

مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و دوم، شماره پیاپی ۸۴/۱،  
بهار و تابستان ۱۳۸۹، ص ۴۴-۹

## نقدی بر «بازجستی در ادله عبادیت زکات و خمس»\*

دکتر جواد ایروانی

عضو هیأت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی

Email: Irvani\_Javad@yahoo.com

### چکیده

یکی از محققان، با مخدوش دانستن ادله فقیهان، عبادیت زکات و خمس را نفی کرده تا از این ره گذر، یکی از مهمترین موانع اجرایی کردن این دو را از سر راه بردارند. هر چند به نظر می رسد پاره‌ای از مستندات فقیهان در اثبات عبادیت زکات و خمس، ناستوار است، لیک دلایلی دیگر - به ویژه از آیات و روایات - وجود دارد که عبادیت آنها را به اثبات می‌رساند. در این نوشتار، پس از بیان دو مقدمه، ادله و مویدات مثبت این مدعا ارائه و مورد تحلیل قرار گرفته و به اشکالات و پرسش‌ها در این باره پاسخ داده شده و سپس، نقدهای دیگری بر پژوهش پیش گفته مطرح گردیده است.

**کلید واژه‌ها:** زکات، خمس، عبادات، اقتصاد اسلامی.

\* . تاریخ وصول: ۱۳۸۷/۰۷/۱۳؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۸/۰۵/۰۸.

## در آمد

فقیهان شیعه و اهل سنت، به طور عموم، زکات و خمس را عبادت به معنای اخص دانسته و بر اشتراط نیت در صحت آنها، تصریح نموده‌اند. با این حال، برخی، این پرسش را مطرح نموده‌اند که آیا زکات، «عبادت» است مانند نماز و روزه، یا صرفاً «حقی واجب برای فقرا»؟ (ابن رشد/۱۹۶) همچنین، یکی از محققان، با ارائه پژوهشی که در شماره ۷۹ مطالعات اسلامی به چاپ رسیده، ضمن نقد ادله فقیهان در این باره، مشروط نبودن زکات و خمس به قصد قربت را نتیجه گرفته و تلاش نموده است تا از این راه، موانع کاربردی ساختن و اجرایی کردن آنها را از سر راه بردارد.

لیک درنگی در مطالب ارائه شده و نیز آموزه‌های قرآنی و حدیثی مرتبط، نشان می‌دهد هر چند پاره‌ای از ادله ارائه شده از سوی فقیهان برای اثبات عبادیت زکات و خمس، مخدوش است، لیکن دلایل استوار دیگری وجود دارد که این مطلب را به طور کامل، به اثبات می‌رساند. ضمن آن که نفی عبادیت این دو پرداخت مالی، نه تنها هیچ گونه تأثیری در رفع موانع کاربردی و اجرایی کردن آنها ندارد، که به واقع، سلب یک امتیاز از این دو عنصر عبادی - اقتصادی نیز به شمار می‌رود. آنچه در پی می‌آید، ارائه ادله یاد شده و نقدگونه‌ای بر برخی مطالب مقاله مذکور است که پیش‌تر نیازمند یادکرد دو مقدمه است:

### مقدمه اول: ماهیت نیت

نیت در لغت و عرف فقیهان، دارای یک مفهوم و کاربرد، و همان «اراده‌ای» است که در وقوع فعل تأثیر دارد، چنان که گاه به «قصد» و «عزم» نیز معنا شده است. (فراهیدی/۳۹۴/۸، ابن منظور/۳۴۸/۱۵، علامه حلی، *تذکرة الفقهاء* ۳۲۸/۵، نجفی، ۷۵/۲، انصاری، *الطهارة* ۱۵/۲) لیک از آنجا که نیت در عبادات، قصدی ویژه با قیودی خاص است، مباحث دراز دامنی از سوی فقیهان در این باره مطرح شده که بیشتر، در کتاب

طهارت و در بحث نیت وضو جای گرفته است (برای نمونه: نجفی ۷۵/۲-۱۰۲، انصاری ۱۱/۲-۲۷). با این حال، به اختصار می‌توان گفت: آنچه را فقیهان، مقوم عبادیت در عبادات می‌دانند، ترکیبی از دو عنصر قصد و اخلاص است. برای مثال، هنگامی که فرد مشغول خواندن نماز می‌شود، نسبت به نیت وی، سوال اول این است که آیا این حرکات، نماز است یا ورزش یا اصولاً حرکاتی نه از روی جدّ که به شوخی و هزل. نیک روشن است که او باید «قصد انجام نماز» را داشته باشد و این در واقع رکن اول نیت است. پرسش دوم آن است که هدف از انجام این عمل چیست؟ در تقسیمی کلی، هدف فرد یکی از این دو مورد خواهد بود: یا هدفی که به گونه‌ای، به منافع دنیوی باز می‌گردد، خواه رسیدن به پول و ثروت و یا حسن شهرت و برانگیختن تحسین دیگران، که از آن تعبیر به ریا می‌شود، و یا اهدافی اخروی و معنوی که می‌تواند تقرب به خدا، امتثال فرمان الهی، به دست آوردن پاداش‌های بهشتی، رهایی از دوزخ و مانند آن باشد. در عبادات، هرگاه هدف نخست (به همه انواع آن) وجود داشته باشد، مبطل آن می‌باشد و اگر هدف دوم (به هریک از ابعاد آن) موجود باشد، عمل صحیح خواهد بود. به همین جهت، ابعاد قصد قربت نیز متعدد می‌باشد (ر.ک: حر عاملی ۴۵/۱، یزدی ۴۶۸/۱) و این رکن دوم نیت است.

نیک روشن است که توصلیات (مانند تطهیر لباس)، نقطه مقابل عبادات‌اند، بدین معنا که انجام آن‌ها بدون قصد و نیز با دارا بودن اهدافی مادی نیز به صحت می‌پیوندد و مبرئ ذمه خواهد بود. در عقد معاملات (همچون بیع و نکاح) - اما - تنها رکن اول یعنی قصد لازم است و رکن دوم یعنی داشتن انگیزه ای الهی در صحت آن‌ها شرط نیست.

بنابراین آنچه در نیت عبادات اهمیت می‌یابد، همان قصد قربت و پرهیز از انگیزه‌های غیر الهی همچون ریاکاری و خود نمایی در عمل (به گونه انگیزه مستقل یا ضمیمه) و جلب منافع مادی (ر.ک: بقره/۲۶۴، کهف/۱۱۰، ماعون/۴-۶ برقی ۲۵۲/۱،

کلینی ۲/۲۹۵، حر عاملی ۱/۵۰-۵۳، نجفی ۲/۹۸) است. از این روی در نیت عبادات، بر زبان جاری کردن الفاظی خاص یا حتی خطور ذهنی آنها (عاملی، سید محمد ۲/۲۸۴، یزدی ۱/۱۶۹) و نیز قیود دشوار مطرح شده از سوی برخی متکلمان و فقیهان معتبر نیست، و اگر مراد از نفی عبادیت و نیت در زکات و خمس، نفی این گونه قیود باشد، صحیح به نظر می رسد و البته اختصاص به این دو نیز ندارد.

### مقدمه دوم: مفهوم شناسی واژه‌های زکات، صدقه و انفاق

واژه های زکات و صدقه در قرآن، روایات و فقه، کاربردها و اصطلاحات متفاوتی با هم و با مفهوم لغوی آنها دارند که خلط آنها با یکدیگر، برداشت های نادرستی را از آیات و روایات موجب می گردد. از این روی، به اختصار، اصطلاح قرآنی و حدیثی زکات و صدقه و نیز انفاق را، از آن جا که در تحلیل ادله محل بحث نقش دارند، بر می نمایم.

**زکات:** این واژه، بر خلاف اصطلاح فقهی آن که ویژه واجب مالی متعلق به اموالی خاص و با حد نصاب و شروطی خاص است (ر.ک: شهید اول، *الدروس* ۱/۲۲۷، ابن فهد حلی ۱/۴۹۹؛ نجفی ۳/۱۵) در قرآن کریم به معنی «هر واجب مالی ابتدایی» است، خواه در قالب زکات مصطلح فقهی یا خمس، و خواه با تعیین حد نصاب یا بدون آن. (صادقی ۱۳/۱۳۸ و ۱۴۹، مکارم شیرازی ۹/۸، حکیمی ۶/۲۲۷). چه از یکسو قرآن زکات را از آغازین سوره های مکی (مزمّل ۲۰) تا فرجامین سوره های مدنی (توبه ۵، مائده ۱۲) به کار برده و آن را نه ویژه امت اسلام، که تشریعی عام در تمامی شرایع می داند (انبیاء ۷۳، مریم ۳۱ و ۵۵) و از سوی دیگر زکات مصطلح فقهی در مدینه تشریح شده (کلینی ۳/۴۹۷، طبرسی ۵/۱۱۵-۱۱۷) و در دوران حضور پیامبر (ص) در مکه و حتی سال های نخستین ورود به مدینه، اصولاً وجود نداشته است. نیز گواه دیگر آن است که به همسران پیامبر (ص) نیز دستور می دهد در کنار اقامه نماز، زکات پردازند

(احزاب/۳۳) در حالی که هیچ یک از همسران پیامبر(ص) در آن زمان، از اموال زکوی به مقدار حد نصاب تعلق زکات بهره‌مند نبوده‌اند.

این واژه در روایات نبوی نیز بسان قرآن، مفهومی گسترده دارد(حر) عاملی ۳۳/۶، عسکری ۹۷/۲) لیک در روایات امام باقر(ع) و امام صادق(ع) کاربرد آن در مفهوم «زکات مصطلح فقهی» غلبه داشته است(حر عاملی ۳/۶ و ۳۳-۳۹).

**صدقه:** بررسی موارد کاربرد آن در قرآن نشان می‌دهد که این واژه، هرگونه کمک مالی به نیازمندان - در قالب انفاق‌های واجب یا مستحب - و از جمله زکات مصطلح را شامل می‌شود. برای نمونه، مراد از صدقه در دو آیه «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً» (توبه/۱۰۳) و «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ وَ...» (توبه/۶۰) به تصریح روایات (کلینی ۴۹۷/۳)، مفسران (طبرسی ۵-۱۰۲/۶ و ۱۰۳، طباطبایی ۳۹۰/۹) و فقیهان (مفید ۲۵۳، انصاری، الزکاة ۳۵۰) زکات مصطلح فقهی است. برخی از مفسران به درستی گفته‌اند: صدقه در قرآن، اعم از واجب و مستحب است، ولی زکات، مخصوص واجب (طبرسی ۶۶۱/۲-۶۶۲، فخر رازی ۶۱/۳، طباطبایی ۳۹۷/۲، سائیس ۳-۵۴/۴). براین اساس، «صدقه» به صورت حقیقت شرعیه در معنی «انفاق مستحب» نبوده است.

در احادیث نبوی(ص)، کاربرد واژه «صدقه» در «زکات مصطلح فقهی»، بسی فزونی داشته است(کلینی ۴۹۷/۳ و ۵۸/۴). با این حال در «مطلق انفاق مالی، اعم از واجب و مستحب»(حر عاملی ۱۳-۲۹۲-۲۹۳) و نیز با قرینه در مورد «وقف» نیز به کار رفته است(ابن ابی جمهور ۵۳/۲، مجلسی ۲۳/۲، ابن حنبل ۲۷۲/۲، نسائی ۲۵۱/۶) چنان که در زمان حضرت امیر(ع) استعمال آن در «وقف» فزونی داشت.(کلینی ۵/۷) در زمان امام باقر(ع) و امام صادق(ع) - اما - کاربرد «صدقه» در دو معنا بسیار رایج بوده است؛ نخست: وقف، دوم: کمک مالی به محرومین (اعم از واجب و مستحب) (کلینی ۳۹/۷ و ۵۶، ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه ۴/۲۹۴، مفید ۶۵۲، طوسی، النهای ۵۹۶، ابن ادریس، ۱۵۲/۳، بحرانی ۲۲-۱۵۴-۱۵۵ و ۲۶۷). بر این اساس، واژه صدقه در روایات، نه

به گونه تعیینی و نه تعینی، برای مفهوم ویژه‌ای وضع نشده است و در موارد: زکات مال (کلینی ۵۸/۴، ابن بابویه، *من لا یحضره الفقیه* ۳۸/۲)، زکات فطره (حر عاملی ۲۳۳/۶)، انفاق مستحب (همان ۲۵۹)، کفاره (همان ۲۸۳/۹) و فدیة (طوسی، *الاستبصار* ۱۱۲/۲-۱۱۳) به کار رفته است. ولی شامل «خمس» نمی‌شود (حر عاملی ۱۸۷/۶).

**انفاق:** در قرآن کریم، واژه «انفاق» و مشتقات آن به معنای هر گونه خرج کردن و هزینه نمودن است، خواه در راه خدا (بقره/۲۶۱) یا شیطان (انفال/۳۶) و یا هزینه‌های زندگی (نساء/۳۴). نکته قابل توجه آن است که آیاتی که به انفاق در راه خدا فرمان داده‌اند، معنای گسترده‌ای را مراد کرده‌اند که شامل واجبات مالی و از جمله زکات مصطلح نیز می‌شوند (طوسی، *التبیان* ۲۱۰/۵، طبرسی ۶۵۶/۲ و ۴۴۵/۱۰، فاضل مقداد ۲۳۱/۱ و ۲۲۳، بحرانی ۳۸۹، طبری ۱۵۲/۱۰، جصاص ۱۳۷/۳، فخر رازی ۳۵/۶ و ۵۵۰/۱۰، قرطبی ۱۳۰/۱۸، زحیلی ۲۳۱/۲۸).

### ادله عبادیت زکات و خمس

بر اساس آنچه گذشت، مقوم عبادیت عمل، لزوم قصد قربت در انجام آن است. بررسی آیات و روایات نشان می‌دهد که این قید، در زکات، خمس و صدقه شرط صحت است، گو این که فقیهان به طور عموم، در بحث زکات و خمس به غالب این ادله اشاره‌ای نکرده‌اند. مستندات این بحث را در قالب ادله و مؤیدات ارائه می‌کنیم:

#### أ آیات

۱. «بَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ ... فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ، وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيئًا مِنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ...» (بقره/۲۶۴-۲۶۵) در مورد این دو آیه، چند نکته قابل توجه است: نخست آن که در آیه اول، از باطل کردن صدقات با منت و آزار، نهی فرموده و آن گاه آن را به انفاقات ریا کارانه تشبیه نموده

است. عبارت «کالذی ینفق ماله» در محل نصب به مصدر (مفعول مطلق) است یعنی «لاتبتلوا ابطلا مثل ابطال الذی» و یا در موضع حال (طبرسی ۱۸۴/۲) که از نظر معنا تفاوتی را ایجاد نمی‌کند. (قرطبی ۳/ ۳۱۲، اردبیلی ۲۰۳) نیک روشن است که مبطل بودن ریا، به معنای بی اثر کردن عمل (فاضل جواد ۶۳/۲، فاضل مقداد ۴۷/۱) و در نتیجه عدم صحت (طباطبایی ۳۹۱/۲) و اجزاء آن است، چنان که محتوای ادامه آیه نیز آن را تأیید می‌کند: تمثیل به قطعه سنگی با لایه‌ای نازک از خاک که بارانی درشت بر آن ببارد و بذرها را پراکنده سازد که طبعاً هیچ اثر مطلوبی بر جای نمی‌نهد. همچنین عبارت «لایقدرون علی شیء مما کسبوا» که به عموم خود، هرگونه اثر احتمالی مثبت را منتفی می‌داند و نیز «والله لایهدی القوم الکافرین» که گویی انفاق ریاکارانه را بسان اعمال کافران، بی ارزش و بی اثر می‌داند (ر.ک: ابراهیم/۱۸). براین اساس، حمل عدم ریا بر شرط کمال، مخالف ظاهر بلکه صریح آیه است.

نکته دوم آن است که موضوع آیه، با دو عبارت «صدقاتکم» و «ینفق ماله» بیان گردیده و پیشتر گفته‌ایم که واژه صدقه در قرآن، کاربردی عام داشته شامل زکات مصطلح نیز می‌شود، به ویژه آن‌که در این جا، به صورت جمع مضاف آمده که خود مفید عموم است. چنان که همین تعمیم، از انفاق در «ینفق» و «ماله» نیز قابل برداشت است. از این روی، آیه شریفه مطلق پرداخت‌های مالی مورد نظر قرآن را مطرح فرموده؛ خواه در قالب زکات مصطلح یا خمس و یا انفاقات مستحب .

نکته سوم آن است که آیه دوم، نقطه مقابل انفاقات ریاکارانه را با عبارت «ابتغاء مرضات الله» بیان فرموده و اثر بخشی پرداخت‌های مالی را در گرو پی جویی خشنودی خداوند دانسته است و تمثیل ذیل آیه نیز این مطلب را تأیید می‌کند. بر این اساس این دو آیه به صراحت قید دوم پیش گفته در نیت عبادات را بیان می‌دارد و وجود انگیزه‌ها و اهداف غیرالهی راه مبطل صدقات و انفاقات می‌شمارد (طبرسی ۱۸۵/۲؛ طباطبایی ۳۹۱/۲).

با این حال، ممکن است اشکالی بر استدلال به آیه مطرح گردد و آن این که آیه شریفه صرفاً ریاکاری را مبطل انفاق می‌داند و دلالتی بر اشتراط قصد قربت ندارد؛ چرا که قصد قربت، امری وجودی است و عدم ریا، لازم غیر مفارق آن می‌باشد و اصولاً صرف عدم ریا، محقق قصد قربت نیست، مانند امساک بدون قصد که محقق صوم نمی‌باشد.

پاسخ این اشکال روشن است چه از یکسو پیشتر گفته‌ایم که مقوم عبادیت عمل، رکن دوم یعنی داشتن انگیزه الهی از آن است و رکن اول (قصد فعل) مفروغ عنه می‌باشد چرا که در غیر عبادات نیز به طور معمول قصد انجام عمل وجود دارد و در معاملات نیز شرط صحت است. پس قیاس به امساک بدون قصد، خروج از محل بحث می‌باشد.

از سوی دیگر، ریاکاری، مصداق بارز انگیزه غیر الهی است و حتی اگر آن را لازم غیر مفارق قصد قربت بدانیم، بدین معنا است که قصد قربت لازم است؛ چرا که مفهوم «لازم غیر مفارق» جدا ناپذیری این دو از یکدیگر است و از لازم، پی به وجود ملزوم می‌بریم. به ویژه با توجه به آیه دوم که طلب خشنودی خداوند را در مقابل انقاقات ریا کارانه مطرح فرموده است و اصولاً نفس مبطل بودن ریا برای یک عمل، بهترین دلیل بر عبادیت آن است؛ چرا که در توصیلات و معاملات، ریا و هرگونه انگیزه ای دیگر، موجب بطلان عمل نمی‌گردد. چنان که در مورد نماز نیز قرآن از ریا نهی فرموده (ماعون/۵-۶) که لازمه آن، اشتراط یا جزئیت قصد قربت است. بدین سان ماهیت نیت و قصد قربت در نماز، زکات و خمس، مشترک است و ادله عبادیت آن‌ها نیز، بسان هم. و این گونه است که جمعی از مفسران فقیه، این دو آیه به ویژه آیه نخست را دلیل وجوب قصد قربت در انقاقات مالی از جمله زکات دانسته‌اند (جصاص ۵۵۳/۱؛ قرطبی ۳/۳۱۳؛ اردبیلی، *زبده البیان*، ص ۲۰۳؛ فاضل مقداد ۱/۲۴۷).

۲. «وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ» (بقره/۲۷۲) این عبارت، جمله ای خبریه در



مقام انشا و نفی به معنای نهی است (طبرسی، ۲ / ۱۹۹؛ اردبیلی؛ *زبدۃ‌البیان*، ۱۹۳؛ فاضل مقداد، ۱ / ۲۴۱؛ زرکشی ۳ / ۳۴۷؛ محلی و سیوطی ۶۰، زحیلی ۳ / ۷۲) چه خبریه دانستن آن، با وجود انفاقات فراوانی که بدون انگیزه‌ای الهی صورت می‌پذیرد، صادق بودن آن را مخدوش می‌سازد. ضمن آن که بیان انشا در قالب اخبار، تأکیدی فزون‌تر و اهتمامی بیشتر را می‌رساند (آخوند خراسانی ۱ / ۳۵۰؛ استرابادی ۱ / ۳۶). تو گویی اصل وقوع آن را مفروغ عنه می‌دانند. این ساختار، در قرآن کریم، نمونه‌هایی دیگر نیز دارد (ر.ک: بقره / ۲۲۸، ۱۹۷، ۸۴، ۸۳، ۲۳۳ و اعراف / ۷۹، ص / ۱۱).

نیک روشن است که عمومیت واژه انفاق در قرآن - آن سان که بیشتر اشارت رفت - و تعمیم مستفاد از حذف متعلق در آیه، در کنار سیاق حصر بعد از نفی، چنان گستره‌ای دارد که زکات و خمس را نیز شامل می‌شود و در نتیجه، عبادیت آن‌ها را اثبات می‌کند (ر.ک: فاضل جواد، ۲ / ۴۸).

۳- «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا، الَّذِينَ يَبْخُلُونَ... وَ أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا، وَ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ...» (نساء / ۳۶، ۳۷ و ۳۸) این آیات، از انفاق - های ریاکارانه سخت انتقاد فرموده و آن را ویژگی کافران بر شمرده است. همچنین، بین کسی که از روی ریا انفاق می‌کند با کسی که به کلی انفاق نمی‌کند، در نکوهش و وعید، جمع فرموده است (طبرسی، ۳ / ۸۶؛ صافی، ۱ / ۴۵۱). این خود اشارتی بدین نکته دارد که انفاق با انگیزه‌های غیر الهی همچون ریا، هیچ ارزشی نداشته و از دیدگاه قرآن، با انفاق نکردن برابری دارد. ضمن آن‌که لازمه انتقاد از ریا و وعید بر آن، اشتراط انگیزه - های الهی در انجام این عمل است.

۴- «وَ مِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَ صَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ» (توبه / ۹۹) واژه قربات جمع قربه به معنی «ما يتقرب به الى الله تعالى» است (قرطبی، ۸ / ۲۳۵) که بی تردید انگیزه عمل را نیز در بردارد. این آیه، دست کم تأییدی برمدعا است؛ چه مطلوبیت انفاق در راه

خدا، در گرو آن است که موجب تقرب به حق گردد و نیک روشن است که انگیزه‌های ریاکارانه و غیر الهی، چنین اثری ندارد. از نظر موضوع نیز - با توجه به وحدت تعبیر با آیه مخصوص زکات (توبه/۱۰۳) - ناظر به زکات مصطلح می‌باشد (طباطبایی، ۳۸۳/۹ - ۳۸۵).

۵- «وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ ... لَا يُتَّقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارَهُونَ» (توبه/۵۴) هرچند در مباحث فقهی گاه بین صحت و قبولی عمل، تفاوت می‌گذارند و قبولی را درجه کمال می‌دانند (ر.ک: نجفی/۲، ۹۹/۲)، لیک در کاربرد قرآنی چنین تفاوتی اثبات شدنی نیست. چه این واژه در مورد شرایط و عناصری به کار رفته که وجود آنها برای اصل صحت عمل و پاداش داشتن آن لازم است و بدون آن، عمل فاقد ارزش خواهد بود؛ چنان که راغب اصفهانی (ص ۶۵۳) در تبیین مفهوم قبولی عمل می‌گوید: «قبول الشيء علی وجه یقتضی ثواباً». برای نمونه، قرآن کفر را نیز مانع قبولی عمل دانسته است (توبه ۵۴) نیک روشن است که عدم قبولی از کافر، صرفاً نفی کمال نیست بلکه نفی صحت مراد می‌شود؛ چنان که در آیاتی دیگر، تصریح شده است. (ر.ک: محمد ۱ و ۸؛ ابراهیم ۱۸، بقره ۲۱۷) همچنین، قبول نشدن قربانی قابیل (مائده ۲۷) بر نفی کمال آن، قابل حمل نیست. (نیز ر.ک: آل عمران ۸۵ و ۹۰) در خصوص آیه مورد بحث نیز قرینه و دلیلی برای عدول از این معنا وجود ندارد. براین اساس این آیه، مانع از قبولی انفاقات منافقان را منحصر در چند چیز نموده است که یکی از آنها، انفاق توأم با کراهت است (استرآبادی، ۳۲۷/۱) یعنی انفاق فاقد انگیزه الهی.

۶- «وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبًّا لِيَرْبُوًا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوًا عِنْدَ اللَّهِ وَ مَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ» (روم ۳۹) این آیه، بین دو گونه هزینه کردن مال، مقایسه فرموده: نخست مالی که به هدف کسب منافع دنیوی و افزایش آن، به مردم پرداخت شود خواه آن را «ربای حلال» یعنی دادن هدیه به منظور جلب منفعت بیشتر بدانیم، چنان که در روایات آمده (کلینی/۵، ۱۴۵) و یا ربای حرام (فاضل جواد/۲، ۳۱) و

دوم: زکاتی که در راه خدا و با انگیزه الهی پرداخت می‌گردد. و آن گاه، پاداش‌های الهی را «منحصر» به مورد دوم دانسته که عملی مخلصانه و به طلب «وجه الله» صورت می‌پذیرد. ظاهر آیه آن است که قید «تریدون وجه الله» قید همیشگی زکات است و بدون آن، اصولاً زکات قرآنی مصداق نمی‌یابد؛ چه از یکسو بی تردید پرداخت زکات، ملازم با پاداش الهی است و از سوی دیگر، به تصریح این آیه، پاداش‌ها در گرو قصد وجه الله می‌باشد و تفکیک بین اجزاء زکات با پاداش داشتن آن، خلاف ظاهر بوده هیچ گونه قرینه و شاهی ندارد.

پیشتر گفته‌ایم که زکات قرآنی، مفهومی عام دارد که شامل زکات مصطلح، خمس و غیر آن نیز می‌گردد؛ چنان که «وجه الله» نیز هرگونه انگیزه معنوی و اخروی را - اعم از رضای خدا، پاداش او یا نجات از کیفر - شامل می‌گردد (مکارم شیرازی و دیگران، ۴۴۳/۱۶) و در مقابل انگیزه‌های دنیاگرایانه قرار دارد. و این گونه است که برخی از فقیهان مفسر، این آیه را دلیل بر وجوب قصد قربت و اخلاص در زکات و انفاق دانسته‌اند (قطب راوندی، ۲۲/۱؛ جصاص ۵۵۳/۱؛ اردبیلی، *زبدۃ‌البیان* ۱۸۷، صادقی‌تهرانی، ۱۹۰/۲۳-۱۹۱؛ فاضل مقداد، ۲۳۳/۱؛ استرآبادی، ۳۴۸/۱).

۷- تمامی آیاتی که انفاقات مالی را مقید به «فی سبیل الله» کرده‌اند مانند: «وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (بقره ۱۹۵) «يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (بقره ۲۶۱ و ۲۶۲) «جَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (انفال/ ۷۲؛ حجرات/ ۱۵؛ نیزر.ک: توبه/ ۲۰ و ۸۲ و ۴۱؛ صف/ ۱۱) «الْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ» (نساء/ ۹۵) «وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (حدید/ ۱۰) «وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (انفال/ ۶۰، نیزر.ک: توبه ۳۴) «تُدْعُونَ لِتُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (محمد ۳۸) «وَلَا يَأْكُلُ أَوْلُوا الْفَضْلَ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أَوْلِيَ الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (نور/ ۲۲) این گونه آیات، از یکسو بیانگر جهت و مصرف انفاق مورد نظر قرآن، و از دیگر سوی، بیانگر نیت و انگیزه آن است. شاهد این مدعا، آیه اخیر است که پس از بیان مصارف انفاق، قید فی سبیل الله نیز

مطرح شده است. بنابراین، آیات یادشده، صرفاً در مقام بیان مصارف نیستند. براین اساس، این آیات پرشمار، با تاکید بر این قید و تکرار آن، صرفاً انفاقی را مطلوب می-شمرند که به انگیزه الهی پرداخت گردد (ر.ک. اردبیلی، زبدة البیان ۲۰۱). گستره «انفاق» در قرآن نیز - آن سان که پیشتر گذشت - زکات فقهی و غیر آن را نیز شامل می شود.

۸- آیاتی که پرداخت‌های مالی را مقید به «علی حبه» کرده‌اند: «وَ آتِيَ الْمَالَ عَلِي حَبَّةً...» (بقره ۱۷۷) «وَ يُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلِي حَبَّةً...» (انسان ۸) نیز می‌توانند «مؤید» این دیدگاه باشند؛ چه ضمیر در «حبه» بنابر یک دیدگاه تفسیری، به «خداوند» برگردد و در نتیجه، نیت مخلصانه را مراد کرده‌اند (فاضل جواد، ۷/۲؛ فاضل مقداد، ۲۲۰/۱).

از مجموع آیاتی که یاد کردیم، عبادیت زکات و خمس و خارج ساختن آن‌ها از جرگه توصیلات و معاملات به روشنی قابل اثبات است هرچند ممکن است برخی از آن‌ها به تنهایی، وافی به مقصود نباشند. ظهور یا صراحت بیشتر آن‌ها در حدی است که هیچ گونه توجیه و تأویلی را بر نمی‌تابد و هیچ دلیلی نیز بر عدول از ظواهر و توجیه نصوص یادشده وجود ندارد.

### ب) روایات

۱- «علی بن ابراهیم، عن ابيه، عن ابن ابي عمير، عن حماد بن عثمان، عن ابي عبد الله عليه السلام قال: لا صدقة و لا عتق إلا ما ارید به وجه الله عز وجل» (کلینی ۳۰/۷) این روایت از نظر سندی، صحیح است.<sup>۱</sup> تقریب استدلال به آن چنین است که واژه «صدقه» در روایات، آن گونه که پیشتر گذشت، بسان جنس، تمامی انفاقات مالی را شامل می‌شود و به ویژه کاربرد آن در مورد زکات مصطلح، نمودی برجسته دارد. از این روی، فقیهان نیز در تعریف زکات مصطلح، «صدقه» را به عنوان

۱. افراد سلسله سند حدیث: علی بن ابراهیم، ابراهیم بن هاشم، ابن ابي عمير و حماد بن عثمان. بنابر تحقیق، همگی نقه و جلیل القدر هستند (ر.ک. به ترتیب: نجاشی/۲۶۰؛ همان ۱۶ و خویی ۳۱۷/۱-۳۱۸؛ نجاشی ۳۲۶؛ طوسی، الفهرست ۱۱۵) یاد کردنی است گر چه بسیاری از رجالیان، بر «عدالت» ابراهیم بن هاشم تصریح نکرده‌اند و در نتیجه، روایت را از ناحیه او، «حسنه» می‌دانند، لیک برخی از محققان، بر وثاقت او تاکید نموده‌اند. آیه الله خویی در باره وی می‌گوید: «لا ینبغی الشک فی وثاقت ابراهیم بن هاشم» (خویی ۳۱۷/۱).

جنس می آورند (ر.ک: شهید اول، *الدروس* ۲۲۷/۱، ابن فهد حلی ۴۹۹/۱؛ نجفی ۳/۱۵) ساختار نکره در سیاق نفی نیز، عمومیت آن را تاکید می کند. صریح این روایت انحصار صدقه مطلوب شارع، در موردی است که مقصود و هدف از آن، «وجه الله» باشد. چه، «لا» در «لا صدقه» برای نفی جنس است و از آنجا که در این گونه ساختارها - بنا بر وضع الفاظ برای اعم - نفی جنس و ماهیت به صورت حقیقی اراده نشده است (مظفر/۲۰۹). اقرب مجازات یا نزدیک ترین معنا به معنای حقیقی مراد می شود که چیزی جز نفی صحت نیست (ابن شهید ثانی ۱۵۵). چنان که در خصوص این روایت نیز به این نکته تصریح شده است (آل عصفور ۲۰۷/۱، سید علی طباطبایی ۱۷/۲). به تقریب دیگری که از سوی برخی اصولیان ارائه شده، خبر محذوف لا در این گونه جملات، واژه «موجود» و مانند آن است و آنجا که تقدیر این گونه واژه‌ها، متعذر باشد - مانند محل بحث - مناسبت حکم و موضوع غالباً لفظ مقدر را مشخص می سازد (مظفر/۲۱۰) و در ساختار مورد بحث، واژه «صحیح» مناسبت دارد که به مفهوم «موجود» نزدیکتر و با سایر ادله قرآنی و روایی بحث نیز هماهنگ است. از این روی، برخی از فقیهان، این روایت و مانند آن را، دلیل وجوب اشتراط قربت در مطلق صدقه دانسته‌اند (بحرانی، ۱۵۵/۲۲).

اکنون دو اشکال در مورد دلالت این حدیث به نظر می رسد که بایستی پاسخ

داده شوند:

اشکال نخست: ممکن است گفته شود در روایت، کلمه «کامله» در تقدیر گیریم تا مفاد آن، متوقف بودن کمال صدقه بر قصد قربت باشد و در نتیجه، اشتراط آن در صحت صدقه، ثابت نگردد.

پاسخ: تردیدی نیست که نفی صحت - پس از تعذر نفی ماهیت - اولی از نفی کمال است، چرا که بنا بر اولین تقریر پیش گفته، نفی صحت اقرب المجازات است و بنا بر تقریب دوم نیز تقدیر واژه صحت نزدیک تر به نفی حقیقت است تا واژه کمال و

مانند آن؛ چه، نفی صحت در واقع نفی ماهیت مورد نظر شارع است. بررسی موارد مشابه، به روشنی نشان می‌دهد که در این گونه ساختارها- آنجا که در حوزه تشریح و تبیین احکام است- همیشه نفی صحت مراد است مگر آنکه قرینه‌ای روشن و دلیلی قاطع بر تقدیر گرفتن کلمه کامله وجود داشته باشد. برای نمونه، در مورد روایت «لاصلاة لجار المسجد الا فی مسجده» (حر عاملی ۴۷۸/۳)، دلیل معتبری وجود دارد که باعث می‌گردد بر نفی کمال حمل شود و آن، وجود انبوه روایاتی است که نمازگزاران در سایر مکان‌ها را تجویز کرده‌اند (برای نمونه ر.ک: حر عاملی، ۷۳۲/۳-۷۳۳) ولی در روایاتی که نماز بدون قرائت فاتحه را نفی می‌کنند، مانند: «لاصلاة الا ان یقرأ بها» (حر عاملی ۷۳۲/۴)، حمل بر نفی صحت شده، چرا که هیچ گونه قرینه‌ای بر خلاف آن وجود ندارد.

در مورد روایت مورد بحث نیز نه تنها هیچ گونه دلیل و قرینه‌ای مبنی بر حمل آن بر نفی کمال وجود ندارد، که شواهد و ادله - شامل آیات، روایات و اجماع که خواهد آمد- همگی مؤید نفی صحت‌اند.

اشکال دوم: در متن روایت، افزون بر صدقه، تعبیر عتق نیز آمده است، و از آن جا که در عتق، به طور قطع قصد قربت شرط نیست، می‌توان آن را مؤید این نکته دانست که کلمه «کامله» در تقدیر است.

پاسخ: این اشکال خود مصادره به مطلوب است؛ چه، شرط قصد قربت در صحت عتق، افزون بر آن که در روایاتی معتبر و متعدد آمده است (کلینی، ۱۷۸/۶؛ ابن بابویه، *من لا یحضره الفقیه*، ۱۱۵/۳؛ حر عاملی، ۶/۱۶)، دیدگاه مشهور فقیهان نیز هست. یکی از فقیهان در این باره می‌گوید: «و اما اشتراط نیه التقرب فی صحه العتق هو ان یتقرب الی الله تعالی و ثوابه علی حد ما یتعتبر فی غیره من العبادات..... فالاخبار به مستفیضة و علیه الاجماع» (آل عصفور، ۲۰۵/۱؛ نیز ر.ک: صدوق، *المقنع*، ۴۶۲؛ محقق حلی، *شرایع الاسلام*، ۶۶۱/۳؛ سید مرتضی ۱۶۹؛ ابن ادریس، ۴/۳؛ علامه

حلی، *المختلف*، ۴۲/۸؛ عاملی، *نهایة المرام*، ۲۵۵/۲؛ نجفی، ۲۲۸/۳۳) چنان که صاحب ریاض (۳۲۲/۱۱) نیز بر اشتراط آن، ادعای عدم خلاف کرده است. آنان همچنین تصریح کرده‌اند که مراد از «لاعتق» در این گونه روایات، نفی صحت است (ر.ک: شهید ثانی، *مسالك الافهام*، ۲۸۵/۱۰؛ عاملی، *نهایة المرام*، ۲۵۷/۲؛ آل عصفور، ۲۰۷/۱) که خود تأییدی دیگر بر مدعای مورد بحث می‌باشد.

بر این اساس، روایت مورد بحث، صحت هرگونه صدقه فاقد قصد قربت را

منتفی می‌داند.

۲- «وعنه، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام، و حماد، و ابن اذينة، و ابن بكير، و غير هم كلهم قالوا: قال أبو عبد الله عليه السلام: لا صدقة و لا عتق إلا ما ارید به وجه الله عز و جل» (کلینی ۳۰/۷) این روایت نیز صحیحه بوده<sup>۱</sup> و تقریب استدلال به آن، بسان روایت پیشین است.

۳- «علی بن ابراهیم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن جميل قال : ... الصدقة لله عز و جل» (همان/۳۱) روایت از نظر سندی صحیحه است.<sup>۲</sup> این حدیث را هر چند فقیهان بیشتر در باب وقف مورد استناد قرار داده‌اند، لیک برخی از آنان- به درستی- تصریح کرده‌اند که صدقه، مفهومی عام دارد و وقف نیز مصداقی از آن است (محقق کرکی ۶۴/۹، بحرانی ۲۶۱/۲۲ و ۲۶۷؛ نیز ر.ک: نجفی ۱۲۸/۲۸) نیک روشن است که مراد از «الله» این نیست که صدقه، به ملک اعتباری، ملک خداوند می‌شود؛ چه، به طور قطع، دریافت کننده مالک صدقه است (محقق کرکی، ۶۴/۹؛ حائری، *الخمس*، ۷۲۴؛ خمینی، *البيع*، ۱۰۷/۳). بلکه مراد آن است که صدقه برای خدا و به قصد قربت داده می‌شود و پاداش و عوض آن نیز، بر خدا است، از این روی، رجوع به صدقه جایز نیست:

۱. افراد سند حدیث مذکور در متن همگی توثیق شده اند (به ترتیب: نجاشی/۲۶۰؛ همان ۱۶ و خوبی ۳۱۷/۱-۳۱۸؛ نجاشی ۳۲۶؛ همان ۴۳۴؛ طوسی، *الفهرست* ۱۱۵؛ همان ۱۸۴؛ همان ۱۷۳ و خوبی ۱۳۰/۱۱).

۲. همه افراد سلسله سند روایت ثقة هستند. (به ترتیب: نجاشی/۲۶۰؛ همان ۱۶ و خوبی ۳۱۷/۱-۳۱۸؛ نجاشی ۳۲۶؛ همان ۱۲۶).

«ولاینبغی لمن اعطی الله عزوجل شیئا ان یرجع فیہ» (کلینی ۳۰/۷-۳۱؛ بحرانی، ۲۶۴/۲۲).

۴- روی موسی بن بکر عن الحکم عن ابن عبدالله (ع) «انما الصدقة لله عزوجل فما جعل لله فلا رجعة فیہ له» (ابن بابویه، من لایحضره الفقیه ۲۷۴/۴) سند این روایت، دست کم به سبب «حکم اخو ابی عقیله» که در کتب رجالی توثیق نشده ضعف دارد و به عنوان مؤید قرار می‌گیرد. تقریب استدلال به این روایت نیز بسان حدیث پیشین است.

۵- «احمد بن محمد بن یحیی عن طلحه بن زید عن جعفر عن ابیه (ع) قال: من تصدق بصدقة ثم ردت علیه فلا یاكلها لانه لا شریک لله عزوجل فی شیء فیما جعل له» (طوسی، تهذیب الاحکام ۱۵۲/۹) این روایت، موثقه و مورد اعتبار است.<sup>۱</sup> موضوع این روایت نیز، صدقه است و آن سان که پیشتر گفتیم، کاربردی عام دارد. این حدیث پس از بیان حکم غیر قابل استرداد بودن صدقه، آن را این گونه تعلیل کرده که صدقه از مواردی است که برای خداوند قرار داده شده است. و این، به تقریبی که ذیل حدیث سوم آمد، دلالت بر عبادیت صدقه دارد.

۶- عن ابی جعفر (ع) عن النبی (ص): «من صلی مراءاة الناس فهو مشرک، من زکیّ مراءاة الناس فهو مشرک... و لا یقبل الله عمل مراء» (قمی، ۴۷/۲؛ مجلسی، ۳۴۸/۸۱) همانند آن را محدثان اهل سنت نیز گزارش کرده و حاکم نیشابوری آن را صحیح دانسته است: «عن شداد بن اوس قال: سمعت رسول الله (ص) یقول: «من صلی یرائی فقد اشرک ... و من تصدق یرائی فقد اشرک، ثم قرأ: «فمن کان یرجو لقاء ربه...» (احمد بن حنبل ۱۲۶/۴؛ حاکم نیشابوری ۳۲۹/۴؛ طبرانی ۲۸۱/۷؛ سیوطی ۲۵۶/۴،

۱. رجال سلسله سند، همگی توثیق شده‌اند: احمد بن محمد که مشترک بین احمد بن محمد بن عیسی اشعری و احمد بن محمد بن خالد برقی است و هر دو، امامی، ثقه و جلیل القدرند (طوسی، الفهرست ۶۲۶۰، رجال الطوسی ۳۵۱؛ نجاشی ۷۶) محمد بن یحیی خزاز (نجاشی ۳۵۹) نیز چنین است. طلحه بن زید نیز علی التحقیق ثقه است. (طوسی، الفهرست ۲۵۶، خوبی، معجم رجال الحدیث ۱۶۳/۹-۱۶۴) وی عامی و مورد اعتماد عنوان شده، از این روی، روایت از ناحیه وی، موثقه تلقی می‌گردد.



نیز ر.ک. طباطبایی (۴۰۷/۱۳) با این حال، از آنجا که هر دو روایت از نگاه ما ضعف سندی دارند به عنوان مؤید قرار می‌گیرند. دلالت آن‌ها -اما- بر عبادی بودن صدقه و زکات، روشن است. چه، شرک در این جا، بی گمان شرک خفی یعنی فقدان اخلاص در عمل است (ر.ک: حرّ عاملی ۴۹/۱) که از «مراءه» و «یرائی» نیز برمی‌آید. از قرین شدن زکات و صدقه با نماز در هر دو روایت و تصریح به عدم قبولی - به معنایی که پیشتر گذشت- در حدیث اول و نیز «نهی» از آن در آیه مورد استشهاد، عبادیت و عدم صحت آن‌ها بدون قصد قربت، استفاده می‌شود. ضمن آنکه واژه «زکی» در روایت نخست و «تصدق» - به عموم خود- در روایت دوم، شامل زکات فقهی نیز می‌شود.

۷- الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد عن علي عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «يجاء بالعبد يوم القيامة قد صلى فيقول: يا رب قد صليت ابتغاء وجهك، فيقال له: بل صليت ليقال: ما أحسن صلاة فلان إذهبوا به إلى النار... و يجاء بعد قدانفق ماله فيقول: يا رب انفق مالي ابتغاء وجهك فيقال له: بل انفقته ليقال: ما أسخى فلانا، اذهبوا به إلى النار.» (كوفي اهوازي ۶۲-۶۳؛ حر عاملی ۵۳/۱؛ مجلسی ۷/ ۱۸۰-۱۸۱) این روایت از نظر سندی، علی التحقیق معتبر و قابل استناد است<sup>۱</sup> و از نظر دلالت، به روشنی نشان می‌دهد که صدقه توأم با ریاکاری و فاقد قصد قربت، پاداشی نداشته و فرد را مستحق عذاب نیز می‌سازد. این بدان معنا است که صدقه - به مفهوم گسترده خود- عبادتی است که بی قصد قربت، صحیح نمی‌باشد (خمینی، مصطفی ۹۰).

۸- روی حماد بن عمرو و انس بن محمد عن ابیه جمیعاً عن جعفر بن محمد

۱. در سلسله سند، حسین بن سعید اهوازی، امامی و ثقه است (طوسی، *الفهرست* ۱۵؛ خوبی، *معجم رجال الحدیث*، ۲۴۳/۵) قاسم بن محمد جوهری علی التحقیق ثقه می‌باشد (خوبی، *معجم رجال الحدیث*، ۵۳/۱۴-۵۴) «علی» که نظر به طبقه آن همان علی بن ابی حمزه بطائنی است، گرچه در اواخر، واقفی گردید، لیک مشایخ حدیثی، زمانی روایات را از وی اخذ کرده بودند که امامی و ثقه بوده است، ضمن آنکه شیخ در عده تصریح کرده است که روایات وی و افراد مانند او، به سبب موثوق بودن در امانت، باید مورد عمل قرار گیرد هر چند از نظر عقیده منحرف باشند (*العلامة* ۳۸۱/۱) ابو بصیر اسدی نیز امامی و ثقه می‌باشد (نجاشی ۴۴۱).

عن ابیه عن جده عن علی بن ابی طالب (ع) عن النبی (ص): «یا علی لاخیر فی القول الا مع الفعل، ولا فی الصدقة الامع النية» (ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه ۳۶۹/۴ - ۳۷۰؛ حر عاملی ۲۱۷/۶؛ نیز ر.ک: مفید، الاختصاص، ۲۴۳-۲۴۴؛ ابن ادریس، مستطرفات السرائر، ۶۲۱) سند روایت دست کم به سبب «حماد بن عمرو» که در رجال توثیق نشده ضعف سندی دارد. از نظر دلالت نیز هر چند صراحتی در مدعا ندارد، لیک تنصیص بر صدقه و نفی خیر بودن صدقه فاقد نیت به طور مطلق، دست کم اشعاری به حکم دارد. از این روی، روایت به عنوان مؤید قرار می‌گیرد.

افزون بر این‌ها، روایاتی دیگر نیز وجود دارد که مدعا را تأیید می‌کند. برای نمونه: «علی (ع): إن الزکاة جعلت مع الصلاة قربانا لأهل الاسلام، فمن أعطاها طیب النفس بها فإنها تجعل له کفارة، ومن النار حجبا و وقایة... وإن من أعطاه غیر طیب النفس بها یرجو بها ما هو أفضل منها فهو جاهل بالسنة، مغبون الاجر، ضال العمل، طویل الندم» (حر عاملی ۷/۶).

### ج) اجماع

فقیهان شیعه و اهل سنت، به طور عموم، زکات و خمس را عبادت به معنای اخص دانسته و بر اشتراط نیت در صحت آن‌ها، تصریح نموده‌اند، آن سان که جز عده- ای معدود،<sup>۱</sup> مخالفی با این حکم دیده نمی‌شود (طوسی، الخلاف، ۴۹/۲ و المبسوط، ۲۳۲/۱، قمی، علی بن محمد ۱۴۵، علامه حلی، تذکرة الفقهاء ۳۲۷/۵، شهید ثانی ۴۰۸/۵، نجفی، ۴۷۱/۱۵، شافعی ۲۲/۲، ابن قدامه، عبدالله ۵۰۲/۲، ابن قدامه، عبدالرحمن ۶۷۳/۲، مرتضی احمدی ۴۴۷/۱، نووی ۱۷۹/۶-۱۸۰). اجماع یادشده، هم به صورت منقول مستفیض، و هم به صورت اجماع محصل، گزارش شده است (نجفی ۴۷۱/۱۵). با این حال، از سخنان برخی از فقیهان همچون شیخ طوسی (ر.ک: الخلاف، ۴۹/۲) که این

۱ - از بین اهل سنت، نظر اوزاعی در زکات (نووی، ۱۸۰/۶، ابن قدامه، عبدالله ۵۰۲/۲، طوسی، الخلاف ۴۹/۲) و از بین شیعه، منسوب به ابن جنید به صورت مطلق (نجفی ۷۷/۲)، عدم وجوب نیت است.

حکم را مستند به آیه و مانند آن کرده‌اند، ممکن است مدرکی بودن آن برداشت گردد که دلیل مستقلاً نمی‌باشد (فضلی، ۲۲۰). لیک به نظر می‌رسد اجماع نیز، می‌تواند به عنوان «دلیل» قرار گیرد، چه، از یک سو توسط شمار زیادی از فقیهان شیعه و اهل سنت گزارش شده و آن سان که اشاره شد، در حد اجماع محصل و منقول مستفیض می‌باشد، از سوی دیگر برخی از فقیهان، تصریح کرده‌اند که عمده دلیل معتبر در این بحث، اجماع است (سید محسن حکیم ۳۴۵/۹؛ سید محمد صادق روحانی ۶۰/۷؛ یزدی ۱۹۸/۴ حاشیه فیروزآبادی) و این خود، مدرکی بودن آن را تضعیف می‌کند و از سوی سوم، سیره عملیه مسلمانان در طول تاریخ نیز آن را تأیید می‌نماید، آن سان که در کمتر فرعی فقهی، چنین اجماع قاطعی دیده می‌شود. به علاوه، دلیل مهم، اثبات عبادیت وضو و نماز نیز، همین اجماع است که بی اعتبار دانستن آن، به معنی انکار اصل عبادیت در اسلام و تمامی مصادیق آن است، نه نفی عبادیت خصوص زکات و خمس که در مقاله ادعا شده است.

در پایان، این نکته یادکردنی است که این شرط، در قالب فلسفه تشریح واجبات مالی نیز قابل تحلیل است؛ چه این که هدف، صرفاً تأمین نیازهای فقیر نیست؛ بلکه تقرب پرداخت کننده به خدا و پرورش فضیلت‌های معنوی در نفس وی نیز از اهداف واجبات مالی به شمار رفته است. و این با انقاقات ریاکارانه یا به هدف رسیدن به منافع مادی بیشتر، شهرت و پایگاه اجتماعی و مانند آن تأمین نمی‌گردد. تعبیراتی قرآنی همچون: «تطهرهم و تزکیهم» (توبه ۱۰۳)، «یؤتی ماله ی تزکی» (لیل ۱۸)، «تتبیئنا من انفسهم» (بقره ۲۶۵) و نیز «و الزکاه تزکیه للنفس» در روایات (طبرسی، الاحتجاج، ۱۳۴/۱) به روشنی گواه مدعا است. بنابراین، سلب عنصر عبادیت، به واقع نادیده گرفتن نیمی از اهداف در نظر گرفته شده برای تشریح آن‌ها است.

### جمع‌بندی

مجموع دلایل و مویدات یادشده بی تردید کارآیی آن را دارند که عبادیت

خمس و زکات را به اثبات رسانند؛ به ویژه آنکه هیچ گونه دلیل قابل عرضه‌ای وجود ندارد که انبوه آیات و روایات پیش گفته را توجیه نموده و حمل آن‌ها را برخلاف ظاهر، لازم یا راجح سازد. نکته قابل توجه دیگر آن است که ادله عبادیت انفاقات مالی، از کتاب و سنت، حتی بیش از ادله عبادیت عباداتی همچون وضو، غسل و نماز است. چه، برای مثال، در خصوص وضو، هیچ آیه‌ای وجود ندارد که لزوم نیت و عبادی بودن آن را ثابت نماید (ر.ک: اردبیلی ۱۶، اروانی ۷۳/۱-۷۳). چنان که روایتی صریح در این باره نیز، مشاهده نمی‌گردد (ر.ک حر عاملی ۳۳/۱-۳۳/۱ و ۲۷۱-۲۸۲، سید محمد جواد عاملی ۲/۲۷۶). در مورد نماز نیز هر چند برخی آیات، اشارتی به این شرط دارند (ر.ک: کوثر ۲؛ انعام/۱۶۲) ولی روایت صریحی وجود ندارد (ر.ک: حر عاملی، ۷۱۱/۴) و بی تردید ادله قرآنی و روایی مثبت عبادیت زکات و خمس، بسی غنی‌تر و قوی‌تر است. از این روی، اگر این آیات، عبادیت زکات و خمس را به اثبات نرسانند، هیچ «عبادت» دیگری در شرع قابل اثبات نخواهد بود.

### بررسی چند اشکال

با وجود ادله کافی برای اثبات عبادیت زکات و خمس، پاره‌ای اشکالات نیز وجود دارد که خود خاستگاه تشکیک در این حکم بوده است. از این روی، سزای آن است که به اختصار، به طرح آنها بپردازیم، با یادکرد این نکته که در تقریر دلالت آیات و روایات نیز، به طرح و نقد پاره‌ای از اشکالات پرداختیم.

**اشکال اول:** در صورتی که زکات و خمس ماهیت عبادی داشته باشند، چگونه حاکم می‌تواند آن را به قهر دریافت کند؟ چه، از یکسو در این فرض، به سبب اجبار و اکراه، قصد قربت منتفی می‌گردد. بنابراین، نیت معتبر در آن، چگونه توجیه می‌شود؟ آیا در این صورت، قصد قربت منتفی است؟ به چه دلیل؟ از سوی دیگر، آیا در این فرض، ذمه مالک بری می‌شود؟ و در صورتی که جواب منفی باشد، آیا وی مجدداً مأمور به پرداخت زکات و خمس است؟ و آیا کدام عبادت دیگر، چنین می‌باشد؟

در پاسخ این اشکال چند نکته یادکردنی است:

نخست آن که جواز اخذ زکات با قهر و اجبار توسط حاکم، پایه و اساس معتبری ندارد و در قرآن و منابع حدیثی، نصی دال بر جواز آن مشاهده نمی‌شود. بلکه در روایاتی، بر لزوم جمع آوری آن با میل و اختیار پرداخت کننده تصریح شده است: «عن أمير المؤمنين عليه السلام... لمن يستعمله علي الصدقات: ...ولا تروعن مسلما و لا تجتازن عليه كارها فإن قال قائل: لا، فلا تراجع...» (حر عاملی ۹۱/۶) مسأله گرفتن زکات به زور و اجبار، و قتال با مانعین زکات، از زمان خلافت ابوبکر آغاز گشت و در زمان خلفای اموی، به اوج خود رسید، آن سان که روایات اهل سنت (بخاری، ۱۱۰/۲) و متون فقهی آنان (ابن قدامه، ۴۳۷/۲) به روشنی نشان می‌دهد (نیز ر.ک: علامه حلی، *منتهی المطلب* ۴۷۱/۱؛ نجفی ۴۱۹/۱۵) باری، آنچه در نصوص وجود دارد، جواز «مطالبه» حاکم است؛ چه، او به مصارف آن آشناتر بوده و بخشی از موارد مصرف آن، امور حکومتی و اجتماعی است (کلینی ۴۹۶/۳؛ مفید، *المقننه* ۲۶۵؛ تمیمی ۲۶۱/۱؛ نوری ۱۲۴/۷؛ نجفی ۴۲۱/۱۵). و آیاتی همچون «خذمن اموالهم صدقه» (توبه ۱۰۳) نیز اشارتی به همین مطلب دارد. براین اساس، به فرض که اخذ قهری زکات، عبادیت آن را به چالش کشد و بین این دو حکم، تعارض گونه ای برقرار گردد، حکم عبادیت - به دلیل پشتوانه سترگ قرآنی و حدیثی - بی تردید اولویت دارد.

نکته دوم: به فرض تجویز اخذ قهری زکات، و با توجه به این که قصد قربت از مکره به طور معمول متصور نیست، نسبت به عنصر عبادیت آن سه احتمال مطرح است:

۱. حاکم در این فرض، خود نیت می‌کند و تکلیف از فرد مکره ساقط شده و ذمه او بری گردد. این احتمال، دیدگاه مشهور فقیهان است. شهید می‌گوید: «الاصل ان النيه فعل المكلف و لا اثر لنيه غيره، و قد تؤثر نيه الانسان في فعل المكلف كاخذ الامام الزكاه قهراً من الممتنع...» (شهید اول، *القواعد* ۱۲۲/۱؛ نیز ر.ک: استرآبادی ۳۲۸/۱)

سید محمد جواد عاملی ۳۵۵/۲؛ نجفی ۱۱۷/۲۳؛ یزدی ۱۹۸/۴؛ سید محسن حکیم ۳۸۲/۹؛ خمینی، *تحریر الوسیله* ۳۴۱/۱) چنان که مشهور اهل سنت نیز چنین گفته‌اند (رافعی، ۵۲۵/۵-۵۲۷) آنان مواردی مشابه را نیز نمونه آورده‌اند، مانند نیت ولی در حج دادن صبی و مجنون (شهید، *القواعد* ۱/۱۲۲) و در پرداخت زکات آن دو (سید محسن حکیم ۳۵۱/۹؛ رافعی ۵۲۵/۵) و نیز نیت وضو دهنده فرد دارای عذر بنا بر یک دیدگاه (موسوی عاملی ۱/۲۴۰؛ سید محمد جواد عاملی ۳۵۵/۲) برای این حکم، چنین استدلال شده که حاکم، ولی ممتنع است و اداء صحیح متوقف بر نیت را از سوی او بر عهده می‌گیرد (سید محسن حکیم ۳۵۱/۹).

۲. نیت در این فرض ساقط گردد، مانند تغسیل میت مسلمان توسط کافر

(نجفی ۴۷۲/۱۵)

۳. از آن جا که زکات دارای دو بُعد: عبادیت (مربوط به پرداخت کننده) و حق مالی فقرا یا بیت المال می‌باشد و این دومی، متوقف بر اولی نیست، حاکم در اجرای بُعد دوم، حق یادشده را به قهر می‌ستاند و به صاحب حق می‌رساند، ولی تکلیف شرعی مکره، ساقط نشده است زیرا آن را از روی طیب خاطر و به قصد قربت پرداخت نکرده و به حکم نصوص پیش گفته، باطل خواهد بود. لیک در این صورت، حاکم نمی‌تواند مجدداً زکات را از وی مطالبه کند چرا که در مرتبه نخست «حق مالی» موجود در مال وی را ستانده است و از این نظر، حقی باقی نمانده تا مطالبه نماید.

از این سه احتمال، مورد نخست دلیلی جز اجماع منقول به خبر واحد (فیروز آبادی، حاشیه بر عروه ۱۹۸/۴) ندارد، زیرا براساس قاعده‌ای که از شهید اول یاد کردیم، اصل این است که نیت فرد، برای دیگری اثری ندارد، مگر آن که مستند به نصی خاص و استوار باشد. برعهده گرفتن نیت توسط حاکم از سوی ممتنع و در نتیجه اجزاء عمل، نه تنها مستندی ندارد، که مخالف ادله پیش گفته است. برای مثال، قرآن کریم به صراحت انفاقات توأم با اکراه را غیر قابل قبول معرفی فرمود (توبه/۵۴) چنان که در

روایات نیز عبارت «ضال العمل» به کار رفته: «من اعطاها غیر طیب النفس بها... فهو... مغبون الاجر، ضال العمل...» (حرعاملی، ۷/۶) از این روی، اجزاء برای فرد وجهی ندارد. اجماع منقول یادشده نیز فاقد ارزش است. چه، از یکسو منقول به خبر واحد است و از سوی دیگر، به نظر می‌رسد اجماعی مدرکی است که براساس دلیل یادشده در احتمال نخست شکل گرفته است. و این گونه است که برخی فقیهان شیعه (یزدی، ۱۹۸/۴) و اهل سنت (رافعی ۵۲۵/۵ - ۵۲۶) در این حکم تشکیک کرده‌اند، بدین جهت که قصد قربت حاکم در عبادات، سودی به حال دیگری ندارد. چنان که احتمال دوم نیز فاقد دلیل است. براین اساس، احتمال سوم، استوارتر به نظر می‌رسد و زکات اخذ شده هر چند حق فقرا و بیت المال را تأمین نموده، و در ظاهر، حاکم حق مطالبه مجدد را ندارد، لیک در واقع، ذمه شخص بری نشده است. استبعاد الزام مجدد شرعی او به پرداخت نیز، بی اساس است، چه، ماهیت عمل عبادی، عدم اجزاء آن بدون قصد قربت است، مانند سایر عبادات و به ویژه حج (که تا حدودی بُعد مالی نیز دارد) که انجام آن بدون نیت، بی ثمر می‌باشد. آنچه در مورد زکات آوردیم، درباره خمس نیز صادق است.

نکته سوم: اجبار به عبادات از سوی حاکم، نمونه‌های دیگری نیز در فقه دارد که مستند به دلایلی بسی استوارتر است؛ از آن جمله: هرگاه مردم حج را به طور کلی ترک کنند، حاکم باید عده‌ای را مجبور به انجام آن نماید (کلینی ۲۷۲/۴؛ ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه ۴۲۰/۲؛ حرعاملی ۱۵/۸؛ طوسی، النهایة ۲۸۵ و المسبوط ۳۸۵/۱؛ ابن ادریس ۶۴۷/۱؛ علامه حلی، مختلف الشیعه ۳۶۸/۴؛ و تذکره الفقهاء ۴۴۴/۸؛ نجفی ۲۲۲/۱۷). بنابراین، اگر تجویز اخذ اجباری زکات، چالشی فراروی عبادیت آن ایجاد کند، بیش از آن، حج زیر سوال خواهد رفت. به ویژه آن که مورد نخست، هیچ دلیل معتبری ندارد ولی مورد دوم، از مسلمات حدیثی و فقهی است.

**اشکال دوم:** برخی فقیهان برآنند که هرگاه پرداخت کننده زکات، قصد قربت

نکند، پرداخت مذکور باطل بوده و مال در ملک مالک باقی خواهد ماند(خویی، *منهاج-الصالحین* ۳۱۸/۱). این فرض را نگارنده مقاله، چالشی جدی فراروی قائلان به عبادی بودن زکات دانسته است، چون در این صورت، قهراً هیچ کس حتی حاکم حق تصرف در آن را ندارد و پرداخت زکات به عنوان دین بر ذمه او خواهد ماند. ولی اگر عبادیت منتفی باشد، مستحق می‌تواند تصرف مالکانه نماید.

به نظر می‌رسد این مساله و نتیجه برداشت شده از آن، ناشی از بی توجهی به چگونگی تعلق زکات به مال است. توضیح آن که از دیدگاه فقیهان شیعه، زکات به عین مال تعلق می‌گیرد نه ذمه. (محمد بن حسن حلی، *ایضاح الفوائد*، ۲۰۷/۱، نجفی ۱۳۸/۱۵، انصاری، *الزکاة* ۱۹۸) لیک تعلق آن به عین، از جهت مالیت آن است نه خصوصیات شخصیه، و در واقع «حق» فقیر و مستحق در مال ثابت است و شارع، اجازه اخراج این حق و پرداخت آن را از غیر مال زکوی نیز داده است(ر.ک: حر عاملی، ۱۱۴/۶-۱۱۴-۱۳۱-۲۰۸؛ تفصیل مباحث را بنگرید در: نجفی ۱۳۸/۱۵-۱۴۱، انصاری، *الزکاة* ۱۹۸-۲۰۹؛ روحانی ۶۴/۷-۷۶) حال اگر مالک، سهم زکات را خارج نکرد، حق تصرف در تمام نصاب را ندارد(انصاری، *الزکاة* ۲۰۶؛ خویی، *منهاج-الصالحین* ۳۰۸/۱) براین اساس، بخشی از مال که بایستی به عنوان زکات یا خمس پرداخت گردد، در واقع به گونه تخصیص یا تخصص، از مالکیت شخص خارج می‌گردد(مکارم شیرازی، *القواعد الفقہیہ* ۴۰/۲-۴۲) و بیع آن نیز صحیح نیست (خویی، *منهاج الصالحین* ۳۰۸/۱). پیشتر گفته‌ایم که زکات و خمس، از یکسو حق فقیر یا بیت المال است و از سوی دیگر، عبادتی برای مالک. حال اگر مالک، سهم زکات و خمس را بدون قصد قربت پرداخت نمود، فقیر و مستحق، حق دریافت آن را دارد؛ چه، ثبوت این حق در مال مالک، متوقف بر قصد وی نیست، بلکه مشروط به تحقق شرایط «وجوب» زکات و خمس است و نیت، شرط واجب است نه شرط وجوب. مالک نیز صرفاً حق «اخراج» آن را داشته که در این فرض، اعمال نموده است. - به تقریبی که در



پاسخ اشکال دوم گذشت- از این روی، بر چه اساسی حق تصرف مستحق و حتی حاکم در آن، منتفی می‌گردد و چگونه این مسأله روشن، چالشی جدی فراروی عبادیت آن‌ها ایجاد می‌کند؟! ضمن آن که سلب اختیار از حاکم اسلامی برای تصرف در چنین اموالی نیز فاقد هر گونه دلیل و شاهد، و مخالف ادله بی شمار ولایت فقیه به ویژه در بُعد مالی آن است.

**اشکال سوم:** مکلف بودن کفار به پرداخت زکات و گرفتن آن از کافر توسط حاکم نیز عبادیت آن را زیر سوال می‌برد؛ چه، قصد قربت از کافر، ناممکن یا بی اثر است.

در پاسخ اشکال یاد شده، نخست این نکته یاد کردنی است که از دیدگاه مشهور فقیهان شیعه، کفار، مکلف به فروع و از جمله پرداخت زکات هستند (نجفی، ۶۱/۱۵). و به همین جهت، از دیدگاه برخی، امام یا نائب او می‌تواند به قهر از وی بگیرد (خمینی، *تحریر الوسیله*، ۳۱۴/۱) بنابراین، همچنان که مکلف بودن کفار به نماز و حج، عبادیت آن‌ها را نفی نمی‌کند، در مورد زکات و خمس نیز چنین است. لیک این پرسش همچنان باقی است که زکات، عبادتی است نیازمند قصد قربت که از کافر ناممکن است، پس چگونه می‌توان آن را به قهر از وی ستاند؟ برخی از فقیهان چنین پاسخ داده‌اند که در این فرض، حاکم خود نیت را به عهده می‌گیرد (شهید اول، *البیان* ۲۰۲، سید محسن حکیم ۳۵۱/۹). لیک از پاسخ اشکال نخست، ناستواری این مطلب روشن می‌گردد. افزون بر آن، تکلیف حاکم به استیفای حقوق فقیران، عبادی نیست تا وی نیت را برعهده گیرد (سید محسن حکیم، ۳۵۲/۹) برخی دیگر چنین گفته‌اند که تعذر رعایت عبادیت، اهمال حقوق فقرا را تجویز نمی‌کند، چرا که در زکات دو حیثیت وجود دارد: یکی عبادت بودن و دیگری رسیدن به مستحق، و اهمال اولی مجوز اهمال دومی نمی‌شود، چرا که استیفای حقوق، وظیفه حاکم است. در نتیجه، ذمه ممتنع نیز بری می‌شود چون موضوع از بین رفته است (خویی، *الزکاة* ۱۳۱). این پاسخ، نزدیک به مطلبی

است که ذیل اشکال نخست بیان و تأیید نمودیم. لیک نتیجه یادشده یعنی براءت ذمه ممتنع، براساس ادله پیش گفته، استوار نمی‌آید. بنابراین، به فرض که اخذ قهری زکات از کافر را تجویز نماییم، موجب براءت ذمه وی نمی‌شود. به ویژه آن که اصولاً عدم صحت زکات از کافر، به سبب کفر اوست و ارتباطی به عبادیت آن ندارد (نجفی ۶۳/۱۵). باری، هر گاه کافر مسلمان شود، تکلیف گذشته وی ساقط و ذمه‌اش به سبب اسلام آوردن، بری می‌شود (نجفی، ۶۲/۱۵).

این پاسخ، بر اساس مبنای مشهور در مورد تکلیف کفار به فروع و نیز جواز اخذ قهری زکات از وی بود. لیک حقیقت آن است که نه کفار مکلف به فروع‌اند و نه به فرض این تکلیف، حاکم حق مطالبه آن را از آنان دارد و در سیره نبوی و علوی و حتی خلفا، به هیچ روی، مطالبه زکات از کفار، معهود نبوده است (تفصیل ادله هر دو را بنگرید در: خوبی، الزکاة ۱۲۴-۱۳۳).

#### نقدهایی دیگر

با این که نویسنده محترم، مطالب سودمند و استواری را در نقد ادله مورد استناد فقیهان مطرح نموده‌اند، لیک افزون بر مخدوش بودن اصل مدعا، اشکالات پرشمار دیگری نیز در ضمن مباحث و نیز استنتاج‌ها مشاهده می‌شود که به پاره‌ای از آن‌ها اشارتی داریم:

۱. در صفحه ۱۵، وقف، عمری، رقبی، تحبیس و سکنی، و نیز هبه و هدیه، انواعی از صدقه شمرده شده است. روشن نیست که مراد از صدقه‌ای چنین عام، مفهوم لغوی آن است یا اصطلاحی، و در صورت دوم، آیا اصطلاح قرآنی یا حدیثی یا فقهی؟! آن سان که در مقدمه اشاره شد، صدقه در لغت و در اصطلاحات سه گانه یادشده، تفاوت دارد و در خصوص روایات، در مورد زکات، وقف، فدیة، کفاره، فطره و انفاق مستحب به کار رفته و مواردی همچون عمری، رقبی، تحبیس و سکنی به هیچ روی در روایات و نصوص فقهی، با عنوان «صدقه» مطرح نشده‌اند. بنابراین، حکم «صدقه» مورد

نظر روایات را ندارند و از محل بحث خارج اند (ر.ک: حرعاملی، ۱۳/۳۲۴-۳۳۱).

۲. در همان صفحه، واجب نبودن قصد قربت در وقف، مورد اتفاق نظر فقیهان دانسته شده است. این در حالی است که وقف را بسیاری از فقیهان، مشروط به قصد قربت دانسته‌اند آن سان که بدون آن، به صحت نمی‌پیوندد. از جمله: شیخ مفید (المقنعه/۶۵۵)، شیخ طوسی (النهایه/۵۹۵)، ابن ادریس (السرائر، ۳/۱۵۵)، بحرانی (الحدائق الناضرة ۲۲/۱۵۵)، شهید اول (الدروس ۲/۲۶۴) و سید علی طباطبایی (ریاض-المسائل ۱۷/۲). چنان که مستند روایی استوار آن (کلینی ۳۰/۷-۳۱)، این دیدگاه را قرین به صحت ساخته است.

۳. در صفحه ۱۹ چنین گفته‌اند که اعمال فاقد نیت و قصد قربت، جز در مواردی خاص و برطبق ادله‌ای خاص، هرچند صحیح و مقبول درگاه احدیت هستند..... روشن نیست مراد ایشان از «مواردی خاص» و «ادله ای خاص» که قصد قربت را شرط دارند چیست؟ اگر منظور، عباداتی همچون وضو، غسل، نماز و حج است، که فقیهان، عبادیت آن‌ها را نیز با همین ادله‌ای ثابت کرده‌اند که نگارنده محترم آن‌ها را به نقد کشیده و مردود دانسته‌اند؛ بلکه در مواردی همچون وضو و غسل، ادله بس کمتر و ضعیف‌تر است. از این روی، نتیجه این پژوهش - به فرض صحت مقدمات - در واقع نفی اصل عبادیت در اسلام است.

۴. در صفحه ۱۴ چنین آمده که قطعاً واژه صدقه در قرآن، در معنای اصطلاحی آن..... به کار نرفته بلکه به معنی لغوی آن استعمال شده است، چه، آن که صدقه در لغت، به معنای عطیه و آن چیزی است که به فقیر بخشیده می‌شود. لیک در صفحه ۱۵ چنین آمده: «در قرآن از ابراء نیز به صدقه تعبیر شده.....» نیک روشن است که ابراء، نه عطیه است و نه چیزی که به فقیر بخشیده شود، و این دو برداشت، در تناقض‌اند. باری، پیش تر گفته ایم که صدقه در قرآن، کاربردی گسترده دارد و شامل زکات مصطلح، انفاق مستحب و غیر آن می‌شود.

۵. عبادی بودن زکات، مانعی بر سر راه تعمیم آن به غیراصناف نه‌گانه به شمار رفته است، به این سبب که عبادیت، آن را توقیفی می‌سازد که با تعمیم، منافات خواهد داشت. این استدلال و نتیجه آن، ناشی از خلط بین دو اصطلاح «تعبدی» است. توضیح این که تعبدی، دو مفهوم متفاوت در اصطلاح اهل تحقیق دارد؛ نخست: به معنی حکمی که از سوی شارع بیان شده ولی فلسفه آن برای ما روشن نیست، و دوم: عملی که نیازمند قصد قربت است (در مقابل توصلی) (مظفر ۸۵). آنچه در این بین، توقیفی به شمار می‌رود، تعبدی به مفهوم اول است. بنابراین، تعبدی بودن زکات به مفهوم دوم - که محل بحث می‌باشد - توقیفی بودن آن را ثابت نمی‌کند تا برای رفع توقیف، به نفی عبادی بودن آن روی آوریم.

۶. عمده‌ترین دلیل أخذ قصد قربت در واجباتی همچون نماز، روزه، حج و جهاد، حق الله بودن آنها تلقی گردیده و از آن جا که مواردی همچون زکات، در شمار دیون هستند، صرف پرداخت آنها به مستحق، مبرئ ذمه دانسته شده است. این سخن، از چند جهت نا استوار است: نخست این که از آیات قرآن به روشنی برمی‌آید جهاد، صرفاً حق الله نیست، بلکه جنبه حقوق مردم در آن، به طور کامل برجسته است (نساء/۷۵) دوم آن که ارتباط اعتبار قصد قربت با حق الله بودن و نیز عکس آن، مستند به هیچ دلیلی نشده است. عموم و اطلاق ادله پیش گفته در مورد لزوم قصد قربت و پرهیز از انگیزه‌های غیر الهی، چنین تفصیلی را بر نمی‌تابد. سوم این که نفی حق الله بودن زکات نیز مستند استواری ندارد، بلکه از برخی آیات می‌توان این بُعد را نیز، در زکات استظهار نمود. (نور/۳۳) چنان که در مورد خمس نیز، تعبیر قرآنی «فان لله خمس» (انفال/۴۱)، تلویحی به حق الله بودن دست کم سهمی از آن دارد.

۷. در صفحه ۲۳ و در ردّ دلیل اجماع، چنین آمده که بحث وجوب نیت در خمس و زکات، در میان قدما اساساً مطرح نبوده و آنان کوچک‌ترین اشاره‌ای بدان نداشته‌اند. این استدلال نیز مخدوش است، چه، قدمای یادشده، در مورد وضو، غسل و

نماز نیز سخنی از نیت و اشتراط قصد قربت به میان نیاورده‌اند، پس آیا می‌توان ملتزم شد که نیت در این موارد نیز شرط نیست؟! باری، دلیل ذکر نشدن نیت در تمام عبادات از سوی برخی از قداما- پیش از شیخ طوسی- به دلیل وضوح آن نزد آنان بوده است (عاملی، سید محمد جواد ۲/۲۷۹).

۸. در صفحه ۲۵ چنین آمده که در مورد اشتراط قصد قربت در خمس، نه آیه- ای که به صراحت بر مطلوب دلالت کند وجود دارد و نه حتی آیه‌ای که بتوان با تمسک به عموم و اطلاقش، عبادی بودن خمس را اثبات کرد. این سخن، ناشی از بی توجهی به اصطلاحات قرآنی و خلط آنها با اصطلاحات فقهی است. چه، اصولاً واژه زکات در قرآن، به معنی هر گونه واجب مالی ابتدایی است که شامل زکات مصطلح فقهی و خمس نیز می‌شود. آن سان که پیش تر گذشت- چنان که واژه «انفاق» و مشتقات آن در قرآن نیز، این گونه است. از این روی، عموم آیاتی که پیشتر آوردیم، شامل خمس نیز می‌گردد. تفصیل بحث در مقالی دیگر آمده است (علوم حدیث ش ۴۸/۱۵۲-۱۷۱).

۹. براساس آن چه گذشت، تمسک به اصل عدم عبادیت در صفحه ۲۷ نیز مخدوش است. چه، با وجود آیات و روایاتی بسیار بر اشتراط عبادیت در زکات و خمس، که خود دلیل اجتهادی هستند، جایی برای «اصل» و دلیل فقهاتی باقی نمی‌ماند. ۱۰. گرچه بخشی از ادله مورد استناد فقیهان در این بحث، نا استوار است و برخی فقیهان نیز به آن اذعان نموده‌اند (انصاری، *الطهارة* ۲/۱۱-۱۳، مصطفی خمینی ۲۹). لیک ادله‌ای قابل استناد نیز از سوی آنان مطرح شده که نویسنده به آن‌ها، اشارتی ننموده است (نجفی ۲/۹۶-۱۰۲). بنابراین، تمامی مستندات فقیهان، به ناستواری توصیف نمی‌گردد.

۱۱. نفی عبادیت زکات و خمس، زمینه ساز ملزم نمودن افراد به پرداخت آن- ها از سوی دولت اسلامی به شمار رفته است. این در حالی است که این قید، نه تنها

هیچ‌گاه مانعی بر سر راه آن نبوده، که خود امتیازی مهم و از وجوه تمایز آن‌ها با مالیات‌های مرسوم تلقی می‌گردد که در کنار پشتوانه محکم ایمان افراد، به سان ضامن اجرایی نیرومندی عمل می‌کند آن سان که مسلمانان، متأثر از عامل یادشده، همواره به پرداخت خمس و زکات و سایر انفاقات اقدام نموده‌اند. باری، عوامل مهوریت این دو واجب مالی را، در جایی دیگر بایستی جستجو نمود؛ الگو پذیری از بیگانگان و به حاشیه راندن عناصر اقتصاد اسلامی توسط برنامه ریزان، فقدان فرهنگ سازی مناسب از سوی نهادهای مسئول، منحصر کردن متعلقات زکات در مواردی محدود و فاقد شرایط تعلق زکات در زمان حاضر، و نبود سازمان و ساز و کاری مناسب و کارآمد جهت دریافت و توزیع زکات در غالب کشورهای اسلامی، از آن جمله اند و به نظر می‌رسد سلب عنصر عبادیت نیز، براین عوامل خواهد افزود.

### نتایج بحث

۱. نیت معتبر در عبادات، «قصد» انجام فعل همراه با «اخلاص در عمل» است. رکن اول مشترک بین عبادات و معاملات است و تمایز آن دو در رکن دوم می‌باشد. اعتبار این قید و در نتیجه عبادی بودن زکات و خمس، مستند به ادله قرآنی و روایاتی معتبر و اجماع قاطع مسلمانان است. هر چند پاره‌ای از ادله مورد استناد فقیهان در این باره، نااستوار می‌باشد.

۲. نفی عبادیت زکات و خمس، نه تنها کمکی به اجرایی ساختن و رفع مهوریت از آن‌ها نمی‌کند، که به واقع، سلب امتیازی مهم نیز به شمار می‌رود. موانع نهادینه شدن آن در سطح جامعه، مواردی جز عبادیت آن‌ها است - که پاره‌ای از آن‌ها در متن اشاره شده - و از سوی دیگر، تشریح واجبات مالی در اسلام، افزون بر رفع فقر، اهداف دیگری را نیز دنبال می‌کند که تحقق آن‌ها، در گرو عبادیت واجبات یادشده است.

۳. فقیهان به طور عموم، برای اثبات اشتراط نیت در عباداتی همچون وضو و

نماز نیز، به همان ادله‌ای استناد کرده‌اند که در مورد خمس و زکات. بنابراین مردود دانستن این ادله، نتیجه اش نفی اصل عنصر عبادیت در اسلام است نه خصوص نفی عبادیت خمس و زکات، که این خود به ضرورت فقهی، نادرست می‌باشد.

## منابع

### قرآن کریم.

- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، *کفایة الاصول*، تحقیق شیخ سامی خفاجی، قم، انتشارات لقمان، ۱۴۱۳ق.
- آل عصفور بحرانی، حسین بن محمد، *عیون الحقائق الناظرة فی تتمه الحدائق الناظرة*، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
- ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، *عوالی اللئالی العزیزة فی الاحادیث الدینیة*، تحقیق سید مرعشی و مجتبی عراقی، قم، مطبعه سید الشهداء، ۱۴۰۳ق.
- ابن ادريس، محمد بن احمد، *السرائر*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۰ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *المقنع*، تحقیق لجنة التحقیق التابعة لمؤسسة الامام الهادی(ع)، قم، مؤسسة الامام الهادی(ع)، ۱۴۱۵ق.
- \_\_\_\_\_ *علل الشرايع*، نجف، المكتبة الحیدریة، ۱۳۸۶ق.
- \_\_\_\_\_ *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، *مسند احمد*، بیروت، دارصادر، بی تا.
- ابن رشد، محمد بن احمد، *بداية المجتهد و نهاية المقتصد*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
- ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین، *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*، قم، موسسه النشر الاسلامی، بی تا.
- ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم مقایس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ابن قدامه، عبدالرحمن، *الشرح الكبير*، بیروت، دارالکتاب العربی، بی تا.

- ابن قدامه، عبدالله، **المعنى**، بيروت، دارالكتاب العربي، بی تا.
- ابن مرتضى، احمد بن يحيى، **شرح الازهار**، صنعاء، مكتبة غمضان، بی تا.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، بيروت، دارالفكر، ١٤١٠ق.
- ارديبيلي، احمد، **زبدة البيان فى احكام القرآن**، تهران، المكتبة المرتضوية، بی تا.
- استر آبادى، محمد بن على، **آيات الاحكام**، تهران، مكتبة المعراجى، ١٣٩٤ق.
- انصارى، مرتضى بن محمد امين، **كتاب الزكاة**، قم، المؤتمر العالمى بمناسبة ذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الانصارى، ١٤١٥ق.
- \_\_\_\_\_، **كتاب الطهارة**، قم، مؤسسة الهادى، ١٤١٥ق.
- ايروانى، باقر، **دروس تمهيدية فى تفسير آيات الاحكام**، قم، دارالفقه، ١٣٨١.
- بحرانى، يوسف، **الحدائق الناضرة**، تحقيق محمدتقى ايروانى، قم، جامعه مدرسين، بی تا.
- بخارى، محمد بن اسماعيل، دارالفكر، بيروت، ١٤٠٣ق.
- برقى، احمد بن محمد بن خالد، **المحاسن**، تحقيق سيدجلال الدين حسيني، دارالكتب الاسلاميه، بی تا.
- تميمي، ابى حنيفه نعمان بن محمد، **دعائم الاسلام**، تحقيق آصف بن على اصغر فيضى، دارالمعارف، ١٣٨٣ق.
- جصاص، احمد بن على، **احكام القرآن**، بيروت، دارالكتب العلميه، ١٤١٥ق.
- حائرى، مرتضى، **الخمس**، قم، مؤسسة النشر الاسلامى، ١٤١٨ق.
- حاكم نيشابورى، محمد بن محمد، **المستدرک على الصحيحين**، تحقيق يوسف مرعشلى، بيروت، دارالمعرفه، ١٤٠٦ق.
- ابن فهد حلى، احمد بن محمد، **المهذب البارع**، تحقيق مجتبى عراقى، قم، جامعه مدرسين، ١٤٠٧ق.
- حرّ عاملى، محمد بن حسن، **وسائل الشيعه**، تحقيق عبد الرحيم ربانى شيرازى، بيروت، دار احياء التراث العربى، بی تا.



- حکیمی، محمدرضا و دیگران، *الحیة*، تهران، مکتب نشر الثقافه الاسلامیه، ۱۳۶۸.
- حکیم، سید محسن، *مستمسک العروه الوثقی*، قم، مکتبه السید المرعشی، ۱۴۰۴ق.
- خمینی، روح الله، *تحریر الوسیله*، قم، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۹ق.
- \_\_\_\_\_، *کتاب البیع*، قم، مطبعه مهر، بی تا.
- خویی، سید ابوالقاسم، *الزکاة*، قم، لطفی، ۱۴۱۳ق.
- \_\_\_\_\_، *معجم رجال الحدیث*، ۱۴۱۳ق.
- \_\_\_\_\_، *منهاج الصالحین*، قم، مدینه العلم، ۱۴۱۰ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق، دارالقلم، و بیروت، الدارالشامیه، ۱۴۱۶ق.
- رافعی، عبدالکریم بن محمد، *فتح العزیز*، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- روحانی، سید محمد صادق، *فقه الصادق (ع)*، قم، دارالکتاب، ۱۴۱۲ق.
- زحیلی، وهبه، *تفسیر المنیر*، بیروت، دمشق، دارالفکر المعاصر، ۱۴۱۸ق.
- زرکشی، محمد بن بهادر، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، مکتبه العصریه، بی تا.
- سایس، محمد علی، *آیات الاحکام*، بی جا، دار ابن کثیر، دار قادری، ۱۴۲۲ق.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *الدر المنثور*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۳۶۵ق.
- شافعی، محمد بن ادیس، *کتاب الام*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳ق.
- شهید اول، محمد بن مکی، *البیان*، قم، مجمع الذخائر الاسلامیه، بی تا.
- \_\_\_\_\_، *الدروس الشرعیه*، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.
- \_\_\_\_\_، *القواعد و الفوائد*، قم، مکتبه المفید، بی تا.
- شهیدثانی، زین الدین بن علی، *مسالك الافهام*، قم، موسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۳ق.
- صادقی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن*، قم، انتشارات فرهنگی اسلامی، ۱۳۶۵ش.

- طباطبائی کربلائی، علی بن محمد علی، *ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالدلائل*، قم، موسسة النشر الاسلامی، ١٤١٢ق .
- طباطبائی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ١٤١٧ق.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الكبير*، قاهره، مكتبه ابن تیمیه، بی تا.
- طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج*، تحقیق سید محمد باقر الخراسان، منشورات دارالنعمان، بی تا.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفه، ١٤٠٦ق.
- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان عن تاویل آی القرآن*، بیروت، دارالفکر، ١٤١٥ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *الاستبصار*، قم، دارالکتب الاسلامیه، بی تا.
- \_\_\_\_\_ *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- \_\_\_\_\_ *الخلاف*، قم، موسسه النشر الاسلامی، ١٤١٧ق.
- \_\_\_\_\_ *الفهرست*، موسسه نشر الفقاهه، ١٤١٧ق.
- \_\_\_\_\_ *المسبوط فی فقه الامامیه*، تحقیق محمد تقی کشفی، تهران، المكتبه المرتضویه، ١٣٨٧ق.
- \_\_\_\_\_ *النهاية*، بیروت، دارالاندلس، بی تا.
- \_\_\_\_\_ *تهذیب الاحکام*، دارالکتب الاسلامیه، ١٣٦٥.
- عاملی، سید محمد جواد، *مفتاح الکرامه*، قم، موسسه النشر الاسلامی، ١٤١٩ق.
- عاملی، سید محمد، *نهاية المرام*، قم، موسسه النشر الاسلامی، ١٤١٣ق.
- عسکری، مرتضی، *معالم المدرستین*، بیروت، موسسه النعمان، بی تا.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف، *تذکرة الفقهاء*، قم، موسسه آل البيت (ع)، ١٤١٥ق.
- \_\_\_\_\_ *مختلف الشیعه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ١٤١٢ق.
- \_\_\_\_\_ *منتهی المطلب*، تبریز، حاج احمد، ١٣٢٣.

- علم الهدی، علی بن حسین، *الانتصار*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
- فاضل جواد، جواد بن سعید، *مسالك الافهام الى آيات الاحكام*، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۲۳ق.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، *كنز العرفان في فقه القرآن*، قم، انتشارات مرتضوی، ۱۳۷۳.
- فخرالمحققین، ابن العلامه، *ايضاح الفوائد*، قم، ۱۳۷۸.
- فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ق.
- فضلی، عبدالهادی، *دروس فی اصول فقه الامامیه*، مؤسسه ام القری للتحقیق والنشر، ۱۴۲۰ق.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *التفسیر الصافی*، تحقیق حسین اعلمی، قم، مؤسسه الهادی، ۱۴۱۶ق.
- قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی، ۱۴۰۵ق.
- قطب راوندی، سعید الدین هبه الله، *فقه القرآن*، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ق.
- قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، قم، مؤسسه دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.
- قمی، علی بن محمد، *جامع الخلاف و الوفاق*، تحقیق حسین حسنی بیرجندی، پاسدار اسلام، بی تا.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷.
- کوفی اهوازی، حسین بن سعید، *الزهد*، قم، العلمیه، ۱۳۹۹ق.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمة الاطهار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.

- محقق حلی، جعفر بن حسن، *شرایع الاسلام*، تحقیق سید صادق شیرازی، تهران، انتشارات الاستقلال، ١٤٠٩ق.
- محقق کرکی، علی بن حسین، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، قم، مؤسسه آل البيت(ع)، ١٤٠٨ق.
- محلّی، جلال الدین محمد بن احمد؛ سیوطی، عبد الرحمن، *تفسیر الجلالین*، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
- مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، تحقیق عباس علی زارعی سبزواری، قم، بوستان کتاب، ١٤٤٢ق.
- مفید، محمد بن محمد، *الاختصاص*، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، جماعه المدرسین فی حوزة العلمیه، بی تا.
- \_\_\_\_\_، *المقننه*، قم، جماعه مدرسین، ١٤١٠ق.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ١٣٧٣.
- \_\_\_\_\_، *القواعد الفقهیه*، قم، مدرسه امام امیر المؤمنین(ع)، ١٤١١ق.
- موسوی عاملی، محمد بن علی، *مدارک الاحکام فی شرح شرایع الاسلام*، قم، موسسه آل البيت(ع)، ١٤١٠ق.
- نجاشی، احمد بن علی، *رجال النجاشی*، قم، موسسه النشر الاسلامی، ١٤١٦ق.
- نجفی، محمد حسن بن باقر، *جواهر الکلام*، تحقیق عباس قوچانی، دارالکتب الاسلامیه، ١٣٦٥.
- نسائی، احمد بن شعیب، *سنن النسائی*، بیروت، دارالفکر، ١٣٤٨ق.
- نوری، حسین بن محمد تقی، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، موسسه آل-البيت(ع)، ١٤٠٨ق.
- نووی، یحیی بن شرف، *المجموع فی شرح المہذب*، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- یزدی، محمد کاظم بن عبد العظیم، *العروة الوثقی*، بیروت، موسسه الاعلمی، ١٤٠٩ق.