

کارآمدسازی مباحث «حقیقت شرعیه»^۱

جواد ایروانی^۲

چکیده

دانش اصول فقه بیشترین نقش را در تمهید قواعد فقه دارد. با این حال، مباحث اصول فقه از نظر کارآمدی، در یک سطح نیست؛ برخی بسیار پرکاربرد و برخی کم کاربرد یا فاقد ثمره است. در متون اصولی، گاه بحث‌های درازدامنی وجود دارد که به تصریح اصولیان، فاقد ثمره فقهی است. کارآمدسازی مباحث این دانش، نیازمند بازنگری مباحث آن است؛ به گونه‌ای که باید بحث‌های فاقد ثمره حذف و یا در صورت امکان به مباحثی مفید تبدیل شوند و مباحث حقیقت شرعیه از این دست است. این بحث به گونه فعلی فاقد ثمره است. اما از زاویه‌ای دیگر می‌توان آن را مطرح کرد به طوری که به یکی از سودمندترین مباحث این دانش تبدیل شود. در این نوشتار، با رویکرد یادشده، ضمن طرح فرایند بحث، واژه‌هایی چند از جمله: صلوات، زکات، صدقه، قرض و ربا بررسی شده است.

کلیدواژه: حقیقت شرعیه، صلوات، زکات، صدقه، قرض، ربا.

کارآمدسازی مباحث
«حقیقت شرعیه»

۳۵

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۲/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۱۵.

۲. دانشیار فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
رایانامه: irvani-javad@yahoo.com

مقدمه

مهم‌ترین علمی که تسلط بر آن پیش از ورود به فقه ضروری است، دانش «اصول فقه» است. این علم که درحقیقت «علم دستور استنباط» است، روش صحیح استنباط از منابع فقه را می‌آموزد و از این رو، همچون علم منطق، علم «دستوری» است و به «فن» نزدیک‌تر است تا «علم» و در آن، از یک سلسله «باید»ها بحث می‌شود نه «است»ها (مطهری، ۱۳۷۲، ۱۶-۱۷). بر این اساس، مسایل اصول باید قواعدی را سامان دهد که در طریق استنباط، به کار آید، آن‌سان که اصولیان در تعریف علم اصول بدان توجه داده‌اند (آخوندخراسانی، ۱۴۱۳، ۶۴/۱؛ عراقی، ۱۴۰۵، ۱۹/۲-۱؛ خمینی، ۱۴۱۰، ۵/۱).

دانش اصول در سیر تاریخی خود از سده دوم تا عصر حاضر، روند رو به رشدی را سپری کرده و به‌ویژه در ۲۰۰ سال اخیر، جهشی را از نظر حجم مطالب، گسترده و عمق مسایل شاهد بوده و به یکی از دانش‌های پیچیده تبدیل شده است. با این حال این تلاش علمی بزرگ، از دو آسیب عمده نیز رنج می‌برد: افراط در برخی مطالب و مسایل و تفریط در برخی دیگر. بدین معنا که از یک سو در متون اصول فقه مطالب عمیق و درازدامن فراوانی مطرح می‌شود که هیچ‌گونه ثمره علمی در فقه ندارد و از دیگر سو، جای برخی از مسایل دیگر خالی مانده یا آن‌گونه که شایسته و ثمربخش است، بحث نمی‌شود.

جستارهای
فقهی و اصولی
سال اول، شماره اول
زمستان ۱۳۹۴

۳۶

یکی از فقیهان معاصر، با توجه به این مسئله می‌گوید:

«شگفتا که هرروز، به نام گسترش دانش و تحقیق حقیقت، مطالبی بی‌فایده افزوده می‌گردد که آینده تاریکی را نوید می‌دهد! ما امروزه می‌بینیم در اصول فقه که از مهم‌ترین ارکان اجتهاد و استنباط احکام فرعی است، مباحثی بی‌فایده یا کم‌فایده مطرح می‌گردد که درخور آن‌سان مباحثی درازدامن نیست؛ همچون مباحث طولانی درباره معانی حرفی، پاره‌ای از بحث‌های مشتق، مقدمه واجب، بسیاری از مباحث انسداد و نیز تعریف‌ها و بیان و رد اشکالات بر آنها... و مباحثی که گاه چندین ماه زمان می‌برد و پس از آن، به دنبال ثمره‌ای برای بحث، به نذر و مانند آن پناه می‌برند!... این مسایل برهه‌ای طولانی از زمان تحصیل و نشاط علمی و قوای فکری دانش‌پژوهان این علم را دربر گرفته و از مطالب مهم‌تر و سودمندتر باز می‌دارد... چه، روشن است که صرف ثمره علمی بدون

فایده عملی، شایستگی بحث را ندارد؛ زیرا فایده این گونه علوم، فقط در مقام عمل است» (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱، ۱/۱۴-۱۶).

با توجه به این مهم، آنچه اکنون ضرورت دارد، لزوم شناسایی و جداسازی بین سه دسته از مباحث اصول فقه است که باید توسط اصولیان فقیه و متبحر، به طور دقیق صورت گیرد.

دسته نخست: مباحث پر کاربرد (همچون مباحث مطلق و مقید، عام و خاص و تعادل و تراجیح) است که باید از نظر حجم و عمق، بیشتر مورد توجه قرار گیرد و با تطبیق بر موارد و مصادیق عینی در فقه، ارایه شود؛

دسته دوم: مباحث کم کاربرد (همچون بخش قابل توجهی از مباحث الفاظ؛ مانند تعبدی و توصیلی، دلالت امر بر مره و تکرار و... و مستقلات عقلیه) که باید مختصر و با تأکید بر نکات دارای فایده مطرح شود؛

و دسته سوم: مباحث فاقد ثمره (همانند برخی از مباحث مقدمه واجب و معانی حرفیه) که پاره‌ای از آنها باید به طور کلی از متون و دروس حذف گردد و پاره‌ای دیگر قابلیت آن را دارد که به گونه‌ای دیگر و از زوایای متفاوت مورد بحث قرار گیرد تا تبدیل به مباحث سودمند و دارای ثمرات عملی شود.

کارآمدسازی مبحث
«حقیقت شرعیه»

۳۷

مبحث حقیقت شرعیه از این قسم اخیر است. این بحث را دوگونه می‌توان مطرح کرد: نخست، به شکلی که در متون اصول فقه مطرح شده و به تصریح اصولیان، فاقد ثمره عملی و فقهی است. طرح بحث توسط آنان چنین است که واژگانی همچون صلوات، صوم، حج، زکات و... یک‌سری مفاهیم لغوی دارند که پیش از اسلام صرفاً در آن معانی به کار می‌رفته‌اند؛ ولی شارع آنها را در مفاهیمی جدید به کار برده و به تدریج استعمال آنها در این معانی، حقیقت شده است؛ اما آیا انتقال به معانی یادشده، در زمان شارع و به شکل وضع تعیینی یا تعینی صورت گرفته تا حقیقت شرعیه ثابت شود، یا آنکه در آن زمان، به گونه مجاز در معانی جدید به کار رفته و پس از عصر شارع، وضع اتفاق افتاده است تا حقیقت متشرعه ثابت گردد. ثمره بحث نیز چنین بیان شده که الفاظ به کاررفته در سخن شارع و فاقد قرینه، در صورت نخست حمل بر معانی شرعی می‌شوند و در صورت دوم، حمل بر معانی لغوی یا توقف (محقق حلی، ۱۴۰۳، ۵۲؛

اصفهانی، بی تا، ۴۲-۴۶؛ آخوندخراسانی، ۱۴۱۳، ۲۱/۱-۲۲؛ مظفر، ۱۴۴۲، ۳۲-۳۳؛ خمینی، ۱۴۱۰، ۴۵-۴۶؛ عراقی، ۱۴۰۵، ۷۲/۱.

باین حال، شماری از اصولیان - به درستی - اذعان نموده اند که این بحث، فاقد فایده عملی یا بسیار کم‌ثمره است. ایشان در توضیح دلیل آن گفته‌اند، این یا بدین جهت است که همه یا غالب موارد کاربرد این واژه‌ها، همراه با قرآینی است که اراده معنای لغوی یا شرعی را مشخص می‌کند (خمینی، ۱۴۱۰، ۴۶/۱؛ نائینی، ۱۴۱۰، ۳۳/۱؛ خوئی، ۱۴۱۹، ۱۴۱/۱؛ حکیم، ۱۴۱۶، ۱۸۵/۱؛ مظفر، ۱۴۲۲، ۳۲-۳۳؛ خمینی (مصطفی)، ۱۳۷۶، ۱۹۰/۱)؛ یا از آن رو است که این الفاظ بر معانی شرعی حمل می‌شوند هرچند نقل [حقیقت شرعیه] ثابت نشود؛ زیرا غالب متداول در استعمال شارع، به کارگیری آنها در معانی جدید است و موارد مشکوک، حمل بر غالب می‌شوند (اصفهانی، بی تا، ۴۶) و یا اینکه این الفاظ، پیش از اسلام در معانی شرعی وضع شده و در شرایع سابق به کار می‌رفته‌اند و بنابراین، در معانی شرعی، حقیقت لغوی‌اند (اصفهانی، بی تا، ۴۳؛ عراقی، ۱۴۰۵، ۶۹-۷۰؛ بروجردی، ۱۴۱۰، ۳۷؛ خمینی، ۱۴۱۰، ۴۵/۱) و بدین جهت عرب معاصر نزول قرآن، در فهم معانی این واژه‌ها، دچار تردید و حیرت نمی‌شدند و ادعای وجود قرینه در همه موارد، اثبات‌نشدنی است (خمینی، ۱۴۱۰، ۴۵/۱) و بنابراین، بحث فاقد جایگاه و ثمره است.

اما گونه دوم به شکلی است که آن را از مبحثی بی‌فایده، به بحثی ثمربخش و مفید تبدیل می‌کند و بر اساس آن، تفاوتی ندارد که استعمال این الفاظ در معانی شرعی، مسبوق به سابقه در شرایع پیشین و عصر جاهلیت نیز باشد یا خیر.

در این شکل، بین معنای لغوی واژه‌های یادشده، با کاربرد قرآنی، حدیثی، فقهی و گاه عرفی آنها، تفکیک شده هر یک، مورد شناسایی قرار می‌گیرند. به دیگر سخن، در ادامه بحث از ثبوت «حقیقت شرعیه» و «حقیقت متشرعه» باید بحث از «حقیقت لغوی»، «حقیقت قرآنی»، «حقیقت روایی» و «حقیقت عرفیه [عرف عام و عرف خاص به‌ویژه فقها]» - با تسامح در تعبیر - و راهکارهای تشخیص آنها نیز صورت گیرد. بررسی‌ها نشان می‌دهد خلط میان این موارد، لغزش‌های فراوانی را در برداشت از آیات و روایات و استنباط‌های فقهی فراهم کرده است که در ادامه خواهد آمد.

بنابراین، بحث حقیقت شرعیه به گونه‌ی نخست که اصولیان بدان پرداخته‌اند، ناقص است و تکمیل آن تا مرحله‌ی تفکیک یادشده، موجب ثمربخش بودن آن خواهد بود. از این رو، این بحث نه به عنوان بدیلی برای نظریه‌ی حقیقت شرعیه بلکه تکمیل کننده آن تلقی می‌شود. به دیگر سخن، پس از بحثی اجمالی درباره حقیقت شرعیه، باید تمرکز بر روی بحث مورد نظر باشد. باین حال این بحث از نظر ثمربخشی، در تمامی واژه‌های یکسان نیست. در مورد برخی همچون زکات و صدقه ثمرات فراوان و تعیین کننده‌ای دارد و در مورد برخی مانند صلوات، کمتر. اکنون با این نگاه، برخی واژه‌ها را بررسی می‌کنیم.

واژه صلوات

ابن فارس ماده «صلی» را در لغت دارای دو معنای اصلی می‌داند: یکی جنسی از عبادت که شامل دعا، رحمت و نماز می‌شود و دیگری: آتش و حرارت (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۳۰۰/۳-۳۰۱). اما برخی از اهل لغت، معنای اصلی آن را دعا (ابن اثیر، ۱۳۶۴، ۵۰/۳) یا تعظیم (نک: ابن اثیر، ۱۳۶۴، ۵۰/۳) و برخی، لزوم و ملازمت دانسته و معانی دیگر را به آن بازگردانیده‌اند (نک: ابن منظور، ۱۴۱۰، ۱۴/۴۶۵)؛ چنان که صلوات پرنندگان را به معنای تسبیح (ابن اثیر، ۱۳۶۴، ۵۰/۳) صلوات فرشتگان را دعا و استغفار (ابن اثیر، ۱۳۶۴، ۵۰/۳) و صلوات یهود را به معنای کنیسه‌های آنان (ابن اثیر، ۱۳۶۴، ۳/۴۶۶) دانسته‌اند.

کارآمدسازی مبحث
«حقیقت شرعیه»

۳۹

دقت در موارد کاربرد این واژه، دیدگاه ابن فارس را استوار می‌سازد، چه دعا، نماز، رحمت، استغفار، تسبیح و محل عبادت یهودیان، همگی بازگشت به معنای نخست دارد و جدای از معنای دوم است. این احتمال نیز وجود دارد که ریشه صلی به معنای آتش و حرارت بوده و آنگاه به باب تفعیل رفته که مصدر آن، صلوات است و از آنجا که یکی از معانی این باب، سلب است، صلوات به معنی سلب آتش قهر الهی آمده که با دعا و عبادت نمود می‌یابد. باین حال، واژه «صلو» معنای دیگری نیز دارد و آن، وسط کمر انسان و چهار پایان است و بدین جهت، اسب دوم در مسابقه را «مصلی» می‌گویند، زیرا سر او، در پی کمر اسب اول است (ابن منظور، ۱۴۱۰، ۱۴/۴۶۶؛ ابن اثیر، ۱۳۶۴، ۵۰/۳). و به جهت وجود تلازم بین این دو، برخی معنای اصلی صلوات را، لزوم و ملازمت دانسته‌اند؛ اما به نظر می‌رسد این اخیر، اسم ذات بوده و در قبال دو معنای نخست است که اسم معنا است.

واژه صلات و مشتقات آن در قرآن، گرچه در معانی دعا (توبه: ۱۰۳)، رحمت (احزاب: ۴۳ و ۵۶؛ بقره: ۱۵۷) و معبد یهودیان (حج: ۴۰) به کار رفته است؛ اما غالب موارد کاربرد آن، «نماز» است که در بسیاری از موارد، با قرینه‌ای همراه است؛ از جمله در بقره: ۴۳ و ۲۳۸، نساء: ۱۰۱، مائده: ۶، ۵۵، ۵۸، ۹، ۱۰؛ نیز توبه: ۸۴ (نماز میت). در قرآن، مورد مجملی وجود ندارد که مراد از صلات در آن، نامشخص باشد، جز آیه ۴۱ نور که بحث از صلات و تسبیح همه موجودات از جمله پرندگان است، برخی از مفسران آن را به معنای دعا دانسته‌اند (طبرسی، ۱۴۰۶، ۷-۸/۲۳۳؛ طباطبایی، ۱۵/۱۳۵؛ مکارم‌شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳، ۱۴/۵۰۰) و برخی به معنای نماز و ویژه آدمیان (نک: طبری، ۱۴۱۵، ۱۸/۲۰۳) و برخی به معنای اطاعت و انقیاد (ابن‌العربی، بی‌تا، ۲/۷۲) یا تسبیح آنان (قرطبی، ۱۴۰۵، ۱۲/۲۸۷) که البته بحث فقهی نیز ندارد.

نکته قابل توجه آن است که قرآن کریم، واژه صلات را برای عبادات شرایع پیشین (آل‌عمران: ۳۹؛ مائده: ۱۲؛ اعراف: ۱۷۰؛ یونس: ۸۷؛ ابراهیم: ۳۱، ۵۵، ۵۹؛ طه: ۱۴؛ انبیاء: ۷۳؛ لقمان: ۱۷؛ هود: ۸۷) و حتی عبادت بت‌پرستان که ماهیت کاملاً متفاوتی با نماز داشته (انفال: ۳۵) به کار برده است. اما با توجه به غیرعربی بودن زبان برخی از امت‌های یادشده، نمی‌توان کاربرد لفظ «صلات» در آن شرایع را ثابت نمود. با این حال کاربرد این واژه در معنی نماز، از نخستین سوره مکی که در آغاز بعثت نازل شده و حتی نخستین سوره، دیده می‌شود (علق: ۱۰؛ مزمل: ۲۰؛ اعلی: ۱۵؛ قیامت: ۳۱؛ اسراء: ۱۱۰). این کاربرد، در عین فقدان قرینه، هیچ‌گونه ابهامی برای مخاطبان اولیه ایجاد ننموده است. بر این اساس، می‌توان گفت قرآن، عبادت خاص و رابطه ویژه بین فرد با معبود خود را، با واژه صلات یاد کرده است؛ هرچند ماهیت آن در شرایع مختلف و آیین بت‌پرستی، با نماز در اسلام متفاوت است. بدین جهت، مخاطبان اولیه نیز همین عبادت ویژه را از این واژه فهم می‌کردند؛ گرچه از کیفیت آن پیش از مراجعه به پیامبر ﷺ آگاه نبودند. این نکته، می‌تواند این دیدگاه را تقویت نماید که صلات پیش از اسلام در معنای عبادت مخصوص، حقیقت بوده و عرب، عبادت یهودیان و مسیحیان را صلات می‌نامیده است و پیامبر اکرم ﷺ صرفاً شکل و شرایط آن را تغییر داد که این، به معنای تغییر در وضع لفظ نیست (نک: عاملی، ۱۴۱۰، ۳/۶؛ عاملی، ۱۴۱۹، ۵/۸).

به هر حال، از بررسی آیات برمی آید واژه صلات در قرآن بدون قرینه، به معنای نماز است و سایر موارد کاربرد یا معانی آن، با قرینه به کار رفته اند و همین مقدار، برای استنباط های فقهی کافی است. ضمن آنکه مشتقات «صلی» در قرآن، مکرر به معنای ورود به آتش و سوختن نیز به کار رفته است (برای نمونه: نساء: ۱۰؛ اسراء: ۱۸؛ ابراهیم: ۲۹).

در روایات نیز بسان قرآن، واژه صلات به ندرت بر معنایی غیر از نماز، همچون دعا (مجلسی، ۱۴۰۳، ۸۷/۱۲۵؛ ابن حنبل، بی تا، ۲/۴۸۹) اطلاق شده است؛ اما غالب کاربردهای آن به ویژه آنجا که بدون قرینه به کار می رود، نماز مراد می شود (نک: حرّعاملی، بی تا، ۳/۳-۷۷)؛ چنان که بر عبادت در شرایع پیشین نیز اطلاق شده است (حرّعاملی، بی تا، ۳/۹-۱۰).

در اصطلاح فقهی، بیشتر فقیهان بر این باورند که صلات، در لغت به معنای دعا بوده و سپس در شرع، به عبادت مخصوص، نقل داده شده است. آن گاه در تعریف معنای شرعی آن، عبارات متعددی را مطرح نموده اند (طوسی، ۱۳۸۷، ۱/۷۰؛ محقق، ۱۳۶۴، ۲/۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۵، ۲/۲۵۹؛ شهید اول، بی تا، ذکری، ۱/۶۵؛ کرکی، ۱۴۰۸، ۲/۵؛ عاملی، ۱۴۱۹، ۵/۵-۱۰). برخی نیز به دلیل وضوح کامل معنایی از یک سو و دشواری تعریف دقیق از سوی دیگر، آن را بی نیاز از تعریف دانسته اند (عاملی، ۱۴۱۰، ۳/۶). با این حال، در خصوص اطلاق صلات بر نماز میت، بین فقیهان بحث وجود دارد.

اما برخی از فقیهان، به دلیل عدم صحّت سلب، دلالت برخی نصوص (حرّعاملی، بی تا، ۲/۷۶۲-۸۱۸) و اطلاق آن نزد متشرعه که خود، عنوان حقیقت شرعیه است، صلات را در معنای نماز میت نیز حقیقت دانسته اند و نه به معنای لغوی (دعا) (نجفی، ۱۳۶۵، ۷/۱۰) که سخنی استوار است. آنچه در تحلیل واژه صلات در قرآن بدان رسیدیم، سخن مشهور فقیهان مبنی بر انتقال این واژه از معنای لغوی (دعا) به معنی شرعی در زمان شارع را تضعیف، و سخن ابن فارس را تقویت می کند؛ یعنی صلات در یکی از دو معنای خود، به مفهوم جنس عبادت بوده و پیش از اسلام نیز رواج داشته است.

نتیجه بررسی آنکه واژه صلات از نظر حقیقت قرآنی، حدیثی و فقهی تفاوتی ندارد و در هر سه بدون قرینه به معنای نماز به کار می رود و اراده دیگر معانی، نیازمند قرینه است.

حج و صوم

در باره واژه‌های حج (نک: ابن فارس، ۱۴۰۴، ۲ / ۲۹-۳۰؛ ابن اثیر، ۱۳۶۴، ۱ / ۳۳۱؛ نجفی، ۱۳۶۵، ۱۷ / ۲۱۹-۲۲۰) و صوم (نک: فراهیدی، ۱۷۱ / ۷؛ ابن اثیر، ۱۳۶۴، ۳ / ۶۱؛ نجفی، ۱۳۶۵، ۱۶ / ۱۸۴) نیز که حالتی مشابه با واژه صلوات دارند و مفهوم‌شناسی آن، فاقد ثمره فقهی است، از پرداختن به آنها خودداری می‌کنیم.

زکات و صدقه

نویسنده در مجالی دیگر، به تفصیل به مفهوم‌شناسی این دو واژه پرداخته است (نک: ایروانی، ۱۳۸۷، ۱۵۲-۱۷۱)؛ اما به نظر می‌رسد از میان واژه‌های متداول در الفاظ عبادات و معاملات، این دو، بیشترین ثمره را در محل بحث دارند. چه، واژه زکات که در لغت به معنی «نماء» و «زیاده» است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۳ / ۱۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ۳۸۰) در فقه، به واجب مالی خاصی اطلاق می‌شود که دارای حد نصاب و مواردی محدود است و در میان تعاریف گوناگون آن، تعریف محقق: «حق یجب فی المال یعتبر فی وجوبه النصاب» (محقق حلی، ۱۳۶۴، ۲ / ۴۸۵) و تعریف شهید: «الصدقة المقدرة بالاصالة ابتداء» (شهید اول، ۱۴۱۲، ۱ / ۲۲۸) مقبولیت فزون‌تری یافته است (نک: ابن فهد، ۱۴۰۷، ۱ / ۴۹۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۵، ۵ / ۷؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ۱ / ۳۵۶؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۰۵، ۴ / ۶؛ سبزواری، بی تا، ۲ / ۴۱۸؛ نجفی، ۱۳۶۵، ۱۵ / ۳)؛ اما کاربرد قرآنی واژه «زکات» با اصطلاح فقهی آن، متفاوت است. این واژه، نخستین بار در آیه ۲۰ سوره مزمل به کار رفته است که سومین سوره نازل شده است (نک: معرفت، ۱۴۱۶، ۱ / ۱۳۳-۱۴۵) در حالی که زکات مصطلح فقهی، در مدینه تشریح شده است (نک: کلینی، ۱۳۶۷، ۳ / ۴۹۷؛ طبرسی، ۱۴۰۶، ۵ / ۱۱۵-۱۱۷).

از سوی دیگر، قرآن کریم، زکات را تشریحی عام در تمامی شرایع می‌داند (انبیاء: ۷۳؛ مریم: ۳۱ و ۵۵) و به همسران پیامبر ﷺ دستور می‌دهد که در کنار اقامه نماز، زکات بپردازند (احزاب: ۳۳)؛ در حالی که بسیاری از پیامبران (صادق تهران، ۱۳۶۵، ۱۳ / ۱۴۲) و هیچ‌یک از همسران پیامبر ﷺ در آن زمان، از اموال زکوی به مقدار حد نصاب تعلق زکات بهره‌مند نبوده‌اند.

براین اساس، می‌توان زکات را در اصطلاح قرآنی این‌گونه تعریف کرد: «هر واجب مالی ابتدایی؛ خواه در قالب زکات مصطلح فقهی یا خمس و خواه با تعیین حد نصاب و شرایط و پرداخت به حکومت (چنان‌که در اواخر دوره مدینه روی داد) یا بدون تعیین حد نصاب و سایر شرایط (چنان‌که در مکه و اوایل دوره مدینه بود)» (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ۱۳۸/۱۳ و ۱۴۹؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳، ۹/۸).

روایات، کاربرد گسترده‌تری برای این واژه دارند که حتی موارد غیرمالی را نیز دربرگرفته است (کلینی، ۱۳۶۷، ۴۱/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۲۴۷/۷۵). این کلمه در سخنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بسان قرآن، مفهومی گسترده دارد؛ به طوری که هرگونه واجب مالی را شامل می‌شود (نک: بلاذری، بی تا، ۱/۸۵؛ عسکری، بی تا، ۲/۹۷؛ تسخیری، ۱۳۸۵، ۳۶۷).

اما زکات مصطلح فقهی در روایات نبوی - چنان‌که خواهد آمد - بیشتر با عنوان «صدقه» مطرح می‌شده است؛ بنابراین، حقیقت شرعی در خصوص زکات فقهی، قابل اثبات نیست. در روایات امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام، کاربرد زکات در مفهوم «زکات مصطلح فقهی» غلبه دارد و این مهم، در خصوص روایات بحث زکات، کاملاً مشهود است. (حرّعاملی، بی تا، ۳/۶ و ۳۳-۳۹)

واژه «صدقه» نیز به معنی هر آن چیزی است که در راه رضای خدا به نیازمندان پرداخت شود (زبیدی، ۱۴۰۹، ۴۰۵/۶).

این واژه در فقه، دو کاربرد دارد:

یکی به معنی عام که بین فقیهان پیشین، شهرتی فزون‌تر داشته است. در این کاربرد، صدقه به معنی هرگونه پرداخت مالی است که برای رضای خدا صورت پذیرد؛ خواه واجب باشد یا مستحب و از این رو، زکات مصطلح، فطره، کفارات و نذورات و قربانی و انفاق‌های مستحب را شامل می‌شود و این‌گونه است که در تقسیم‌بندی انفاق‌های مالی (ابن سعید حلّی، ۱۳۸۶، ۴۸-۵۰) و نیز تعریف آنها، بسان «مقسم» و «جنس» (شهید اول، ۱۴۱۲، ۲۲۸/۱، مقدس اردبیلی، ۱۴۰۵، ۶/۴؛ علامه حلّی، ۱۴۱۵، ۴۹۹/۱؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳، ۳۵۵/۱) قرار می‌گیرد.

صدقه در کاربرد دوم به معنی خاص - که همان انفاق مستحب است - می‌باشد:

«التطوع بتمليك العين بغير عوض» (محقق حلی، ۴۶۳۱، ۱۵۹؛ آبی ازهری، بی تا، ۵۵/۲). این معنا به تدریج در عرف فقیهان و سپس در عرف جامعه، غلبه پیدا کرده است. کاربرد قرآنی آن گسترده تر است و شامل هرگونه کمک مالی به نیازمندان؛ خواه در قالب انفاق‌های واجب یا مستحب و نیز کمک‌های غیرمالی و احسان و گذشتن از حق (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ۴۸۰) است.

برای نمونه، مراد از صدقه در آیه «تُخَذُ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ» (توبه: ۱۰۳) و صدقات در «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ» (توبه: ۶۰) به تصریح روایات (کلینی، ۱۳۶۷، ۱۳۶۷، ۴۹۷/۳) مفسران (طبرسی، ۱۴۰۶، ۵-۶/۲ و ۱۰۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ۳۹۰/۹) و فقیهان (مفید، ۱۴۱۰، ۲۵۳؛ انصاری، ۱۴۱۵، ۳۵۰)، زکات مال (مصطلح فقهی) است. همچنین، صدقه در قرآن به معنی انفاقات داوطلبانه (توبه: ۷۹)، کفاره (بقره: ۱۹۶) ابراء (بقره: ۲۸۰)، احسان (یوسف: ۸۸) و عفو از قصاص (مائده: ۴۵؛ نساء: ۹۲) - (نک. طبرسی، ۱۴۰۶، ۳-۴/۳۰۹) نیز آمده است.

از این رو، برخی مفسران گفته‌اند: صدقه در قرآن، اعم از واجب و مستحب است؛ ولی زکات، خصوص واجب می‌باشد (نک. طبرسی، ۱۴۰۶، ۲/۶۶۱-۶۶۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ۳/۶۱؛ طباطبایی، ۲/۳۹۷). بر این اساس، در زمان نزول قرآن، «صدقه» به صورت حقیقت شرعی در معنی «انفاق مستحب» نبوده است (نک. قرضاوی، ۱۴۲۲، ۱/۴۰-۴۱) و در روایات عهد نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «صدقه» به طور مطلق، در مفهوم «کمک مالی برای رضای خدا» به کار می‌رفته است؛ اما کاربرد آن در «زکات مصطلح فقهی» بسی فزونی داشته است (کلینی، ۱۳۶۷، ۳/۴۹۷ و ۴/۵۸؛ ابن حنبل، بی تا، ۱۱/۱-۱۲؛ احمدی میانجی، ۱۴۱۹، ۱/۲۹۳-۳۰۲، ۳۰۳). چنان که گاه واژه یادشده با قرینه در مورد «وقف» نیز به کار رفته و از آن با «صدقه جاریه» (نک. ابن ابی‌الجمهور احسائی، ۱۴۰۳، ۲/۵۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۲/۲۳؛ ابن حنبل، بی تا، ۲/۲۷۲؛ نسائی، ۱۳۴۸، ۶/۲۵۱) یاد شده است.

بنابراین واژه صدقه هر جا در روایات نبوی بدون قرینه به کار رفته، به مفهوم «مطلق انفاق مالی، اعم از واجب و مستحب» است؛ ولی انصراف به «زکات مصطلح فقهی» دارد. در زمان حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ به تدریج استعمال آن در «وقف» - با قرینه - فزونی

یافت (کلینی، ۱۳۶۷، ۵/۷). همچنین در زمان امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام کاربرد واژه صدقه در مفهوم «وقف» چنان رواج پیدا کرد که حتی بدون قرینه صریح در لفظ نیز به کار می‌رفت (کلینی، ۱۳۶۷، ۳۱/۷، ۳۹ و ۵۶) و این گونه است که فقیهان پیشین وقف و صدقه را شیء واحد دانسته‌اند (نک. طوسی، بی‌تا، ۵۹۶؛ ابن‌ادریس، ۱۴۱۰، ۱۶۰/۳) و حتی به گفته شیخ مفید در مقنعه، اطلاق اصلی و کاربرد واژه صدقه در صدر اول، همان وقف بوده است (نک: مفید، ۱۴۱۰، ۶۵۲؛ ابن‌ادریس، ۱۴۱۰، ۱۵۲/۳؛ بحرانی، بی‌تا، ۱۵۴/۲۲-۱۵۵). براین اساس می‌توان ادعا کرد کاربرد «صدقه» در این روایات، در دو معنا بسیار رایج بوده است: نخست: وقف، دوم: کمک مالی به محرومین (اعم از واجب و مستحب)، آن‌سان که هرگاه بدون هیچ گونه شاهد و قرینه‌ای به کار رود، مجمل خواهد بود (نک. بحرانی، بی‌تا، ۲۶۷/۲۲).

بنابراین ثمره بحث این است که مراد از زکات در فقه (به‌ویژه دوره متأخر و معاصر)، خصوص «زکات مصطلح فقهی» و مراد از صدقه، «انفاقات مالی مستحب» است. همچنین این اصطلاحات که به نظر می‌رسد از سده‌های دوم و سوم، شروع به شکل‌گیری کرده و در سده هفتم، جزو مسلمات فقهی درآمده تا حد زیادی بر چگونگی برداشت از آیات و روایات، تأثیرگذار بوده است. برای نمونه: روایاتی که در آنها، به پرداخت زکات ترغیب شده، در آغاز بحث «زکات فقهی مصطلح» ذکر شده‌اند. (برای نمونه نک. بحرانی، بی‌تا، ۳/۱۲-۶؛ نجفی، ۱۳۶۵، ۸-۶/۱۵)؛ درحالی که این گونه روایات، به‌ویژه آنها که از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نقل می‌گردد، عام بوده و حجم فراوانی از آنها، می‌تواند در آغاز بحث خمس و سایر حقوق مالی (در کتب فقهی و حدیثی) نیز مورد استناد قرار گیرد. همچنین بخش فراوانی از روایاتی که به (صدقه) ترغیب کرده‌اند، یا اختصاص به زکات مصطلح فقهی دارند (به‌ویژه اگر از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده باشد)، یا مفهومی اعم از زکات فقهی و انفاق مندوب را مراد کرده‌اند و یا به معنی وقف هستند؛ بنابراین، منحصر ساختن آنها به صدقه مندوبه، وجهی ندارد. برای نمونه: روایاتی که «صدقه» بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت علیهم السلام را حرام دانسته‌اند (نک. کلینی، ۱۳۶۷، ۵۸/۴) مراد از آنها، همان زکات واجب فقهی است و تعمیم آن به سایر واجبات مالی (همچون کفارات) و صدقه مندوبه، وجهی ندارد. نیز مراد از صدقه در روایات مربوط به «صدقات حضرت

فاطمه عليها السلام» (صدوق، ۱۴۰۴، ۳۸/۲) وقف است نه زکات؛ چنان که از روایات باب «صدقات النبی صلی الله علیه و آله و فاطمه عليها السلام والائمة عليها السلام ووصایاهم» (کلینی، ۱۳۶۷، ۴۷/۷-۵۰) کاملاً پیداست و ذکر آنها ذیل باب «حرمت زکات بر بنی هاشم» (نک. فیض کاشانی، ۱۴۰۹، ۱۹۷/۱۰) وجهی ندارد.

همچنین، روایات مربوط به فضیلت و آثار مثبت «صدقه» و ترغیب به آن، به طور عموم در باب «صدقه مندوبه» یاد شده است، (برای نمونه نک. مقدس اردبیلی، ۱۴۰۵، ۲۸۵/۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۹، ۱۰/۳۸۷-۹۷) و یا برای مثال، حرّعاملی، روایات مربوط به «صدقه زن بدون اذن شوهر» را در «کتاب الوقوف والصدقات» آورده است نه در بحث صدقه مندوبه! (نک. حرّعاملی، بی تا، ۲۳۳/۱۳)؛ درحالی که هیچ دلیلی بر این انحصار وجود ندارد.

بعد دیگری از ثمره بحث آن است که بسیاری از فقیهان، وقف را برخلاف صدقه مندوبه، مشروط به قصد قربت نمی دانند و روایات «الصدقة لله» را حمل بر صدقه مندوبه می کنند (نک: بحرانی، بی تا، ۲۶۴/۲۲). این در حالی است که نه تنها هیچ شاهی بر این توجیه ارایه نشده؛ بلکه شواهدی وجود دارد که مراد از صدقه در این روایات، وقف است. برای نمونه: «رجل تصدق علی ولده بصدقة... ان يرجع فیها؟ قال: لا الصدقة لله عزوجل» (کلینی، ۱۳۶۷، ۳۱/۷). روشن است که مراد از صدقه بر فرزند، وقف است و از آنجا که وقف نیز مشروط به قصد قربت است، رجوع به آن جایز نیست (نک. بحرانی، بی تا، ۲۶۷/۲۲).

جستارهای
فقهی و اصولی
سال اول، شماره اول
زمستان ۱۳۹۴

۴۶

قرض

قرض در لغت به معنای «قطع» است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۷۱/۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۰، ۲۱۶/۷). این واژه در قرآن، در تمام موارد با وصف «حسن» همراه است. (بقره: ۲۴۵؛ حدید: ۱۱ و ۱۸۱؛ تغابن: ۱۷؛ مزمل: ۲۰)

عموم مفسران بر این باورند که مراد از قرض در قرآن، همان انفاق در راه خدا، یعنی کمک بلاعوض به مستمندان است و نه قرض مصطلح (طوسی، بی تا، ۲۸۷/۲؛ طبرسی، ۱۴۰۶، ۳۴۸/۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ۲۸۴/۲؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳، ۱۶۰/۲)

قرطبی، ۱۴۰۵، ۱۴۰۵، ۲۴۰/۳) این برداشت، با توجه به اینکه «قرض دادن به خدا» در آیات بیان شده است، استوار به نظر می‌رسد.

اما در روایات، مراد از قرض، وام‌دادن به دیگران است و تعبیراتی همچون «من أقرض رجلاً» (کلینی، ۱۳۶۷، ۵۵۸/۳) و نیز تقابل قرض با صدقه در احادیث، مؤید این معنا است (حر عاملی، بی تا، ۸۷/۱۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۴۰/۱۰۰).

قرض در فقه، اصطلاح حدیثی آن را دارد و تعریف آن به وضوحش نهاده شده است. (نجفی، ۱۳۶۵، ۱/۲۵) بنابراین، واژه قرض در کاربرد قرآنی خود، با کاربرد حدیثی و فقهی‌اش متفاوت است.

ربا

ربا در لغت به معنای زیاده، نما و علو است. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۴۸۳/۲؛ ابن اثیر، ۱۳۶۴، ۱۹۲/۲)

از دیدگاه فقیهان، «ربا عبارت است از دریافت زیادی در مبادله دو کالای همجنس که مکیل یا موزون باشند و یا دریافت اضافی در قرض با شرط قبلی» (نک: نجفی، ۱۳۶۵، ۳۳۴/۲۳؛ طوسی، بی تا، ۳۵۹/۲؛ قطب رواندی، ۱۴۰۵، ۴۵/۲). این تعریف، به دو نوع ربا اشاره دارد: ربای معاملی و ربای قرضی. هرچند برخی از فقیهان در تعریف ربا، صرفاً به نوع نخست پرداخته‌اند (نک: علامه، ۱۴۱۵، ۱۳۴/۱۰؛ ابن قدامه، بی تا، ۴/۱۲۳). زیرا؛ آنان ربای معاملی را ذیل مباحث بیع و تجارت، ربای قرضی را در بحث قرض مطرح می‌کنند.

فقیهان برحرمت ربا اتفاق نظر دارند (نجفی، ۱۳۶۵، ۳۳۲/۲۳؛ علامه، ۱۴۱۵، ۱۳۴/۱۰؛ خمینی، ۱۴۱۰، ۵۳۶/۱؛ ابن قدامه، بی تا، ۱۲۳/۴)؛ اما در مورد تعمیم حرمت به همه موارد یا تخصیص به برخی از انواع آن به‌ویژه در سده اخیر، اختلاف نظرهایی دیده می‌شود. مثلاً عموم فقیهان شیعه و بسیاری از اهل سنت، هرگونه شرط زیاده یا منفعت در ربای قرضی را حرام دانسته‌اند (بحرانی، بی تا، ۱۱۰/۲۰؛ نجفی، ۱۳۶۵، ۵/۲۵؛ ابن قدامه، بی تا، ۳۶۰/۲). برخی نیز ربای حرام را ویژه ربای نسیه‌ای دانسته‌اند که در زمان جاهلیت رایج بوده و در مقابل تمدید مهلت، بر مبلغ بدهی افزوده می‌شده است. لذا بنابر دیدگاه

ایشان، قرض‌هایی با بهره‌ای که در آنها، مقدار سود از آغاز قرارداد شرط می‌شود، اشکالی ندارد. (رشید رضا، بی تا، ۱۱۶/۳؛ و ۱۴۰۶، ۱۳۷؛ امین، ۱۳۶۷، ۲۵۱) برخی دیگر نیز صرفاً ربای فاحش را که میزان بهره به چند برابر اصل می‌رسد، تحریم نموده‌اند. (نک: بدوی، ۱۳۸۳، ۲۴۲؛ جمال، بی تا، ۲۲۶) و عده‌ای نیز گفته‌اند بهره قرض‌های سرمایه‌گذاری ربا نیست و آنچه تحریم شده، خصوص بهره قرض‌های مصرفی است (زرقاء، ۱۳۸۸، ۷۰/۱۳؛ بخش فرهنگی جامعه مدرسین، ۱۳۸۱، ۳۰۰).

در قرآن، مشتقات آن به معنای لغوی (حج: ۵؛ فصلت: ۳۹؛ رعد: ۱۷؛ حاقه: ۱۰؛ روم: ۳۹؛ نحل: ۹۲؛ بقره: ۲۶۵ و ۲۷۶؛ مؤمنون: ۵۰) و واژه ربا به معنای معروف و شرعی خود آمده است (بقره: ۲۷۵-۲۷۶ و ۲۷۸؛ آل عمران: ۱۳۰؛ نساء: ۱۶۱؛ روم: ۳۹). دقت در سیاق آیات و فضای نزول آنها، ما را به این نتیجه می‌رساند که «ربا» در قرآن، اخص از ربا در سنت و فقه است؛ چه آنکه ربا در قرآن، مخصوص ربای قرضی برای مصارف ضروری (خواه مصرفی یا تولیدی) است و ربای معاملی و نیز ربا برای مصارف غیرضروری را شامل نمی‌شود.

تحلیل مختصر این نکته آن است که قرآن، بحث ربا را در چهار مورد مطرح نموده که یک مورد آن به طور مفصل (بقره: ۲۷۵-۲۸۰) و سه مورد به اشاره (نساء: ۱۶۱) یا به طور مختصر (آل عمران: ۱۳۰؛ روم: ۳۹) است. در مورد نخست، ربا به طور کامل در تقابل با صدقه قرار گرفته است. از آیه ۲۶۱ تا ۲۷۴، بحث انفاق به تفصیل مطرح شده و به گونه‌های مختلف، بر کمک به نیازمندان و رفع فقر تأکید شده است. در ادامه و در پیوندی معنادار، مبحث ربا آغاز می‌شود و در درون این آیات نیز، تقابل صدقه و ربا مشهود است: «يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ» (بقره: ۲۷۶) و بلافاصله در آیه بعدی تأکید بر پرداخت زکات شده است: «وَأَتُوا الزُّكُوتَ».

روشن است که صدقه و زکات به فقیر و نیازمند تعلق می‌گیرد؛ بنابراین قرآن تأکید می‌کند که بجای قرض دادن به نیازمندان با بهره و ربا، به آنان کمک‌های مالی بلاعوض اعطا شود. در ادامه آیات نیز لزوم امهال به معسر را مطرح می‌فرماید: «وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ» (بقره: ۲۸۰) و تأکید می‌کند که تصدق بر آنان، بهتر است: «وَإِنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ» (همان). مقصود از تصدق در اینجا، ابراء فرد معسر از پرداخت بدهی

است (محقق کرکی، ۱۴۰۸، ۹/۱۲۸؛ نجفی، ۱۳۶۵، ۲۸/۱۲۸).

بدیهی است این دو نکته، صرفاً در قرض‌های ضروری مصداق پیدا می‌کند که قرض گیرنده، نیازمند و فقیر است. در سوره روم نیز این تقابل کاملاً مشهود است: «وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبَاً لِيَرْبُوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ وَ مَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ.» (روم: ۳۹) در این آیه، بالحنی ملایم از مؤمنان خواسته می‌شود بجای پرداخت قرض با بهره به نیازمندان، به آنان زکات بدهند و از پاداش الهی بهره‌مند شوند. تقابل یادشده، در سوره آل عمران نیز مشاهده می‌شود. چه، پس از نهی از اکل ربا (آل عمران: ۱۳۰)، به انفاق تشویق می‌شود. (آل عمران: ۱۳۴) علامه طباطبایی نیز تصریح می‌کند که صدقه و ربا، هر دو با زندگی طبقه محروم و فقیر مرتبط هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۲/۴۲۳).

البته فضای نزول آیات نیز، این برداشت را تأیید می‌کند؛ چراکه ربای متداول در جاهلیت، برای تأمین نیازهای زندگی دریافت می‌شد و قرض گیرندگان، افرادی نیازمند بودند که به‌ویژه برای امهال در باز پرداخت بدهی، به‌ناچار به ربا تن می‌دادند (طبرسی، ۱۴۰۶، ۲/۶۷۱). بسیاری از مفسران بر این باورند «الربا» در قرآن (آل عمران: ۱۳۰) اشاره به ربای معروف در زمان جاهلی است (طوسی، بی تا، ۲/۵۸۷؛ طبرسی، ۱۴۰۶، ۲/۵۰۲؛ فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ۲/۲۱۲؛ ابن کثیر، بی تا، ۱/۳۸۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ۲/۹؛ قرطبی، ۱۴۰۵، ۴/۲۰۲؛ رشیدرضا، بی تا، ۴/۱۲۳؛ زحیلی، ۱۴۱۸، ۴/۸۴). و این گونه است که قرآن، بر ظالمانه بودن بهره‌های ربوی تصریح می‌کند (بقره: ۲۷۹).

با این حال، نمی‌توان ربا در قرآن را ویژه بهره قرض‌های مصرفی دانست و قرض‌های سرمایه‌گذاری را خارج نمود. چه، قرض‌های ضروری کشاورزان برای خرید ابزار کار یا سرمایه‌اندک تجاری - که در عصر نزول رواج داشت - از نوع قرض سرمایه‌گذاری و در عین حال ضروری به شمار می‌رود (نک: مطهری، ۱۳۷۴، ۱۶۱). نیز نک: حر عاملی،

۱. در اینکه مقصود از ربا در این آیه چیست، بین مفسران بحث وجود دارد. شماری آن را - بسان دیگر موارد ربا در قرآن - همان ربای حرام می‌دانند و عده‌ای، براساس روایات، آن را ربای حلال تفسیر کرده‌اند، یعنی پرداخت هدیه با قصد دریافت هدیه بیشتر، و یا مفهومی عام و شامل هر دو (نک: طبرسی، ۱۴۰۶، ۷-۸/۴۷۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۶/۱۹۱؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳، ۱۶/۴۴۴-۴۴۶؛ کلینی، ۱۳۶۷، ۵/۱۴۵) و مراد از زکات نیز، مطلق صدقه است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۶/۱۹۰)

بی تا، ۱۲/۴۳۷).

بنابراین، می توان کاربرد ربا در قرآن را چنین بیان نمود: «بهره ظالمانه قرض های ضروری نیازمندان.»

بر این اساس، حرمت بهره در قرض های غیر ضروری و نیز ربای معاملی را بایستی از دلایلی دیگر همچون سنت جستجو کرد. به همین جهت، فقیهانی همچون شیخ طوسی در مقام استدلال بر حرمت ربای قرضی، به اجماع و روایات استناد کرده اند و نه قرآن (طوسی، ۱۴۱۷، ۳/۱۷۴)؛ چنان که حرمت ربای معاملی نیز مستند به قرآن نشده است (نک: طالقانی، بی تا، ۱۸۴).

یادآوری می شود برخی که ربای جاهلی را منحصر به ربای نسیه ای در مقابل تمدید مهلت دانسته اند، شمول ربا در قرآن را نسبت به بهره هایی که در قرارداد قرض از ابتدا شرط می شود، انکار نموده اند (رشیدرضا، بی تا، ۳/۱۱؛ و ۱۴۰۶، ۱۳۷). اما چنین انحصاری در مورد ربای جاهلی، مسلم نیست و براساس پاره ای نقل ها، قرض مدت داری که در آن شرط زیاده شده بوده نیز، در جاهلیت رواج داشته است (نک: جصاص، ۱۴۱۵، ۲/۱۸۴ و ۱۸۶؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ۷/۸۵؛ کیاهراسی، ۱۴۰۵، ۱/۲۳۲). چنان که برخی با برداشت از تعبیر «اضعافاً مضاعفة» (آل عمران: ۱۳۰)، صرفاً ربای فاحش را حرام دانسته اند (بدوی، ۱۳۸۳، ۲۴۲؛ جمال، بی تا، ۲۲۶). لیکن به نظر می رسد این تعبیر، صفت غالب رباها است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۴/۱۹) و نه قید احترازی و اطلاق سایر آیات مؤید آن است. براین اساس، ادعای مجمل بودن ربا در قرآن نیز (نک: فخررازی، ۱۴۲۰، ۷/۹۳) پذیرفته نیست.

اما روایات ضمن تقسیم ربا به دو نوع ربای معاملی و قرضی و تحریم هر دو، به اطلاق و گاه صراحت خود، هرگونه شرط زیاده در قرض - اعم از قرض های مصرفی و سرمایه گذاری - را منع کرده اند (حرعاملی، بی تا، ۱۲/۴۳۴ و ۴۴۲). به ویژه با توجه به عبارت حدیثی «كُلُّ قَرْضٍ جَرٌّ مُنْفَعَةٌ فَهُوَ رِبَا» (بروجردی، ۱۴۱۰، ۱۸/۳۳۶؛ بیهقی، بی تا، ۵/۳۵۰؛ متقی هندی، بی تا، ۶/۲۳۸). در روایات، ربای حلال (هدیه دادن به هدف گرفتن سود بیشتر) نیز مطرح شده است. (صدوق، ۱۴۰۴، ۳/۲۸۶؛ کلینی، ۱۳۶۷، ۵/۱۴۴) براین اساس، کاربرد ربا در روایات بسان فقه، اعم از کاربرد قرآنی آن است.

نتیجه

مباحث اصول فقه با وجود اینکه بیشترین نقش را در فرایند استنباط فقهی دارد، از نظر کارآمدی، در یک سطح نیست. در متون اصولی و به‌ویژه در سده اخیر، گاه بحث‌های درازدامنی وجود دارد که به تصریح اصولیان، فاقد ثمره فقهی است و مبحث حقیقت شرعیه از این دست است.

اما برخی از همان مباحث را می‌توان از زاویه‌ای دیگر نیز بازنگری و طرح کرد؛ به طوری که به یکی از سودمندترین مباحث این دانش تبدیل گردد. در این نگاه، باید در ادامه بحث از ثبوت حقیقت شرعیه، به بحث از حقیقت لغوی، قرآنی، حدیثیه و فقهیه و تمایز آنها پرداخت.

در این نوشتار، با رویکرد یادشده و با پرداختن به واژه‌های صلوات، زکات، صدقه، قرض و ربا نتایج زیر به دست آمد.

واژه صلوات، پیش از اسلام نیز به معنای عبادت ویژه در شرایع، به کار می‌رفته و کاربرد قرآنی، حدیثی و فقهی آن تفاوتی ندارد - جز در مواردی خاص که همراه قرینه، در معنایی دیگر به کار رود. - واژه‌های صوم و حج نیز چنین هستند. واژه زکات در لغت به معنی رشد و در قرآن و روایات نبوی به معنای هرگونه واجب مالی ابتدایی است و با زکات مصطلح فقهی متفاوت است. صدقه نیز که در لغت از ریشه صدق است، در قرآن معنایی عام دارد و انفاق واجب و مستحب و غیر آنها را شامل می‌شود.

زکات مصطلح فقهی نیز در قرآن با همین واژه آمده است. زکات در روایات، دو کاربرد متداول دارد: وقف و انفاق مال - اعم از واجب و مستحب -، و در فقه، نزد قدما به عنوان جنس و مقسم همه حقوق مالی - جز خمس - به کار می‌رفت و نزد متأخرین و نیز عرف عام، به معنای خصوص انفاق مستحب در نظر گرفته شده است.

واژه قرض نیز که در لغت به معنای قطع است، در قرآن به معنای انفاق و کمک مالی بلاعوض به فقرا و در روایات و فقه به معنای وام دادن به دیگران آمده است.

واژه ربا در قرآن در خصوص ربای قرضی برای مصارف ضروری به کار رفته و در روایات، در معنایی عام - شامل ربای قرضی و معاملی، برای مصارف ضروری و غیر ضروری آمده است.

بدیهی است خلط میان کاربردهای واژگان یادشده، برداشت‌های نادرستی را از آیات و روایات موجب شده است. که به بخشی از آنها در این تحقیق اشاره شد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آبی ازهری، صالح بن عبدالسمیع. (بی تا). الثمر الدانی فی تقریب المعانی: شرح رسالة ابن ابی زید القيروانی. بیروت: المكتبة الثقافية.
۳. آخوندخراسانی، محمدکاظم بن حسین. (۱۴۱۳ق). کفایة الأصول. تحقیق شیخ سامی خفاجی. چ اول. قم: انتشارات لقمان.
۴. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین. (۱۴۰۳ق). عوالی اللئالی العزیزة فی الاحادیث الدینیة. تحقیق سید مرعشی و مجتبی عراقی. چ اول. قم: مطبعه سیدالشهداء.
۵. ابن اثیر، مبارک بن محمد. (۱۳۶۴). النهایة فی غریب الحدیث والأثر. چ چهارم. قم: موسسه اسماعیلیان.
۶. ابن ادريس، محمد بن احمد. (۱۴۱۰ق). السرائر. چ دوم. قم: جامعه مدرسین.
۷. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی. (۱۴۰۴ق). من لایحضره الفقیه. تحقیق علی اکبر غفاری. چ دوم. قم: جامعه المدرسین.
۸. ابن حنبل، احمد بن محمد. (بی تا). مسند احمد. بیروت: دار صادر.
۹. ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین. (بی تا). معالم الدین و ملاذ المجتهدین. قم: موسسه النشر الاسلامی.
۱۰. ابن العربی. محمد بن عبدالله. (بی تا). احکام القرآن. بی جا.
۱۱. ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۲. ابن فهد حلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۷ق). المهذب البارع. تحقیق مجتبی عراقی. قم: جامعه مدرسین.
۱۳. ابن قدامه، عبدالله. (بی تا). المغنی. بیروت: دار الکتب العربی.
۱۴. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (بی تا). البدایة والنهایة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۶. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۰ق). لسان العرب. چ اول. بیروت: دار الفکر.
۱۷. اصفهانی، محمد حسین. (بی تا). الفصول الغرویه. الطبعه الحجریه.
۱۸. امین، حسن عبدالله، (۱۳۶۷). سپرده‌های نقدی و راه‌های استفاده از آن در اسلام. ترجمه

- محمد درخشنده. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۹. انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۱۵ق). کتاب الزکاة. ج اول. قم: المؤتمر العالمي بمناسبة ذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري.
۲۰. ایروانی، جواد. «بازکاوای مفهوم و کاربرد واژه های زکات و صدقه در روایات». فصلنامه علوم حدیث. تابستان ۱۳۸۷. سال سیزدهم. ش ۴۸.
۲۱. بحرانی، یوسف بن احمد. (بی تا). الحائث الناضرة. تحقیق محمدتقی ایروانی. قم: جامعه مدرسین.
۲۲. بخش فرهنگي جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. (۱۳۸۱). ریا: پیشینه تاریخی ریا، ریا در قرآن و سنت، انواع ریا و فرار از ریا. قم: موسسه بوستان کتاب.
۲۳. بدوی، ابراهیم زکی الدین. (۱۳۸۳ق). نظریة الربا المحرم. قاهره: المجلس الاعلى لرعاية الفنون والاداب والعلوم الاجتماعية.
۲۴. بروجردی، حسین. (۱۴۱۰ق). جامع احادیث الشيعة. قم: چاپخانه علمیه.
۲۵. بلاذری، احمد بن یحیی. (بی تا). فتوح البلدان. قاهره: مكتبة النهضة المصرية.
۲۶. بیهقی، احمد بن حسین. (بی تا). السنن الكبرى. بیروت: دارالفکر.
۲۷. تسخیری، محمد علی. (۱۳۸۵). الاقتصاد الاسلامی. ج اول. تهران. المجمع العلمی للتقريب بين المذاهب الاسلامية.
۲۹. جصاص، احمد بن علی. (۱۴۱۵ق). احکام القرآن. ج اول. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۰. جمال، غریب. (بی تا). المصارف والاعمال المصرفية فی الشريعة الاسلامية والقانون. بی جا.
۳۱. حر عاملی، محمد بن حسن. (بی تا). وسائل الشيعة. تحقیق عبدالرحیم ربانی شیرازی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۲. خطاب، محمد بن محمد. (۱۴۱۶ق). مواهب الجلیل لشرح مختصر خلیل. ج اول. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۳. حکیم، عبدالصاحب. (۱۴۱۶ق). منتقى الاصول. ج دوم. بی جا: الهادی.
۳۴. ابن سعید حلّی، یحیی. (۱۳۸۶ق). نزهة الناظر فی الجمع بین الاشباه والنظائر. تحقیق احمد حسینی و نورالدین واعظی. نجف: الاداب.
۳۵. خلیل بن احمد. (۱۴۰۸ق). العین. تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای. ج اول. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۶. خمینی، روح الله. (۱۴۱۰ق). تهذیب الاصول. به قلم جعفر سبحانی. قم: انتشارات دارالفکر.
۳۷. خمینی، مصطفی. (۱۳۷۶). تحریرات فی الاصول. ج اول. موسسه تنظیم و نشر آثار

- امام خمینی.
۳۸. خوئی، ابوالقاسم. (۱۴۱۹ق). محاضرات فی اصول الفقه (تقریر بحث الخوئی للفیاض). چ اول. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۳۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۶ق). مفردات الفاظ القرآن. چ اول. تحقیق صفوان عدنان داوودی. دمشق: دار القلم، و بیروت: الدار الشامیة.
۴۰. رشیدرضا، محمد. (۱۴۰۶ق). الربا والمعاملات فی الاسلام. تصحیح و تکمیل محمد بهجة البيطار. بیروت: دار ابن زيدون، و قاهره: مكتبة الكليات الازهرية.
۴۱. _____ (بی تا). تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار. چ دوم. بیروت: دار المعرفة.
۴۲. زبیدی، محمد بن محمد. (۱۴۰۹). شرح القاموس المسمی تاج العروس من جواهر القاموس. تحقیق مصطفی حجازی. دار الهدایه.
۴۲. زحیلی، وهبة. (۱۴۱۸ق). تفسیر المنیر. چ اول. بیروت: دمشق، دار الفكر المعاصر.
۴۳. الزرقا، مصطفى. (۱۳۸۸). «المشكلات العصرية في ميزان الشريعة الاسلامية». مجلة البعث. بیروت. ج ۳۱.
۴۳. سبزواری، محمد باقر بن محمد مؤمن. (بی تا). ذخيرة المعاد. موسسه آل البيت علیہ السلام.
۴۴. شریبئی، محمد بن احمد. (بی تا). الاقناع فی حل الفاظ ابی شعاع. بیروت: دار المعرفة.
۴۵. شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۱۲ق). الدروس الشرعية. چ اول. قم: موسسه النشر الاسلامی.
۴۶. _____ للذکر، الطبعة الحجرية: بی جا.
۴۷. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۳ق). مسالک الأفهام. چ اول. قم: موسسه المعارف الاسلامیة.
۴۸. صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر. (۱۳۶۵). جواهر الكلام. تحقیق عباس قوچانی. چ دوم، دار الكتب الاسلامیة.
۴۹. صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۶۵). الفرقان فی تفسیر القرآن. چ دوم. قم: انتشارات فرهنگي اسلامي.
۵۰. طالقانی، محمود. (بی تا). اسلام و مالکیت در مقایسه با نظام های اقتصادی غرب. بی جا.
۵۱. طباطبائی، محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. چ اول. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۵۲. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۶ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. چ اول. بیروت: دار المعرفة.
۵۳. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۵ق). جامع البیان عن تاویل آی القرآن. بیروت: دار الفكر.
۵۴. طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۴۰۸ق). مجمع البحرین. چ دوم. مکتب نشر الثقافة الاسلامیة.

٥٥. طوسی، محمد بن حسن. (١٣٨٧ق). المسبوط فی فقه الامامية. تحقیق محمد تقی کشفی. تهران: المكتبة المرتضوية.
٥٦. _____ (١٤١٧ق). الخلاف. ج اول. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
٥٧. _____ (بی تا). الاستبصار. قم: دارالکتب الاسلامیة.
٥٨. _____ (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٥٩. _____ (بی تا). النهاية. بیروت: دارالاندلس.
٦٠. عاملی غروی، جواد بن محمد. (١٤١٩ق). مفتاح الكرامة. ج اول. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
٦١. عاملی، محمد بن علی. (١٤١٠ق). مدارک الاحکام. ج اول. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
٦٢. عراقی، ضیاء الدین. (١٤٠٥ق). نهاية الافکار. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
٦٣. عسکری، مرتضی. (بی تا). معالم المدرستین. بیروت: مؤسسة النعمان.
٦٤. علامه حلی، حسن بن یوسف. (١٤١٥ق). تذکرة الفقهاء. ج اول. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
٦٦. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. (١٣٧٣). کنز العرفان فی فقه القرآن. ج اول. قم: انتشارات مرتضوی.
٦٧. فخر رازی، محمد بن عمر. (١٤٢٠ق). مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر). ج سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٦٨. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (١٤٠٩ق). الوافی. ج اول. اصفهان: مكتبة الامام امیرالمؤمنین عليه السلام.
٦٩. قرضاوی، یوسف. (١٤٢٢ق). فقه الزکاة، دراسة مقارنة لاحکامها و فلسفتها فی ضوء القرآن والسنة. بیروت: مؤسسة الرسالة.
٧٠. قرطبی، محمد بن احمد. (١٤٠٥ق). الجامع لاحکام القرآن. بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.
٧١. قطب راوندی، سعید الدین هبة الله. (١٤٠٥ق). فقه القرآن. ج دوم. قم: مكتبة آية الله العظمی مرعشی نجفی.
٧٢. کلینی، محمد بن یعقوب. (١٣٦٧). الکافی. تصحیح علی اکبر غفاری. ج سوم. تهران: دار الکتب الاسلامیة.
٧٣. کیهانسی، علی بن محمد. (١٤٠٥ق). احکام القرآن. ج دوم. بیروت: دارالکتب العلمیة.
٧٤. متقی، علی بن حسام الدین. (بی تا). کنز العمال. بیروت: مؤسسة الرسالة.
٧٥. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. (١٤٠٣ق). بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار. ج سوم. بیروت: مؤسسة الوفاء.
٧٦. محقق حلی، جعفر بن حسن. (١٣٦٤). المعترف فی شرح المختصر. قم: مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام.

۷۷. _____ (۱۴۰۳ق). معارج الاصول. ج اول. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
۷۸. محقق کرکی، علی بن حسین. (۱۴۰۸ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد. ج اول. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
۷۹. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد. (۱۴۰۹ق). شرح القاموس المسمى تاج العروس من جواهر القاموس. تحقیق مصطفی حجازی. دارالهدایة.
۸۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). آشنایی با علوم اسلامی (۳): اصول فقه-فقه. ج دهم. تهران: صدرا.
۸۱. --- (۱۳۷۴). مسئله ربا. ج ششم. تهران: صدرا.
۸۲. مظفر، محمدرضا. (۱۴۴۲ق). اصول الفقه. تحقیق عباس علی زارعی سبزواری. ج دوم. قم: بوستان کتاب.
۸۳. معرفت، محمدهادی. (۱۴۱۶ق). التمهید فی علوم القرآن. ج سوم. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۸۴. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۰ق). المقنعة. قم: جامعه مدرسین.
۸۵. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۵ق). مجمع الفائدة والبرهان. قم: جامعه مدرسین.
۸۶. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۷۳). تفسیر نمونه. ج شانزدهم. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۸۷. _____ (۱۴۱۱ق). القواعد الفقهیة. ج سوم. قم: مدرسة الامام امیر المؤمنین عليه السلام.
۸۸. احمدی میانجی، علی. (۱۴۱۹ق). مکاتیب الرسول عليه السلام. ج اول. دار الحدیث.
۸۹. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن. (بی تا). قوانین الاصول. چاپ سنگی.
۹۰. نائینی، محمد حسین. (۱۴۱۰ق). اجود التقريرات. تقریر ابوالقاسم خوئی. ج دوم. قم: موسسه مطبوعاتی دینی.
۹۱. نسائی، احمد بن شعیب. (۱۳۴۸ق). سنن النسائی. ج اول. بیروت: دار الفکر.
۹۲. نجفی، محمد حسن بن باقر. (۱۳۶۵). جواهر الکلام. تحقیق عباس قوچانی. ج دوم. دارالکتب الاسلامیة.