع دیگر از موضوعات قرآنی که می تواند در پرتو مباحث مطرح شده در این نوشتار، مورد بازنگری و درنگ دوباره قرار گیرد، سفر است.

این موضوع، هم به این عنوان وهم باعنوان (ضرب فی الأرض) که کنایه از سفر است در قرآن مطرح شده و در دو مورد، متعلق حکم شرعی قرار گرفته است: یکی نماز که با تحقق عنوان سفر، قصر می شود و دیگر روزه که صدق عنوان بالا سبب افطار آن می گردد.

۱. و اذا ضربتم فی الأرض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلّاء. نساء/ ۱۰۱

۲. شهر رمضان الّذی انزل فیہ القرآن هدی للنّاس و بیّنات من الهدی والفرقان فمن شهد منکم الشهر فلیصمه و من کان مریضاً او علی سفر فعده من آیام اخر یرید اللّهُ بکم الیسر و لا یرید بکم العسر...

بقره / ۱۸۵

چنانکه مشاهده می کنید، لفظ (سفر) یا (ضرب فی الأرض) اطلاق دارد و قید و حدّ خاصی در متن آیه برای آن بیان نشده است.

این اطلاق به یکی از دودلیل می تواند باشد:

۱. بدین خاطر که در اصل خطابها و عناوین شرعی، نظر به فهم عرف دارند و این عرف است که در هر زمان و مکان باید مفهوم و مصداق سفر و حدود و شرایط آن را تشخیص دهد و تعیین کند.

۲. بدان خاطر که تعیین حدود و شرایط بر عهده سنت و روایات معصومان نهاده شده و بیان آنها تفسیر قطعی و تعیین همیشگی مفهوم و مصداق آیات است.

در صورتی که دلیل نخست را شایسته بدانیم، سخن به نکته پایانی رسیده و در حقیقت با پذیرش نظر عرف، جریان و سیلان احکام را به تناسب فهم عرف پذیرفته ایم، ولی اگر دلیل دوم را درست ندانیم، ممکن است گمان رود که به ناگزیر باید ثبات و ایستایی فقه قرآنی را پذیرفته باشیم! اما پیش از این داوری باید مضامین روایات وارد شده در این زمینه را به بررسی بنشینیم.

(سماعه گفت: از امام(ع) پرسیدم که مسافر در چه مسافتی نماز را شکسته می خواند؟

فرمود: در مسافت یک روز راه که هشت فرسخ است.) ۱۲

(ابی بصیر گفت: به امام صادق عرض کردم: در چه مسافتی انسان نماز را قصر می خواند؟ فرمود: در

مسافت یک روزه یا (بریدین) مسیر رفت و برگشت یک نامه رسان.) ۱۳

افزون بر این دو روایت، در روایات دیگر عنوانهایی چون هشت فرسخ یا بیست و چهارمیل نیز آمده

است. ۱۴

چنانکه از ظاهر این روایت و روایات دیگر پیداست، مسافتی که با آن عنوان سفر تحقق پیدا می کند، به گونه های مختلف تحدید و تعیین شده است.

گاه با عنوان (یک روز راه) و گاهی با (هشت فرسخ) و در مورد سوم با (بیست و چهارمیل) و در بیان چهارم (مسیر دوبار راهپیمایی نامه رسان) این بیانها به ظاهر ناسازگار می نماید، اما فقها به شکلی میان آنها جمع کرده و نوعی هماهنگی در مفاد آنها شناخته اند.

بریدین، مساوی است با بیست و چهارمیل؛ زیرا در روایت کاهلی این گونه تفسیر شده است و از سوی دیگر، به قرینه روایت زراره از امام باقر(ع) که فرمود: (التقصیر فی برید و البرید أربع فراسخ.) ۱۵ می

فهمیم که بیست و چهار میل مساوی با هشت فرسخ است. بنابراین میان عنوانهای سه گانه هشت فرسخ و بریدین و بیست و چهارمیل ناسازگاری وجود ندارد. صاحب جواهر در این زمینه می فرماید:

(مسافت دو راهپیمایی نامه رسان (بریدین) بیست و چهار میل است بی آن که در این نکته اختلاف نظر باشد... به این ترتیب روایات بریدین با آنچه که مسافت موجب قصر را به بیست و چهارمیل تعیین کرده است توافق می یابد) ۱۶

اما عنوانهای تحدید کننده در سه عنوان بالا خلاصه نمی شود، بلکه عنوان دیگری نیز در روایات مطرح شده است که عبارت است از مسیر یوم (مسافت یک روز) یا بیاض یوم (روشنی یک روز). این عنوانها تا حدودی با دیگر عنوانها فرق دارند، زیرا با کوتاهی و بلندی روزها و همچنین با اختلاف وسائل نقلیه، تفاوت پیدا می کند. چه این که در روایات تصریح شده است که مقصود از (مسیر یک روز)، حرکتی است که به طور متوسط یک انسان در یک روز می پیماید. در روایت عبدالله ابن یحیی کاهلی این جمله وجود دارد.

بیشتر فقها عنوان (مسیر یوم) یا (بیاض یوم) را نیز با عنوانهای دیگری تفسیر کرده اند و آن را هماهنگ با عنوانهای: هشت فرسخ و (دو مسافت نامه رسان) که مساوی با بیست و چهارمیل است، دانسته اند و بدین جهت در فتاوی آنان این عبارت به چشم می خورد:

(در این که با فراهم آمدن شرایط زیر نماز مسافر شکسته خواهد شد، اشکالی نیست... نخست: مسافت که برابر با هشت فرسخ راه است.) ۱۷

دلیل اینان روایاتی است که در آنها (مسیر یک روز) یا (هشت فرسخ) یا (دو مسیر نامه رسان) تفسیر شده است، مانند روایت ابی بصیر و نیز روایت سماعه که پیش از این گذشت. به این ترتیب، روایات از حالت ناسازگاری ابتدایی بیرون آمده و نسبت به تحدید عنوان سفر مفاد یکسانی پیدا می کنند.

با این حال، امروزه این پرسش مطرح شده است که آیا هشت فرسخ یک معیار ثابت و غیرقابل تغییر برای تعیین مسیر یوم است که در این صورت با تحقق آن حکم شرعی قصر و افطار مترتب می شود، اگر چه پیمودن آن، یک روز یا از طلوع تا غروب به طول نینجامد، یا آن که معیار هشت فرسخ یک معیار مطلق و تغییر ناپذیر نیست، بلکه تعیین این مسافت مشخص در حقیقت با در نظر گرفتن شرایط و امکانات سفر در زمان صدور روایات بوده است و با تغییر آن شرایط معیار بودن هشت فرسخ نیز از بین می رود؟

این پرسش در واقع به این مطلب برمی گردد که آیا (مسیر یوم) اصالت دارد و هشت فرسخ در زمان صدور روایات مقدار یک روز راه به حساب می آمده است یا به عکس، هشت فرسخ اصالت دارد و (مسیر یک روز) عنوان مشیر است؟

اگر (هشت فرسخ) را ملاک اصلی بدانیم، چنانکه بسیاری از فقها چنین دانسته اند، دگرگونیهای زمان و تغییر شرایط سفر، تأثیری در حکم فقهی نخواهد داشت، ولی اگر ملاک اصلی (مسیر یوم) باشد، در گذشته که امکانات سفر محدود بوده است با راهپیمایی هشت فرسخ محقق می شده است

و اکنون که صدها کیلومتر، بلکه هزاران کیلومتر را می توان در یک روز پیمود، باید ملاک را (یک روز راهپیمایی) در نظر گرفت و نه هشت فرسخ.

در این جا دلیل قانع کننده ای لازم است که یکی از دو دیدگاه را بردیگری ترجیح دهد. برخی فقها با تکیه به اجماع خواسته اند نظریه نخست را ترجیح دهند و ملاک اصلی در تحقق مسافت شرعی را هشت فرسخ بدانند، ۱۸ ولی استناد به چنین اجماعی مجال تأمل دارد، چه این که باید دید آیا اجماع کنندگان براساس مبنایی شناخته شده به نظر واحد رسیده اند، یا نوعی تقلید ناخودآگاه و مسلم شمردن آنچه نیازمند تحلیل و بررسی است، باعث چنین اجماعی شده است.

بلوغ شرعی

یکی دیگر از عناوین فقهی قرآنی، عنوان بلوغ است. موضوع بلوغ در فقه اسلامی یکی از شرایط تکلیف است و در تمام بابهای فقه از صلوات گرفته تا دیات مطرح است.

در آیات کریمه قرآن این موضوع با سه عنوان بیان شده است یکی بلوغ نکاح مانند آیه:

(وابتلوا الیتامی حتی اذا بلغوا النکاح...) نساء ۶/

و یتیمان را بیازمایید تا آن گاه که به سن ازدواج برسند.

و دیگر بلوغ حلم (جنسی) مثل آیه :

(واذا بلغ الاطفال منکم الحلم فلیستأذنوا...) نور ۵۹/

و هنگامی که کودکان شما به سن ازدواج برسند باید (برای ورود بر شما) اجازه گیرند.

و سوّم بلوغ اشدّ (بلوغ جسمی و فکری و قدرت تشخیص مصلحت و تصمیم گیری صحیح) مانند آیه:

(و لاتقربوا مال الیتیم الاّ بالّتی هی أحسن حتی یبلغ اشدّه...) انعام ۱۵۲/

و به مال یتیم نزدیک نشوید، مگر به گزیده ترین روش تا آن گاه که به بلوغ و رشد خود برسد.

مقصود از بلوغ نکاح رسیدن انسان به مرحله ای از رشد جسمی است که در نتیجه آن در فرد کَششهای جنسی پیدا شده و قدرت بر آمیزش پیدا می کند، چنانکه نویسنده تفسیر مجمع البیان، می نویسد:

(معناه حتی یبلغوا الحدّ الذی یقدرون معه علی المواقعه) ۱۹

عنوان دوّم نیز به همین مرحله از رشد انسان اشاره دارد، زیرا احتلام همزمان و ملازم با پیدایش کَشش جنسی است. ۲۰

عنوان سوّم، گرچه مفهوم ابتدایی آن استحکام بنیه جسمی و نیرومندی اعضای بدن و قوای فکری است، ولی در برخی روایات، نشان این رشد و بلوغ جسمی و فکری، همان بلوغ جنسی شمرده شده است:

امام صادق (ع) فرمود:

(پایان دوران یتیمی، آغاز دوره احتلام و بلوغ جنسی است و همین مرحله، مرحله اشدّ است.) ۲۱
بدین ترتیب با توجه به آیات کریمه قرآن می توان نتیجه گرفت که بلوغ شرعی مرحله ای از مراحل رشد طبیعی انسان است که در آن کَششهای جنسی پدید می آید.

به طور طبیعی این حالت همانند سایر حالات طبیعی و مراحل رشد فیزیکی انسان، یک واقعیت متغیر و نسبی است؛ یعنی مبدء پیدایش آن برای همه انسانها یکسان و همزمان نیست، بلکه تحت تأثیر عوامل طبیعی آب و هوایی و نوع تغذیه فرق می کند. این بدان معناست که عنوانهایی چون بلوغ نکاح یا بلوغ حلم، عنوانهای انعطاف پذیری هستند و می توانند سنین مختلفی را دربرگیرند. از همین روی، اگر فقط به عنوانهای قرآنی این موضوع نگریسته شود، باید گفت بلوغ حدّ مشخص و معینی از نظر سنی ندارد.

اما وقتی به روایات این باب مراجعه می کنیم می بینیم مبدء پیدایش بلوغ از نظر سنی تحدید و تعیین شده است، به عنوان نمونه:

۱. راوی می گوید از امام صادق پرسیدم:

(چه زمانی واجب است که حدود الهی از سوی پسر رعایت شود و او مورد مؤاخذه قرار گیرد؟)

امام فرمود: زمانی که از مرحله یتیمی خارج شود و به ادراک برسد.

پرسیدم: آیا برای این مرحله نشانه تعیین شده ای هست؟

امام فرمود: آری، احتلام یا رسیدن به پانزده سال نشانه و مرز بلوغ است. (۲۲)

۲. امام... (ع) فرمود:

(هنگامی که دختر به نه سالگی برسد، اموالش به او داده می شود و تصمیم او درباره اموالش نافذ

است و حدود الهی به نفع او یا علیه او جاری می شود. (۲۳)

وجود روایاتی از این گونه باعث شده است که فقها عنوانهای عام و قابل انعطاف قرآنی را به سنین

خاصی محدود کنند و این روایات را مفسّر و بیانگر آنها بدانند؛ از همین روی، فتوای مشهور بین فقها

این است که بلوغ پسران در پانزده سالگی و بلوغ دختران در نه سالگی تحقق می یابد. (۲۴)

البته روایات در تعیین سن نیز همسان نیستند، ولی به هر حال، فقها بلوغ را بر ملاک سن استوار

کرده اند.

این حد و مرزهای روایی نسبت به بلوغ گرچه در طول تاریخ فقه مورد پذیرش و توافق بوده است، اما

چندی است که مورد درنگ و تردید قرار گرفته بویژه در مورد بلوغ دختران، دیدگاههای جدیدی

ابراز شده است که با حد و مرزهای روایی ناسازگار بوده و در فقه بی سابقه است.

راز این تردید دو چیز است یکی دریافت وجدانی این واقعیت که سنین مشخص شده در روایات،

نشان دهنده آن حالت طبیعی که در آیات، تحت عنوان بلوغ نکاح یا بلوغ حلم مطرح شده، نیست،

زیرا به روشنی پیداست که نه سالگی دختران در بسیاری از مناطق آب و هوایی و نژادی، همراه با

کشش جنسی نیست، بلکه احساسات و حالات کودکی در این سن به مراتب بیشتر از حالت بلوغ

و هوشیاری مخصوص آن است.

نکته دیگر ناسازگاری این حد و مرزها با انگیزه های صورت گرفته در روایات است.

در بعضی از آنها آمده است که در نه سالگی دختر بالغ می شود چون در آن سن حیض می شود، یا

شایستگی ازدواج دارد. به این روایت توجه کنید:

امام صادق (ع) فرمود:

وقتی پسر به سیزده سالگی رسید، کار نیک و بد براو نوشته می شود و مورد بازخواست قرار می گیرد و زمانی که دختر به نه سالگی رسید، چنین خواهد بود؛ زیرا دختر در نه سالگی حیض می بیند. ۲۵)

این درحالی است که بسیاری از دختران امروزه در نه سالگی حیض نمی بینند. و این واقعیت نشان می دهد که بلوغ یک حالت طبیعی است که دارای نشانه هایی مشخص است و نمی توان آن را همیشه در سن خاصی شاهد بود.

از زاویه ای که این نوشتار به بررسی نسبت روایات و آیات پرداخته است، این مسأله به خوبی قابل حل است؛ زیرا حد و مرزهای روایی در مقایسه با عنوانهای عام و کلی قرآنی که در معرض تغییر و تحوّل قرار دارند، نسبی و زمانی است و امامان معصوم(ع) در تفسیر چنین عنوانهایی به واقعیتها و مصادیق زمان خود می نگریسته اند. در خصوص بلوغ نیز همین حقیقت وجود دارد. دختران در گذشته با آب و هوای جزیره العرب، در واقع در نه سالگی به حدّ طبیعی بلوغ با همان نشانه ها می رسیده اند و پسران هم در سنین حدود چهارده و پانزده سالگی بالغ می شده اند، از این روی، وقتی در قرآن آمده است که کودکان هرگاه به مرحله احتلام و نکاح رسیدند وظائف خاصی پیدا می کنند، امام (ع) این مفهوم را براساس واقعیت موجود در سنین خاصی معین می کند، شاهد براین ادعا انگیزه های موجود در روایات است. در این انگیزه ها امام می فرماید: دختر در سن نه سالگی حیض می بیند یا باردار می شود این علت آوردن در وقتی درست است که دست کم در زمان خود امام واقعیت داشته باشد. بنابراین، همه این مرزها براساس واقعیتهای آن زمان بوده است، اما اکنون که نوع تغذیه و شرایط آب و هوایی تغییر کرده است و دختران و پسران در سنین تعیین شده در روایات، بالغ نمی شوند و نشانه های بلوغ در آنان دیده نمی شود، نه سالگی موضوعیت ندارد.

این گونه نگریستن به روایات نزدیک تر به بیان آیات است تا مطلق پنداشتن آنها. اشکال:

ممکن است گفته شود که در برخی روایات سنین مشخص شده چنان مورد تأکید قرار گرفته است که حتی امام می فرماید:

(اگر دختر در نه سالگی حیض هم نشود احکام بالغ بر او بار می شود و یا پسر بالغ شمرده می شود حتی اگر محتلم هم نشود.)

به این روایتها توجه کنید:

۱. راوی می گوید به امام باقر(ع) عرض کردم:

(درچه مرحله ای احکام بر پسران جریان می یابد؟ [و مکلف به تکلیف می شوند] فرمود: در سیزده و چهارده سالگی.

گفتم: پسران در این سن محتلم نمی شوند.

امام فرمود: هرچند محتلم نشوند، باز هم احکام برایشان جاری می شوند. ۲۶)

۲. راوی می گوید به امام باقر(ع) گفتم:

(چه زمانی پدر می تواند دخترش را همسر دهد و ... ؟ آیا دختر در نه سالگی با این که هنوز حیض ندیده به مرحله ای رسیده است که تکالیف از او خواسته شود و مورد بازخواست قرار گیرد؟ امام فرمود: بلی، هرگاه با همسر خود در آمیخت و نه سال داشت، مرحله یتیمی وی پایان یافته و اموالش به خود او سپرده می شود، حدود به شکل کامل، به نفع یا ضرر او جاری می شود.) ۲۷ بنابراین با وجود این روایات نمی توان گفت سن خصوصیت ندارد.

پاسخ:

پاسخ این است که با توجه به واقعیت مسلم زمان امام که دختران و پسران در همان سنین مطرح شده در روایات بالغ می شده اند، امام در این گونه روایات در صدد بیان آن است که همان سنین معیار است و حالت‌های استثنایی که برخی دارند نمی تواند آن معیار را تغییر دهد یعنی امام (ع) در این روایات حکم افراد استثنایی را که با معیار سنی مشخص شده و برگرفته از واقعیت آن زمان تطبیق نداشته اند، بیان می کند، نه آن که بر مطلق بودن این معیار در همه زمانها تأکید ورزد.

خمس

از دیگر احکام قرآنی که می توان در این نوشتار از آن سخن به میان آورد، حکم خمس است. از این حکم در قرآن چنین یاد شده است:

(واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسها و للرسول و لذی القربى ...) انفال/ ۴۱

بدانید که هر چه غنیمت و منفعت و سود به دست آوردید، یک پنجم آن از آن خدا و از آن رسول و ذی القربى است.

این حکم قرآنی نیز از جهاتی در روایات دچار محدودیت و انحصار گردیده است، به طوری که در نگاه نخست، مانع هماهنگی با شرایط و مقتضیات مختلف است.

۱. مرزبندی در موضوع و موارد وجوب خمس

در برخی از روایات حکم وجوب خمس ویژه غنیمت‌های جنگی شده است.

۱. امام صادق فرمود:

(پرداخت خمس واجب نیست، مگر در غنائم [جنگی]) ۲۸

۲. هشام بن سالم می گوید:

(از امام صادق (ع) درباره غنیمت پرسیدم، امام فرمود: خمس آن را باید خارج ساخت و سهمی برای

خدا و سهمی برای رسول پرداخت و بقیه را میان رزمندگان آن جنگ تقسیم کرد...) ۲۹

در روایت اخیر، از تقسیم خمس بین جنگجویان استفاده می شود که مراد، غنیمت جنگی است و این تخصیص با فراگیری آیه همسو نیست، چرا که آیه غنیمت، شامل غنائم غیرجنگی نیز می شود.

عمل به این گونه روایات موانعی دارد، از آن جمله :

۱. اختصاص وجوب خمس به غنائم جنگی با علت و فلسفه تشریح خمس در تضاد است.

زیرا روشن است که رفع نیازمندیهای عمومی جامعه اسلامی و برآوردن نیاز اقتصادی جهت اداره کشور به سوی هدفهای بایسته، صرفاً با غنائم جنگی امکان پذیر نیست، بویژه در زمانی که به مدت طولانی، جنگی و غنیمتی در کار نباشد. وهمچنین پاسخ گویی به یتیمان و مسکینان و در راه ماندگان از ذریه پیامبر، نیاز به پشتوانه عظیم مالی دارد که با یک پنجم از غنائم جنگی قابل تأمین نیست.

۲. روایات محدود کننده، معارض دارند؛ زیرا فراگیربودن حکم وجوب خمس در روایات فراوانی وارد شده است، مانند صحیحہ علی بن مهزیار که در آن آمده است:
(اما غنائم و منافع، در هر سال باید خمس آن داده شود؛ زیرا آیه قرآن می فرماید واعلموا انما غنمتم... ومنظور از غنیمت هردستاورد و منفعتی است که انسان کسب می کند.) ۳۰
در روایتی دیگر امام صادق(ع) فرمود:

(منظور از غنیمت در آیه واعلموا... به خدا سوگند منافع روزانه ای است که کسب می شود.) ۳۱
از آن جا که ائمه (ع) افزون بر مقام امامت و تفسیرکننده قرآن، خود، اهل زبان و آگاه به مفاهیم لغت عرب بوده اند استدلال و استشهاد آنان به این آیه کریمه برای ثابت کردن فراگیری وجوب خمس، بهترین دلیل بر ویژه نبودن خمس در غنائم جنگی است.

۳. روایات یادشده مورد اعراض فقهای شیعه بوده است و هیچ یک به آن عمل نکرده اند. افزون بر آن، فراگیری آیات وحی به طور اجمال، از ضروریات فقه شیعه است و هیچ کس در آن اختلاف نکرده است ۳۲

دومین دسته از روایات که به گونه ای مانع از جریان این حکم الهی در بستر زمان است، آن بخش از روایاتی است که واجب بودن خمس را منحصر به زمان خاصی کرده و پس از آن، خمس را برای شیعه حلال دانسته است، مانند: صحیحہ فضلاء که می گوید:

امام علی(ع) فرمود:

(مردمان از ناحیه آنچه می خورند و نیز مسأله نکاح هلاک شدند، زیرا حق ما را به ما ادا نمی کنند.

ولی شیعیان ما از این ناحیه مجاز هستند.) ۳۳

و نیز مانند این روایت که امام صادق(ع) فرمود:

(به خدا سوگند غنیمت و سودی که باید خمس آن را پرداخت، روز به روز است، ولی پدرم [امام

باقر] شیعیان ما را از این ناحیه که خمس نپردازند اجازه داد تا گرفتار ناپاکی نسل نشوند.) ۳۴

صاحب جواهر روایات تحلیل را نزدیک به تواتر دانسته است، به گونه ای که فقیه را به طور جدّی

رهنمون می سازد تا به اباحه خمس بر شیعه قطع پیدا کند. ۳۵

براساس همین روایات برخی فقها مانند صاحب ذخیره و سلار فتوا داده اند که خمس واجب نیست

و برخی دیگر از محققان قائل به سقوط خمس نسبت به سهم امام(ع) شده اند، مانند صاحب حدائق

و صاحب مدارک و فیض کاشانی در مفاتیح الشرایع و برخی مانند صاحب معالم در المنتقی الجمان

ف توا به واجب نبودن خمس در سود کسبها داده اند.

ولی باید توجه داشت که عمل به روایات تحلیل خمس، مواعی دارد از آن جمله:

۱. وجود روایات معارض مثل صحیحہ علی بن مهزیار که در آن آمده است: امام باقر فرمود: (خمس غنائم و منافع در هر سال برایشان واجب است... بنابراین اگر چیزی از خمس نزد کسی هست آن را به وکیل من برساند.) ۳۶

۲. مردی از تجار فارس از علی بن موسی... خواست تا وی را از پرداخت خمس معاف دارد. امام برای او نوشت:

(... خمس ما را یاری می دهد تا امور دین را سامان دهیم... آن را دریغ ندارید و خود را از دعای ما محروم مسازید.) ۳۷

اگر ناسازگاری این دودسته روایات را بپذیریم، بی گمان، روایات واجب بودن خمس به دلیل موافقت با ظاهر قرآن، ترجیح می یابد و یا به دلیل ناسازگاری، هردو از جایگاه حجت بودن سقوط کرده و وظیفه مکلف، رجوع به کتاب الله خواهد بود که دلالت بر واجب بودن خمس دارد.

افزون بر آنچه گفته شد، به هر حال روایات روانبودن پس از روا بودن وارد شده و این نشان می دهد که روایات حلال بودن فقط برای دوره ای خاص بوده است و پس از سپری شدن آن دوره از زمان امام کاظم (ع) به بعد، ائمه وجوب پرداخت خمس را دوباره اعلام کرده و زمان حلال بودن را ت مام شده دانسته اند. بر این اساس، در اصل میان این دودسته از روایات ناسازگاری نخواهد بود؛ زیرا روایات حلال بودن خمس مربوط به واقعیت‌های زمان صدور روایت است و ناظر به همه زمانها نیست. ۳۸

برخی ابراز داشته اند:

(در اصل، خمس، مانند انفال است و ملک شخص امام معصوم نیست، بلکه خمس و انفال مربوط به منصب امامت و رهبری مسلمانهاست و برای اداره شؤون مختلف جامعه اسلامی است و تحلیل همیشگی خمس و انفال مایه فروپاشی اساس رهبری و حکومت حق می شود، بنابراین به ناگزیر باید روایت تحلی ل را بر موارد خاص و زمان و شرایط ویژه حمل کرد.) ۳۹

گواه درستی سخن بالا این است که ائمه (ع) در یک زمان حلال می کرده اند و در زمانی دیگر خیر. بنابراین روایات تحلیل خمس و اختصاص آن به زمان معین شمول و فراگیری آیات خمس را در طول زمان با مشکل و ناگستردگی رو به رو نمی کند.

تقویت بنیه نظامی

از جمله احکام سیاسی عبادی قرآن که از جایگاه ارزشی والایی برخوردار است، جهاد است، به گونه ای که خداوند متعال آن را برترین عمل و وسیله دفاع از دین و حافظ حدود الهی قرار داده است و در پرتو جهاد، صلاح دنیا و آخرت و تأمین عظمت آیندگان و رسیدن به همه ارزشها و زدودن همه ضد ارزشها نهفته است. ۴۰

این تکلیف الهی در دهها آیه از آیات قرآنی مورد عنایت قرار گرفته و نبرد تا رفع فتنه در جهان و نابودی سردمداران کفر و فتح قلّه های اقتدار و حاکمیت، تجویز شده است ۴۱

روشن است که اسلام با چنین هدفهایی نیازمند بنیه نظامی و پولادین و مدرن ترین تجهیزات و پیشرفته ترین سلاحهای هر عصر است؛ زیرا تحقق آن تئوری در عصر حاضر، بدون چنین توانی غیرممکن به نظر می رسد. بر همین اساس قرآن کریم فرمان آمادگی رزمی و تقویت بنیه نظامی را به بهترین شکل ممکن صادر کرده است:

(وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ). انفال / ۶۰

طبرسی، در این باره می نویسد:

(این فرمان الهی است که پیش از رویارویی با دشمن، تدارک سلاح بینند و معنایش این است که تا حدّ ممکن امکانات جنگی، چه نیروی انسانی و چه ابزار نبرد فراهم آورید و خود را قوی سازید) ۴۲

ولی به نظر می رسد دامنه گسترده این فرمان در برخی روایات جمع شده است، مانند :

۱. قال رسول الله(ص) فی قول الله عزوجل: (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ) قال: الرّمی.

منظور از فراهم آوردن نیرو، تیراندازی است. ۴۳

۲. عن أبي عبد الله(ع) فی قول الله: (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ) قال: سيف و ترس)

منظور از قوّت و قدرت در آیه شریفه، شمشیر و سپر است. ۴۴

بر این اساس آمادگی رزمی محدود به اموری خاص، مانند تیراندازی و بهره گیری از شمشیر و نیزه شده است بر همین اساس فقها نیز در راستای تقویت بنیه نظامی فتوا به لزوم تیراندازی و اسب سواری و شنا و مسابقه تیراندازی و سوارکاری داده اند.

آیا این روایات می توانند جلوی گستره آن حکم را بگیرند و آن را محدود به مواردی خاص کنند. شکی نیست که تیراندازی و بهره گیری از اسب و شمشیر و نیزه ابزاری لازم برای تقویت بنیه نظامی است، ولی کافی نیست، بلکه روایات بیانگر مصداقها و واقعیتهای زمان صدورند. به عبارت دیگر، ائمه(ع) در این گونه روایات حکم قرآنی را با واقعیتهای زمان خویش تطبیق کرده اند. و برای آن مصداقهای زمانی خویش را مشخص کرده اند. خصوص مسابقه تیراندازی و سوارکاری موضوعیت ندارد، بلکه هر چه در راستای آمادگی رزمی جامعه اسلامی قرار گیرد مشمول آیه کریمه خواهد بود، چرا که:

۱. محدودیت بنیه نظامی مسلمانان در تیراندازی و مهارت در سوارکاری و بهره وری از نیزه با هدفهای عالی و فلسفه وجودی جهاد که زدودن فتنه در جهان و حذف سردمداران کفر جهانی از صحنه وجود است، سازگار نبوده و رسیدن به آن را غیرممکن می سازد.

۲. با الغای خصوصیت و تنقیح مناط، می توان حکم قرآنی را از لزوم تیراندازی و سوارکاری به مدرن ترین ساز و برگها، سریان داد، چنانکه شهید دایره حکم را از سوارکاری به مسابقه شتردوانی و از مسابقه شتردوانی به پیل دوانی فراگیر ساخته است.

بعضی از محققان حکم لزوم آمادگی رزمی را از خصوص خیل و خف و رمی بیرون دانسته و شامل ساز و برگ مدرن نظامی شمرده و گفته اند:

(آنچه در روایات و فتوای امامیه در زمینه مسابقه دیده می شود، هرچند خصوص اسب و تیراندازی را شامل شده است، ولی احتمال دارد که این موارد ویژگی نداشته باشند و بتوان با به دست آوردن معیار و ملاک حکم، آن را گسترش داد.) ۴۵

بنابراین روایات وارد شده در تفسیر و تبیین مصادیق این حکم قرآنی، تنها بیانگر واقعیت‌های زمان صدور روایت است و نه محدود کننده آن به چند مورد و به ابزاری که در طول زمان کارآیی خود را در نبرد از دست داده و می دهند.

این گونه است که آیات وحی بر بلندای تاریخ هنرسل ایستاده و چون آفتاب، بر واقعیتها و نیازها و مقتضیات آنان پرتو افکنده و می افکند و جان و روح و زندگی هرملت را به طور جداگانه، گرمی و حیات و پویایی می بخشد.

زکات

زکات از نخستین روزهای نزول وحی، همگام با نماز، مورد سفارش شریعت بوده است. اصل موضوع چنان بدیهی است که نیاز به استشهاد ندارد، ولی آنچه مجال تحقیق دارد این است که آیا حکم زکات محدود به زمان نزول وحی و صدر اسلام بوده است، یا همواره همگام با قرآن، زنده و سازنده است. البته کسی معتقد به تعطیل و نسخ حکم و جوب زکات پس از صدر اسلام نشده است، ولی گاه نگرشهای محدود و منحصر شده بر الفاظ، باعث کم فروغی و بلکه خاموشی این حکم نورانی اسلام شده است و علت آن انحصار یافتن وجوب زکات به مواردی خاص آن هم با شرایط و قیدهایی که کم تر کسی مشمول پرداخت زکات می شود با این که آیات قرآن درباره زکات از گسترش و اطلاق برخوردارند و حتی یک آیه آن را محدود و منحصر نمی توان یافت.

۱. (انما الصدقات للفقراء والمساکین و...) توبه ۶۰

همانا صدقات [زکات] برای فقیران و زمینگیران و... است.

۲. (خذ من اموالهم صدقه تطهرهم و تزکیهم بها...) توبه ۱۰۳

از اموال مؤمنان صدقه دریافت کن تا ایشان را پاک سازی و رشد دهی.

گرچه کلمه (من) برای تبعیض است، ولی تبعیض بدان معناست که همه اموال یک فرد به عنوان زکات دریافت نمی شود و این نظر به نوع جنس ندارد، بلکه نظر به مقدار دریافت زکات دارد.

چنانکه برخی مفسران گفته اند:

(جمع آمدن واژه (اموال) نشان می دهد که تنها یک جنس متعلق زکات نیست، بلکه اجناس فراوانی متعلق زکاتند بلی (من) می رساند که تنها بخشی از هر جنس به عنوان زکات دریافت می شود و نه همه آن.) ۴۶

علامه طباطبائی می نویسد:

(اگر خداوند فرمود از مال ایشان، صدقه دریافت کن، بلکه فرمود از اموال ایشان صدقه دریافت کن به خاطر این است که بفهماند، زکات از اصناف مختلف مال دریافت می شود نه از یک صنف مال.

۳. (واوصانی بالصلوة والزکوة مادمت حیّاً.) مریم / ۳۱

و مرا به نماز و زکات توصیه کرده است، تا زمانی که زنده ام .

۴. (وقرن فی بیوتکن ولاتبرجن تبرج الجاهلیة الاولى واقمن الصلوة و آتین الزکاة) احزاب / ۳۳

ودر خانه های خود بمانید وهمچون دوران جاهلیت نخستین در میان مردم ظاهر نشوید و نماز را بر پا دارید و زکات بپردازید...

پیام این آیات ودهها آیه دیگر، فراگیر است. آیا این فراگیری به وسیله روایات محدود شده است؟ روایات زکات چند دسته اند.

دسته اول: روایاتی که مانند آیات قرآن زکات را به طور مطلق و کلی واجب کرده است، مانند صحیحہ محمد بن مسلم و موثقه زرارة و موثقه ابی بصیر و روایات علی بن مهزیار و ابی مریم و زرارة ۴۸

دسته دوم روایاتی که زکات را تنها در نه چیز واجب می داند ۱. گندم ۲. جو ۳. خرما ۴. کشمش ۵. شتر ۶. گاو ۷. گوسفند ۸. طلا ۹. نقره، مانند این روایت:

از امام باقر و امام صادق(ع) نقل شده که فرمودند:

(خداوند زکات را در نه چیز واجب کرد و پیامبر سنت قرار داد که طلا و نقره و شتر و گاو و گوسفند و گندم و جو خرما و کشمش هستند و اجناس دیگر را مورد بخشودگی قرار داد.) ۴۹
این مطلب در سیزده روایت دیگر مورد تأکید قرار گرفته است. ۵۰

لازم به یادآوری است که این دسته از روایات گرچه تعیین مصداق زکات کرده است، ولی حصر مصداق نمی تواند کرد، زیرا:

۱. با روایات دسته اول که موافق با ظاهر قرآن است، ناسازگاری دارند.

۲. این روایات بیانگر واقعیتهای زمان صدورند، چون یکی از شؤون پیامبر(ص) و ائمه(ع) اجرای احکام است و طبیعت اجرای قانون تعیین مصداق با شرائط خاص زمانی را می طلبد.
درسخن یکی از بزرگان آمده است:

(تعیین موارد نه گانه در زمان پیغمبر اکرم(ص) فقط به عنوان صلاحدید و اعمال رویه حکومت وقت بوده است و با شرائط اقلیمی و زمانی سنجیده شده است نه این که حکم ابدی خدا باشد.) ۵۱

۳. ممکن است محدود بودن زکات از سوی پیامبر به مواردی خاص، مقدمه ای باشد برای اجرای کامل حکم.

توضیح این که یکی از عالی ترین اصول انسانی و حقوقی اسلام زمینه سازی و آماده سازی انسان و مکلف است برای پذیرش مسؤولیتهای، چنانکه مانند این حکم تدریجی را در مورد شرب خمر، در خود آیات وحی می توان شاهد بود.

بنابراین، دور نیست که ویژه بودن وجوب زکات در موارد نه گانه نیز، از چنین فلسفه ای برخوردار باشد ، چنانکه یونس بن عبدالرحمن، نماینده حضرت رضا(ع) گفته است:

زکات در نه چیز است و در دیگر چیزها بخشوده است. این دستور در آغاز پیامبری بود که نماز نیز ده رکعت بود و سپس پیامبر هفت رکعت بر آن افزود. همچنین زکات را پیامبر در آغاز پیامبری خود در نه چیز مقرر فرمود و سپس آن را در همه حیوانات واجب گردانید. ۵۲

(چه بسا کلمه (عفی) سخن و تفسیر خود این ظبیان باشد، یعنی، قرارداد حکم زکات از سوی خداوند فراگیر بوده است، ولی زمینه اجتماعی برای اجرای آن فراهم نبوده است، از این روی، پیامبر اجرای آن حکم را در فراگیری، به زمان بعد واگذار کرده است، چنانکه از برخی روایات استفاده می شود که حتی در زمان خود پیامبر(ص) زکات بر بیشتر از نه چیز قرار داده شده است. ۵۳

۴. ممکن است محدود بودن حکم وجوب زکات در مواردی خاص، حکمی ولایی و حکومتی بوده باشد، یعنی از آن جا که ثروتها و منافع اموال براساس شرایط زمانی و مکانی متغیر است، اسلام تعیین موارد وجوب زکات را از اختیارات ولی امر مسلمانان قرارداده است، بنابراین محدود بودن زکات از سوی پیامبر(ص) و ائمه(ع) حکمی ولایی متناسب با شرایط خاص آن زمان در آن سامان بوده است، چنانکه برخی از فقها همین نظر را ابراز داشته اند. ۵۴

۵. ویژه بودن زکات در موارد نه گانه، نوعی مبارزه سیاسی بوده است برای قطع سلطه ظالمان. توضیح این که: زکات، برای اداره شؤون جامعه اسلامی در اختیار حاکم قرار می گیرد و چون در طول تاریخ، حاکمان، نالایق و غاصب بوده اند و در صدد گسترش آن به همه حیوانات به استناد سخن پیامبر بوده اند، اعلام محدود بودن موارد زکات در حقیقت، محروم ساختن حکومت جائز از این منبع اقتصادی بوده است، چه این که در حلال کردن خمس نیز، مانند این نکته مورد توجه بوده است. ۵۵

(وجه بسا در برخی از زمانها زکات از سوی حاکمان جائز دریافت می شده و مایه تقویت بنیاد ظلم بوده است و ائمه برای تضعیف حاکمیت جور و تنگ کردن دایره منابع مالی آنان موارد زکات را محدود اعلام می داشته اند تا بدین وسیله مردم از پرداخت زکات به حاکمان ناصالح ایمن بم انند. ۵۶)

۶. محدود بودن وجوب زکات در موارد نه گانه با فلسفه تشریح قانون زکات همسوییست. حکم زکات مانند بسیاری از احکام قرآنی گرچه تعبدی است، ولی دارای انگیزه و فلسفه ای قابل فهم برای مکلفان است، از جمله انگیزه های واجب بودن زکات، ایجاد عدالت اجتماعی و رفع نیاز نیازمندان است. ۵۷ و از آن جایی که هر حکم منصوص العله ای بر اساس تحقق و عدم تحقق آن علت دایره حکم گسترده و محدود می گردد، حکم وجوب زکات قابل گسترش است تا علت یادشده، که رفع نیازمندیهای نیازمندان است، حاصل گردد. ۵۸

(حکمت زکات چنین می نماید که پاسخ گوی همه نیازمندی فقراست و این تناسب ندارد که در نه چیز منحصر شود، بویژه در طلا و نقره مسکوک! زیرا در روزگار کنونی بیشتر طلا و نقره ها غیر مسکوک هستند و در پاره ای موارد طلا و نقره مسکوک را به عنوان اشیاء عتیقه نگاهداری می کنند. ۵۹)

از مجموع این موارد چنین نتیجه می‌گیریم که هرچند در روایات، زکات، محدود به مواردی متناسب زمان صدور آن روایات شده است، ولی منحصر به آن موارد نخواهد بود. وقانون زکات، همچون دیگر قانونهای الهی، جاری در بستر زمان بوده و پاسخ‌گوی نیازمندیهای جامعه انسانی در هر عصر و هر محیط است و این چنین روایاتی به طور معمول بیانگر واقعیت‌های زمان صدور بوده‌اند.

بیاد این نکته ضروری است که در طول تاریخ فقاقت، فقیهان ژرف‌اندیشی جلوه کرده‌اند که به این واقعیت پی برده و بدان تصریح داشته‌اند، چونان:

یونس بن عبدالرحمان ۶۰، ابن جنید ۶۱، ابن بابویه ۶۲، شیخ صدوق ۶۳، شیخ محمدحسین آل کاشف الغطاء ۶۴ و شهید صدر ۶۵.

از فقهای واپسین نیز بر این نکته تأکید دارند که بسیاری از روایات مصداقی و شرطی، ناظر به مصدایق زمان صدور و شرایط و مقتضیات همان عصر است و مانع از عموم یا اطلاق آیات و فراگیری آنها نسبت به زمانهای بعد و موضوعهای نوین نخواهد بود.

نماز جمعه

اقامه نماز، بویژه نماز جمعه در منابع اسلامی به شدت مورد تعظیم قرار گرفته است، تا آن جا که: شرکت در نماز جمعه موجب جمال و بهره‌مند شدن از رحمت گسترده الهی شمرده شده است و هرگامی در جهت اقامه نماز آتش دوزخ را بر انسان حرام می‌گرداند. و شرکت در آن وظیفه‌ای است الهی هرچند انسان ناگزیر شود برای حضور در نماز جمعه بر سینه (چونان مجاهدان در جبهه‌های نبرد) پیش رود و ترک آن روحیه نفاق را به دنبال خواهد داشت. ۶۶. از این حکم الهی در قرآن چنین یاد شده است:

(یاایهاالذین آمنوا اذا نودی للصلاة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله و ذروا البیع ذلکم خیر لکم ان کنتم تعلمون.) جمعه ۹/

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هنگامی که برای نماز روز جمعه اذان گفته می‌شود، به سوی ذکر خدا بشتابید و خرید و فروش را رها کنید این برای شما بهتر است اگر می‌دانستید. مفسران و فقهای اسلام از این آیه کریمه، وجوب نماز جمعه را استفاده کرده‌اند. طبرسی می‌نویسد:

(وفی هذه الآیة دلالة علی وجوب الجمعة.) ۶۷

این واجب الهی دارای شرایط و آدابی است که برخی از آنها در همان آیه کریمه و برخی دیگر در بیان وحی ناطق و مفسران واقعی وحی صامت آمده است و یکی از آن شرایط، حضور امام و یا منصوب از ناحیه امام است. ۶۸.

آنچه در این زمینه، مجال بررسی دارد این است که آیا شرط حضور امام باعث محدود شدن این واجب الهی به زمان حضور معصومان می‌شود یا خیر؟

بیشتر فقها وجوب نماز جمعه را مشروط به حضور امام معصوم (ع) دانسته اند و در زمان غیبت، از آن جا که شرط وجود ندارد، نماز جمعه را واجب ندانسته اند، ولی این دریافت، علی رغم طرفداران فراوانی که دارد، محل درنگ و شایسته بازنگری است، زیرا:

اولاً، در آیه کریمه و برخی از روایات حکم به واجب بودن نماز جمعه شده است، بدون شرط یادشده: پیامبر اکرم (ص) فرمود:

(خدای تبارک و تعالی نماز جمعه را بر شما واجب ساخت پس هر که آن را زمان حیات من، یا پس از من از روی سبک انگاری یا انکار ترک کند، خدای کار او را سامان نخواهد بخشید و برکتی در کار او نخواهد بود و نماز و زکات و حج و روزه و هیچ کار نیکی از او پذیرفته نیست، تا آن که توبه کند.) ۶۹
اطلاق روایت، بویژه جمله (بعد مماتی) به خوبی استمرار حکم را در همه عصرها می رساند و به قرینه های (ألا لصلوة و إلا لזکاة و ...) و (حتی یتوب) قابل حمل بر استحباب هم نیست.
در روایت دیگر پیامبر فرمود:

(خداوند نماز جمعه را بر شما واجب کرده است و تا روز قیامت واجب خواهد بود) ۷۰
در روایتی دیگر آمده است:

(نماز جمعه بر هر مسلمانی که در جامعه اسلامی و جماعت مسلمانان حضور دارد، واجب است.) ۷۱
فراگیری دلیلهای یادشده، وجوب نماز جمعه را می رساند، چنانکه شهید ثانی می نویسد:
(چه بسا کسی در زمان غیبت امام قائل به وجوب نماز جمعه بشود با استناد به فراگیری دلیلهای وجوب نماز جمعه) ۷۲
ثانیاً، روایاتی که حضور امام را شرط نماز جمعه می دانند در هیچ یک از آنها قید عصمت نیامده است مانند:

(نماز جمعه واجب است و گرد آمدن مردم برای اقامه آن واجب است، در صورتی که امام حاضر باشد.) ۷۳

(داوری و قضاوت و اجرای حدود و اقامه جمعه صحیح نیست، مگر به وسیله امام.) ۷۴
نشانه های بسیار می رساند که لفظ (امام) در این گونه روایات، صرفاً نظر به امام معصوم ندارد؛ زیرا به طور قطع جامعه نیاز به قضا و اجرای حدود دارد، حتی در زمان غیبت امام معصوم. پس همچنان که اجرای حدود در زمان غیبت تعطیل نمی شود، اقامه نماز هم نباید تعطیل بشود. بلکه وجود پیشوای عادل برای اجرای حدود و اقامه نماز جمعه کافی است، چه این که در لغت نیز لفظ امام، به معنای مسؤول اداره جامعه است:

(الامام للمذکر والمؤنث. ج: ايمّة و ائمة: من يؤتمّ به، ای یقتدی به.) ۷۵

(وکل من اقتدی به و قدّم فی الامور، فهو امام.) ۷۶

صاحب وسائل الشیعه از روایات یادشده چنین استنباط دارد:

(آن دسته از احادیث نماز جمعه که لفظ امام در آنها به کار رفته است، نظر به امام جماعت دارد با دو قید بیشتر ۱. نیکو خطبه بخواند. ۲. در اقامه نماز جمعه مواجه با مشکل و خوف از ناحیه سلطه های جبار نباشد. بنابراین لفظ امام در این روایات اعم از معصوم است ...) ۷۷

نتیجه: واژه امام، مخصوص امام معصوم نیست، پس وجهی ندارد که وجوب نماز جمعه به زمان حضور امام معصوم (ع) محدود شود. بلی، با وجود امام معصوم، شخص دیگری صلاحیت امامت ندارد. شهید ثانی، در شرح لمعه می فرماید:

(لزوم حضور امام یادست نشانده امام برای برپایی نماز جمعه بر فرض پذیرش، تنها در حال حضور امام معصوم یا امکان دسترسی به اوست، ولی در صورت نبود امام، آیات و روایات وارده در باب نماز جمعه بدون معارض جواز اقامه آن را می رساند و بیشتر فقها و از جمله شهید اول در کتاب (بیان) نیز بر این باورند که در صورت امکان و فراهم بودن دیگر شرایط، نماز جمعه باید برپا شود ۷۸
ثالثاً، در بخشی از روایات وجود امام عادل برای اقامه نماز جمعه کافی شمرده شده، از این جمله است روایات زیر:

الف. (هرگاه امام عادل باشد، نماز جمعه واجب است و کسانی که در شعاع دوفرسخ حضور دارند، باید در نماز جمعه حضور یابند. ۷۹

ب. (نماز جمعه برگزار نمی شود، مگر با امام عادل و با تقوا) ۸۰
رابعاً، در بعضی از روایات وجوب نماز جمعه به حاکمیت حدود الهی مشروط شده است، در این صورت مراد از امام، ولی امر مسلمانان خواهد بود که پیشوایی مسلمانان را به عهده دارد. مانند روایتهای زیر:

الف. (نماز جمعه برگزار نمی شود مگر در شهر و کشوری که حدود در آن جاری می شود). ۸۱
ب. (هرگاه در مجتمع انسانی، پیشوایی باشد که حدود الهی را جاری سازد، برایشان نماز جمعه نیز واجب خواهد بود. ۸۲

خامساً، بر فرض که مقصود از امام در روایات، امام معصوم (ع) باشد لازمه اش انحصار وجوب نماز جمعه به زمان حضور امام معصوم (ع) نخواهد بود چون فقها در زمان غیبت به عنوان ولی امر مسلمانان از سوی امام زمان (عج) به حکم عام یا به حکم خاص، گمارده شده اند که یکی از شؤون و مسؤولیتهای آنان اقامه نماز جمعه است و حضور برگزیده امام نیز در حصول شرط کافی است. شهید ثانی در این باره چنین می فرماید:

(در این که در زمان غیبت نماز جمعه واجب است یا خیر، فقها اختلاف نظر دارند.)
شهید در این جا، نماز جمعه را با حضور فقیه واجب دانسته، زیرا شرط اتفاق شده بر آن که اجازه امام (ع) باشد، در این صورت فراهم است.

بر همین دیدگاه در دروس نیز تصریح کرده است. ۸۳
ابن حمزه نیز می نویسد:

(برگزاری نماز جمعه نیازمند چهار شرط است:

۱. حضور حاکم عادل یا کسی که او گمارده است). ۸۴
ابن زهره می نویسد:

(اجتماع در نماز جمعه به اتفاق آرا واجب است، بلی وجوب آن بر چند شرط بستگی دارد، از آن جمله: حضور امام عادل یا فرد گمارده از سوی اوست) ۸۵

شیخ طوسی می نویسد:

(اجتماع در نماز جمعه واجب است، آن گاه که شرایط حاصل شود، از جمله شرایط این است که امام عادل یا منصوب از طرف وی برای اقامه نماز، حضور داشته باشد.) ۸۶
آنچه موضوع یادشده را با اصل مقاله ربط می دهد این است که:
اولاً، احکام قرآن متناسب با شرایط و مقتضیات، خود را هماهنگ می کنند، چنانکه نماز جمعه در شرایطی واجب و در شرایطی غیرواجب دانسته شده است.
ثانیاً، روایاتی که شرایط و قیدهایی را برای وجوب نماز جمعه بیان کرده اند، در صدد تشریح یا تعریف مطلق نبوده اند، بلکه نظر به مقتضیات خاص زمانی داشته اند و همراه با زمان و شرایط، انعطاف پذیری حکم نماز جمعه باقی است.

۱. حرّعاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ۵/۱۱ حدیث ۱۲.
۲. همان.
۳. همان، ۶/۱۱ حدیث ۸.
۴. همان، ۵/۱۱ حدیث ۱.
۵. همان، ۷/۱۱ حدیث ۹.
۶. منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایة الفقیه، قم، ۱۲۰/۱.
۷. عاملی، زین الدین، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، کتاب الجهاد.
۸. نجفی، محمدحسن، جواهرالکلام، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۱/۲۱.
۹. خمینی، روح الله موسوی، تحریرالوسیلة، قم، انتشارات اسلامی، ۴۱۵/۱.
۱۰. منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایة الفقیه، ۱۱۸/۱.
۱۱. همان، ۱۲۰/۱.
۱۲. حرّعاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ۴۹۳/۵، ح ۱۳.
۱۳. همان، ۴۹۲/۵، ح ۱۱.
۱۴. همان، ۴۹۱/۵، ح ۳.
۱۵. همان، ۴۹۰/۵، ح ۱.
۱۶. نجفی، محمدحسن، جواهرالکلام، ۱۹۷/۱۴، ۱۹۸.
۱۷. یزدی طباطبائی، سیدمحمدکاظم، العروة الوثقی، به نقل از مستمسک العروة الوثقی، آیت الله حکیم ۴/۸.
۱۸. طباطبائی حکیم، محسن، مستمسک العروة الوثقی، ۴/۸.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، ج ۳-۴، ۱۶/۴.

٢٠. نجفى، محمد حسن، جواهرالكلام، ٢٦/ ٤.
٢١. حرّاملى، محمّد بن حسن، وسائل الشيعه، ١٤١/١٣ ح ١.
٢٢. همان.
٢٣. همان، ٤٣٣/١٣، ح ٤.
٢٤. نجفى، محمّد حسن، جواهرالكلام، ١٦/٢٦ و ٣٨.
٢٥. حرّاملى، محمّد بن حسن، وسائل الشيعه، ٤٣١/١٣، ح ١٢.
٢٦. همان، ٤٣٢/١٣، ح ٦.
٢٧. همان ج ١٤، باب ٦، ح ٩.
٢٨. همان، ٣٣٨/٦، ح ١.
٢٩. همان، ٨٦/١١، ح ٥.
٣٠. همان، ٣٤٩/٦، ح ٥.
٣١. همان، ٣٨١/٦، ح ٨.
٣٢. منتظرى، حسينعلى، كتاب الخمس/١١.
٣٣. حرّاملى، محمّد بن حسن، وسائل الشيعه، ٣٧٩/٦، ح ١.
٣٤. همان، ٣٨١/٦، ح ٨.
٣٥. نجفى، محمّد حسن، جواهرالكلام، ٨١/٦.
٣٦. حرّاملى، محمّد بن حسن، وسائل الشيعه، ٣٤٩/٦، ح ٥.
٣٧. همان، ٣٧٥/٦، ح ٢.
٣٨. ر ك . جواهرالكلام ٩٠/٦.
٣٩. منتظرى، حسينعلى، دراسات فى ولاية الفقيه ج ٨٢/٣.
٤٠. حرّاملى، محمّد بن حسن، وسائل الشيعه، ٥/١١، ٩، ٦، ٩، ح ١، ٨، ١٩.
٤١. ر.ك: سوره بقره /١٩٣.
٤٢. طبرسى، فضل بن حسن مجمع البيان، ج ٥٥٥/٢.
٤٣. حرّاملى، محمّد بن حسن، وسائل الشيعه، ١٠٧/١١، ح ٢.
٤٤. بحراني، سيدهاشم، البرهان فى تفسيرالقرآن، ٩١/٢.
٤٥. منتظرى، حسينعلى، دراسات فى ولاية الفقيه، ٧٦٠/٢.
٤٦. طوسى، محمّد بن حسن، التبيان فى تفسيرالقرآن، ٢٥٢/٥.
٤٧. طباطبائى، محمّد حسين، الميزان فى تفسيرالقرآن، ٣٧٧/٩.
٤٨. حرّاملى، محمّد بن حسن، وسائل الشيعه ٣/٦، ح ١ الى ١١.
٤٩. همان، ٣٤/٦، ح ٤.
٥٠. همان، ٣٥/٦، ح ٥.
٥١. جعفرى، محمّد تقى، منابع فقه/٨٣.
٥٢. نجفى، محمّد حسن، جواهرالكلام، ٤٧١/٥.

٥٣. حكيمى، محمّدرضا و...، الحياة، ٢٣٧/٦.
٥٤. منتظرى، حسينعلى، كتاب الزكاة/ ١٦٦.
٥٥. صادقى، محمد، الفرقان فى تفسيرالقرآن، ١٦٣/١٣.
٥٦. منتظرى، حسينعلى، دراسات فى ولاية الفقيه، ٢٦/٣.
٥٧. حرّعاملى، محمّدين حسن، وسائل الشيعه، ٣/٦.
٥٨. رك . الحياة ٢٤١/٦.
٥٩. رك . الفرقان فى تفسيرالقرآن، ج ١٥٦/١٣.
٦٠. نجفى، محمّدحسن، جواهرالكلام، ٤٧١/٥.
٦١. همان.
٦٢. عاملى، محمّدين مكى، اللمعة الدمشقيه.
٦٣. ر ك. الفرقان فى تفسيرالقرآن، ١٥٥/١٣؛ الجوامع الفقهيّه ١٦/ ٥٤.
٦٤. صادقى، محمّد، الفرقان فى تفسيرالقرآن، ١٦١/١٣.
٦٥. بى آزار شيرازى، عبدالكريم، رساله نوين، امام خمينى، ٢.
٦٦. نورى، ميرزا حسين، مستدرک الوسائل.
٦٧. طبرسى، فضل بن حسن، مجمع البيان فى تفسيرالقرآن، ٢٨٨/٥.
٦٨. حرّعاملى، محمّد بن حسن، وسائل الشيعه، ٤/٥، ح ٨، ٧/٥، ٩، ح ٢، ١١.
٦٩. همان، ٧/٥، ح ٢٨.
٧٠. همان، ٦/٥، ح ٢٢.
٧١. همان، ح ٢٣.
٧٢. عاملى، زين الدين بن على، الروضة البهيّه فى شرح اللمعة الدمشقيه، ٧٥/١.
٧٣. حرّعاملى، محمّدين حسن، وسائل الشيعه، ٤/٥، ح ٨.
٧٤. نورى، ميرزا حسين، مستدرک الوسائل ج ١٣/٦، ح ٢.
٧٥. لويس معلوف، المنجد فى اللغه والادب، قم، اسماعيليان، ١٧.
٧٦. فرهانى، خليل بن احمد، كتاب العين. واژه: أمم.
٧٧. حرّعاملى، محمّدين حسن، وسائل الشيعه، ٣/٥، ح ٤.
٧٨. عاملى، زين الدين بن على، الروضة البهيّه فى شرح اللمعة الدمشقيه، ٧٥/١.
٧٩. نورى، ميرزا حسين، مستدرک الوسائل، ٦.
٨٠. همان، باب ٤/٥.
٨١. حرّعاملى، محمّدين حسن، وسائل الشيعه، ١١/٥، ح ٣.
٨٢. نورى، ميرزا حسين، مستدرک الوسائل، ١٣/٦.
٨٣. عاملى، زين الدين بن على، الروضة البهيّه فى شرح اللمعة الدمشقيه، ٧٥/١.
٨٤. الوسيله به نقل الجوامع الفقهيّه / ٦٧٥.
٨٥. الغنيه، به نقل از الجوامع الفقهيّه / ٥٦٠.

٨٦. النهاية، به نقل از الجوامع الفقهية / ٢٤٧.