

امام خمینی (ره) و فقاہت
مبتنی بر عنصر زمان و مکان
کاظم قاضی زاده

مقدمه

حضرت امام خمینی (ره) به مسأله «تأثیر عنصر زمان و مکان در اجتهاد» عنایت بسیار داشته و در بیاناتی صریح و گویا حوزه‌ها را متوجه اهمیت نقش آن می‌ساختند. گرچه تاکنون شاخصه‌هایی برای مفهوم

«شناخت زمان و مکان» و مکانیزم تأثیرگذاری آن در اجتهاد بیان شده است و از بعضی از بیانات امام خمینی (ره) نیز نکاتی در این زمینه به دست می‌آید، اما فهم درخور مسأله، نیازمند تلاشی همه‌جانبه است. یکی از اموری که ما را در شناخت بیشتر ملاکهای کلی مدد می‌رساند، استفاده از مصادیق و جزئیات مفاهیم کلی است. در این عرصه نیز گرچه حضرت امام (ره) در سالهای آخر حیات خویش به مسأله زمان و مکان و جایگاه آن در اجتهاد اشاره کرده‌اند، اما از سالیان قبل، خود به عنوان فقیهی زمان شناس، به اجتهاد پرداخته و در عرصه استدلال و فتوا گام نهاده بودند. طبیعی است که فقه آن حضرت، خصوصاً فقه اجتماعی و سیاسی ایشان، متأثر از زمان شناسی ایشان بود. تمایز دیدگاههای حضرت امام (ره) نسبت به بعضی از فقیهان عصر حاضر و اعصار گذشته، شاهد خوبی بر این مدعاست. دیدگاه ویژه حضرت امام (ره) در باره قیود جواز تقیه، مسأله امر به معروف و نهی از منکر، جهاد ابتدایی، تئوری حکومتی شیعه و اختیارات حاکم، عدالت اجتماعی، حقیقت ربا، شطرنج و تبدل موضوع در آن، ثروتهای ملی، نفت و معادن زیرزمینی، توجه و ارج نهادن به علوم تجربی و نیز مددگیری از روشهای تجربی در علوم اسلامی، می‌تواند مصادیقی از بصیرت امام راحل (ره) باشد.

هدف این مقال، مروری است کوتاه بر این تجربه فقهی حضرت امام (ره) از جهت مورد نظر، که ضمن برشمردن اختلاف نظرهای ایشان با مشهور فقیهان و توجه به تبدل فتوایی ایشان در طول حیاتشان، علل این تبدل نظر و یا تفرد در رأی را پی می‌گیریم. در میان مجموعه فرمایشات امام خمینی (ره)، نامه معروف به «تحکیم برادری» ایشان صادر گردید، جایگاه ویژه‌ای دارد:

«... مثلاً در مسأله مالکیت و محدوده آن، در مسأله زمین و تقسیم بندی آن، در انفال و ثروتهای عمومی، در مسائل پیچیده پول، ارز و بانکداری، در مالیات، در تجارت داخلی و خارجی، در مزارعه و مضاربه و اجاره و رهن، در حدود و دیات، در قوانین مدنی، در مسائل فرهنگی و برخورد با هنر به معنای اعم، همچون عکاسی، نقاشی، مجسمه‌سازی، موسیقی، تئاتر، سینما، خوشنویسی و غیره، در حفظ محیط زیست و سالم‌سازی طبیعت و جلوگیری از قطع درختها حتی در منازل و املاک اشخاص، در مسائل اطعمه و اشریه، در جلوگیری از موالید در صورت ضرورت یا تعیین فواصل در موالید، در حل معضلات طبی همچون پیوند اعضای بدن انسان و غیره به انسانهای دیگر، در مسأله معادن زیرزمینی و روزمینی و ملی، تغییر موضوعات حرام و حلال و توسیع و تضییق بعضی از احکام در ازمنه و امکانه مختلف، در مسائل حقوقی و حقوق

بین المللی و تطبیق آن با احکام اسلام، نقش سازنده زن در جامعه اسلامی و نقش تخریبی آن در جوامع فاسد و غیر اسلامی، حدود آزادی فردی و اجتماعی، برخورد با کفر و شرک و التقات و بلوک تابع کفر و شرک، چگونگی انجام فرایض در سیر هوایی و فضایی و حرکت برخلاف جهت حرکت زمینی یا موافق آن با سرعتی بیش از سرعت آن، و یا در صعود مستقیم و خنثی کردن جاذبه زمین و مهمتر از همه اینها ترسیم و تعیین حاکمیت ولایت فقیه در حکومت و جامعه^۱.

حضرت امام(ره)، از جهت فقهی، در باره موضوعات فوق ظاهراً چهار موضع داشته اند: در بعضی موارد، ضمن تصریح به فتوای قطعی خویش، به براهین و استدلالهای نظرمختار نیز اشاره کرده اند (مانند مسأله اختیارات ولی فقیه، معادن زیرزمینی، مسأله شطرنج)؛ در پاره ای موارد، فتوا داده اند، اما به تفصیل استدلالهای آن نپرداخته اند (مانند تعمیم مصادیق سبق و رمایه)؛ در مواردی نیز گرچه اظهار نظر صریحی نداشته اند اما از سیره عملی ایشان ظن به فتوای متفرد ایشان پیدا می شود (مانند مسائل فرهنگی، مثل مجسمه سازی و...)؛ قسمت دیگر، مسائلی است که ظاهراً حضرت امام(ره) نیز فقط به ابهام فتاوی موجود و مواجهه با مشکل توجه نموده ولی اظهار نظری نکرده اند (مانند مسأله پیچیده پول، ارز و بانکداری). آنچه در این تحقیق مورد نظر است، موارد نوع اول و دوم است؛ چرا که به جای نگرش مستقل به موارد مذکور، در نظر است که تجربه فقهی حضرت امام(ره) را تصویر کرده و به تحلیل آن پردازیم. از این رو عناوین زیر را به ترتیب بررسی می کنیم:

مباحث مربوط به حکومت اسلامی (جامع نگری به دین، ولایت فقیه و حدود اختیارات آن و عنصر مصلحت نظام اسلامی)، تحدید مالکیت مشروع، کیفیت مصرف خمس (سهم امام و سهم سادات)، تقیه خوفی و تقیه مداراتی، حکم ماهی ازون برون و انواع تاس ماهیان، حرمت یا جواز استفاده از خون و معامله آن، حکم شطرنج، بیع اسلحه به دشمنان دین و مسئله مالکیت و استخراج نفت.

پیش از ورود به مباحث فوق، مختصراً به توضیح مفهوم زمان و مکان و نقش آن دو در فقه و اجتهاد پرداخته و از این رهگذر، محل بحث را نیز تبیین خواهیم کرد.

مفهوم زمان و مکان

زمان و مکان به معنای فلسفی و رایج آن، در موضوع احکام شرعی، فی الجمله اخذ شده

است. گاهی زمان، شرط وجوب بوده است (مانند: حلول ماه مبارك رمضان برای وجوب روزه و دخول وقت برای وجوب نماز)؛ گاهی شرط واجب (مانند: حلول ماه ذی حجه برای انجام فریضة حج)؛ گاهی شرط «موضوع» و زمانی نیز قید آن. «مکان» نیز نقش مشابهی را در فقه دارد؛ اما این نوع دخالت زمان و مکان در فقه و احکام شرعی، نه از سوی کسی انکار شده است و نه در بیان فقیهان آگاهی که در تکاپوی بیان تحولات در روش اجتهاد قلم زده اند، مراد بوده است. زمان و مکان بدین معنا عنصری در عرض دیگر قیود و شروط و مقومات موضوع است و نقش جداگانه ای ندارد؛ مثلاً برای وجوب نماز بر مکلف، شرایط متعددی لازم است؛ مانند بلوغ، عقل، امکان تحصیل طهارت و ...؛ همچنانکه یکی دیگر از این قیود، داخل شدن وقت یا بقای حیات مکلف در زمان داخل شدن وقت است.

صرف نظر از معنای حقیقی، نقشی که برای زمان و مکان ذکر شد، به دو گونه تأثیر زمان و مکان در حوزه فقه برخورد می کنیم که آن دو را تحت دو عنوان «تأثیر زمان و مکان در احکام» و «تأثیر زمان و مکان در فقه و اجتهاد» قرار می دهیم.

نقش زمان و مکان در تحول احکام

احکام شرعی در یک تقسیم بندی کلی می تواند به سه دسته: «احکام اولیه»، «احکام ثانویه» و «احکام حکومتی» تقسیم شود. البته بعضی از فقیهان احکام حکومتی را از مصادیق حکم ثانوی و یا محدود به آن و بعضی آن را از مصادیق احکام اولی دانسته اند. به نظر می رسد گرچه حکم حکومتی، دارای وجوه اشتراکی با احکام اولیه و ثانویه است، اما به جهت داشتن بعضی از وجوه افتراق، تثلیث احکام، درست تر باشد.

وجه تمایز حکم حکومتی با احکام اولی آن است که گرچه هیچ کدام مقید به تحقق عنوان عسر و حرج، اضطرار و ... نیستند، اما حکم اولی حکمی است که موضوع آن -بما هو هو- دارای حکم شرعی ثابت و دایمی است که در صورت نبودن معارض و تحقق موضوع، ثبوت حکم دایمی است. در نتیجه، زمان و مکان به مفهوم کنایی خود در این احکام اولی اثر ندارد. در مقابل، احکام حکومتی به احکامی اطلاق می شود که حاکم شرع (پیامبر، امام و یا ولی فقیه) بر اساس مصالح عموم جامعه در عرصه های مختلف اجتماعی می پردازد. این احکام گرچه مقید به ضرورت و اضطرار نیستند، اما مادام المصلحتتند؛ لذا هنگام مزاحمت با حکم اولی، در

صورت وجود مصلحت و مادام المصلحة مقدمند. حضرت امام خمینی (ره) در این باره می فرماید:

«حکومت می تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور اسلام باشد یک جانبه لغو کند، و می تواند هر امری را، چه عبادی یا غیر عبادی، که جریان آن مخالف، مصالح اسلام است از آن، مادام که چنین است، جلوگیری کند. حکومت می تواند از حج که از فرایض مهم الهی است در موقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست موقتاً جلوگیری کند.»^۲

بعضی از فقهای معاصر، به حکم حکومتی بودن حصر متعلق زکات در نه چیز، و حصر موارد احتکار در امور محدود تصریح کرده و براین اساس با توجه به تغییر موضوعات مورد مصرف مردم و راههای کسب درآمد غالب در زمانهای پس از جعل این احکام، امکان تعمیم یا تغییر این موارد را منتفی ندانسته و بعضاً به آن فتوا داده اند.^۳

حکم حکومتی با حکم ثانوی نیز در یک نقطه مشترکند، و آن اینکه هیچ یک بر موضوع - بما هو هو - ثابت نگردیده اند و در احکام و فرایض الهی، که بر عناوین ذاتی اشیا و افعال ثابت شده از آنها اثری به چشم نمی خورد؛ اما احکام ثانوی مقید به تحقق یکی از عناوین احکام ثانویه است؛ (مانند ضرر، اضطراب، اکراه، حرج و...) ولی احکام حکومتی به چیزی جز مصلحت مقید نیستند، گرچه امکان دارد عناوین ثانویه نیز در بعضی از احکام حکومتی موجود باشند.

با توضیح مختصری که در باره احکام سه گانه داده شد، پرواضح است که ملاک جعل و قرار داد احکام حکومتی، چیزی جز مصلحت عامه نیست و روشن است که با تحول در روابط، مناسبات، تکنولوژی و...، مصالح عامه دستخوش تغییر می گردد.^۴

مکانهای مختلف (روستا یا شهر، سردسیر یا گرمسیر و...) می توانند دارای مصالح متنوعی باشند؛ چنانچه زمانها و ادوار مختلف نیز می توانند در بردارنده مصالح جدیدی نسبت به قبل باشند. براین اساس، زمان و مکان، به معنای مصالح متفاوتی که در این دو ظرف پدید می آیند، می توانند در حکم حکومتی تأثیر بگذارد. البته تردیدی نیست که مکانیزم تشخیص مصالح عامه، خود نیازمند کارشناسی دقیق و تبیین ضوابط کلی حاکم بر آن است؛ چه بسا چیزی که در دیدگاه یک غیر مسلمان مصداق روشنی از مصلحت است، در دیدگاه یک اندیشمند مسلمان و حاکم اسلامی در بردارند هیچ گونه مصلحتی نباشد و یا دارای مفسده ای مهمتر باشد.

نقش زمان و مکان در اجتهاد

زمان و مکان به مفهوم کنایی آن نیز، در اجتهاد نقش اساسی دارد. گرچه اجتهاد در تشخیص مصالح احکام حکومتی به نوعی دخالت دارد، اما آنچه بیشتر مدنظر این عنوان است، اجتهاد به معنای تلاش در به دست آوردن احکام شرعی ثابت است، اجتهادی که از دیرباز روش استنباط احکام در رساله‌های عملیه فقها بوده و هست. امام خمینی (ره) در این باره می‌فرماید:

«اجتهاد به همان سبک (سنتی) صحیح است، ولی این بدان معنا نیست که فقه اسلام پویا نیست. زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند، مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند؛ بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد»^۵.

در بیان فوق، ایشان تغییر در حکم را مبتنی بر تحول واقعی موضوع دانسته‌اند، گرچه ظاهراً نیز در موضوع تغییری پدید نیامده است. در نتیجه باید گفت: همچنانکه فقدان قیود و شروط موضوع می‌تواند در نفی آن کارساز افتد، تغییر شرایط خارجی موضوع^۶، مانند: تحولات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی و ... می‌تواند در تغییر واقعی موضوع موثر باشد.

با توجه به بیان فوق روشن است که مراد از زمان و مکان، نه مفهوم حقیقی آن (دقایق، ساعت و ...) است و نه معنای مصلحت‌های هر زمان و مکان؛ بلکه مقصود، مجموعه تحولات مختلفی است که مجتهد را در درک صحیح تر و تدوین احکام شرعی، یاری می‌کند.

مکانیزم تأثیرگذاری زمان و مکان در اجتهاد

موضوع قابل توجهی که کار علمی بسیاری می‌طلبد، تعیین مکانیزم تأثیرگذاری است. آنچه از موارد تأثیر زمان و مکان در اجتهاد به دست می‌آید، آن است که این تأثیرگذاری، همواره به طور مستقیم نیست؛ بلکه گاهی مجموعه معرفت‌های فقیه، ناخودآگاه می‌تواند در استنباط وی موثر باشد و به همین دلیل نیز، چه بسا اجتهاد یک فقیه زمان‌شناس در دیدگاه یک مجتهد ناآشنا با مسائل روز و روابط حاکم بر جهان؛ ناصحیح و غیر فنی جلوه کند.

تأثیر زمان و مکان در اجتهاد هنوز ناشناخته است؛ از این رو امید می‌رود با بررسی جزئیات مطروحه در این زمینه، راه دستیابی به قواعد کلی این باب گشوده شود و روزی فرارسد که مباحث مربوط به تأثیر زمان و مکان در اجتهاد، همچون مباحث مربوط به اصول عملیه، قسمتی از علم اصول را به خود اختصاص دهد. در این نوشتار، بدون آن که به ارائه قواعد کلی پردازیم، به موارد متعددی از تجربه فقهی حضرت امام (ره) که خود پرچمدار طرح همه‌جانبه این موضوع بوده‌اند می‌پردازیم و در جهت ارائه شیوه تأثیر زمان و مکان تلاش خواهیم کرد. روشن است که این تحقیق، زمینه‌ای برای مبحث کلی نقش زمان و مکان در اجتهاد خواهد بود.

۱- مباحث حکومت اسلامی

یکی از مهمترین اظهارنظرهای فقهی - سیاسی امام خمینی (ره) و بلکه مهمترین آنها، در باره ترسیم حکومت اسلامی و بعضی از مباحث مربوط به حاکمیت است. بصیرت و توشه‌های زمان شناسی حضرت امام (ره) در بعضی از این دیدگاهها، زمینه طرح استدلالهای قویتر، طرح جایگاه مقایسه‌ای مباحث، نشان دادن اهمیت فراموش شده این مباحث و ارائه نوآوریهای مختلف گردیده است. این مباحث را در عناوین زیر پی می‌گیریم:

۱-۱- جامع‌نگری به دین

یکی از مباحث مهم کلامی زمینه مباحث مختلف فقه سیاسی نیز هست، نحوه تلقی از حقیقت و گوهر دین و چگونگی اجرای قوانین و دستورات آن در جامعه است. حقیقت اجرای دین چیست؟ آیا انجام عبادت‌های فردی و پیاده کردن مباحث فقهی، از طهارت تا حج، آن هم به صورت فردی و یا جمعی در حالی که هیچ اثر اجتماعی بر آن مترتب نیست، تمام یا انتظارات از دین را برآورده می‌سازد یا این امور، تنها بخشی از دین است که تحقق راستین این بخش نیز مشروط به تحقق بخش دیگر دین است؟ حق آن است که در این جا دو دیدگاه متفاوت وجود دارد.

دیدگاه اول

بنابراین دیدگاه، با انجام همین فرایض می توان به کمال مطلوب دین رسید و لااقل در دوران غیبت، جدای از این وظایف فردی، تنها وظیفه ای که مردم برعهده دارند آن است که از جهت اجتماعی از ظلم پرهیز کرده و به انجام واجبات کفایی که نظام معیشتی روزمره مردم بدان نیاز دارد، اقدام نمایند. این دیدگاه، در دورانهای قبل بیشتر رواج داشته است و لذا بعضی از فقیهان نامور، آنقدر در انتظار ظهور قریب الوقوع امام زمان(ع) و طبعاً مهم ندانستن مباحث مربوط به حکومت اسلامی در عصر غیبت، به سر می بردند که، به عهده گرفتن بعضی از شؤون ولایی را، چه از باب نیابت یا قدر متیقن، جایز نمی دانستند. شیخ طوسی در باره کیفیت مصرف خمس می نویسد:

«گروهی گویند: خمس (سهم امام و سهم سادات) شش قسم می گردد، سه قسم که سهم امام است یا دفن می گردد و یا به کسی که امانتدار است سپرده می شود... و این قول شایسته عمل است»^۷. روشن است که با چنین دیدگاهی در باره سهم امام و یا اظهار نظر درباره سقوط سهم مؤلفه قلوبهم و سهم عاملان از مصرف زکوة، راهی برای اندیشه حکومت اسلام در عصر غیبت باقی نخواهد ماند و این فتاوی، خود کاشف نوعی نگرش فردی به دین است. گذشت زمان، این اندیشه فردگرایی دین و عدم توجه و احساس نیاز به حکومت و یا شعبه هایی از آن در عصر غیبت را تا حدودی به اعتدال کشانید.

دیدگاه دوم

براساس این دیدگاه، اهمیت نهاد حکومت به قدری است که نه تنها در اسلام حکومت وجود دارد، بلکه اسلام چیزی جز حکومت نیست و احکام شرعی قوانینی است که اجرای آنها یکی از شؤون حکومت است. بدین ترتیب حکومت اسلامی و بسط عدالت، مطلوب بالذات و احکام (فردی) مطلوب بالعرض است؛ که مقصود از آنها اجرای حکومت است^۸. به بیان دیگر، دین شامل دو دسته احکام است: بعضی که ماهیت اساسی آنها سیاسی است؛ مثل احکام جهاد و برخی که گرچه جنبه عبادی، اخلاقی و... دارند، اما در عین حال سیاسی اند. این جاست که امام فریاد برمی آورد که: «والله اسلام تمامش سیاست است»^۹.

حضرت امام(ره) دیدگاه خویش را در باره وجود بخش اجتماعی و سیاسی دین و کنش مستقیم آن در بخش عبادی و...، به سیره پیامبر اکرم(ص)، فلسفه احکام و توجه به بافت دین، مستند نموده اند؛^{۱۰} و از این رو دلیل جدیدی را ارائه نکرده اند؛ اما تمام سخن آن است که در دورانهای پیشین

و یا حتی در دوران معاصر بدون توجه به ویژگیهای زمان و مکان، برداشت این گونه ممکن نبوده است. ناگفته نماند که بحث دین و سیاست، دین و اجتماع و دین و حقوق در کشور ما با چالشهای نسبتاً جدیدی از سوی بعضی از روشنفکران مطرح شده است - که باید در جای خود به آنها پرداخت - اما هرگز این گونه چالشها رجوعی به استدلالها و دیدگاههای فقهای متقدم محسوب نمی شود^{۱۱}. در دیدگاه حضرت امام(ره) این معرفت بنیادین در باره ارتباط دین و سیاست و حکومت، زمینه طرح مباحث دیگری را در فقه سیاسی مطرح کرده است.

۱-۲- ولایت فقیه

جامع نگری حضرت امام(ره) به اهداف دین و منسجم دیدن بخشهای مختلف آن، زمینه ارائه مهمترین دلیل ایشان بر لزوم حکومت ولایت فقیه در عصر غیبت را فراهم آورده است. یقیناً توجه به این نکته کلامی که «حقیقت دین جز با اجرای حکومت دینی به عرصه ظهور نخواهد رسید» دو ره آورد مهم در ادله ولایت فقیه از دیدگاه حضرت امام(ره) داشته است:

اولاً، خود تشکیل دهنده دلیل مستقلى در این باب شده است؛ به طوری که ایشان پس از اشاره به احکام سیاسی، اقتصادی و حقوقی اسلام، می نویسد: «مجموعه احکام اسلامی - چه احکامی سیاسی، مالی و حقوقی - نسخ نشده است و تا روز قیامت باقی است و همین باقی بودن احکام اقتضا دارد که ضرورتاً حکومت و ولایتی که متضمن اجرای قوانین و حفظ حرمت آن است محقق شود. [البته] اجرای احکام بدون حکومت امکان ندارد؛ چرا که موجب هرج و مرج می شود. جدای از این دلیل، حفظ نظام اسلامی و حفظ مرزها از تهاجم و تجاوزگران نیز از امور لازمی است که بدون تشکیل حکومت امکان ندارد.»^{۱۲}

ثانیاً، در برداشت امام از روایاتی که بعضاً آنها را به عنوان دلیل اثبات نفوذ فتوا یا قضاوت فقها می دانستند، موثر افتاده است؛ به طوری که ایشان مفاهیم غالب این روایات را بیان نیابت ولایتی در حد وسیع دانسته اند. برداشت حضرت امام(ره) از تعبیراتی چون: «الفقهاء امناء الرسل»، «اللهم ارحم خلفائی»، «الفقهاء حصون الاسلام»، «انّی قد جعلته علیکم حاکماً» و «ان العلماء ورثة الانبیاء»، ولایت فقیه در سطح اداره جامعه و تصدی حکومت بوده است. این در حالی است که بعضی از فقهای دیگر بلکه غالب آنان از این روایات چیزی جز حجیت فتوا یا قضاوت را استفاده نکرده اند. مرحوم شیخ انصاری پس از نقل این روایات می نویسد:

«انصاف آن است که پس از ملاحظه سیاق و صدر و ذیل روایات فوق، به این نکته واقف

می‌شویم که این روایات در بیان وظیفه عالمان دینی از جهت «بیان احکام» است نه این که آنان مانند پیامبر (ص) و ائمه - علیهم السلام - نسبت به مردم در اموالشان اولویت دارند. ^{۱۳}

برداشت فوق را با آنچه حضرت امام (ره) در استدلال به روایت «الفقهاء حصون الاسلام» آورده‌اند مقایسه می‌کنیم: «اسلام همان حکومت است در همه شؤون آن و احکام شرعی قوانین اسلام هستند و احکام جلوه‌ای از جلوه‌های حکومت هستند، بلکه احکام مطلوبات بالعرض بوده و وسایلی است که در جهت اجرای حکومت و بسط عدالت به کار گرفته می‌شوند. پس این که فقیه حصن اسلام است معنایی ندارد مگر این که او سرپرست اسلام است؛ همچنان که پیامبر و ائمه سرپرست، [مجری احکام] اسلام بوده‌اند در همه امور حکومتی». ^{۱۴}

۳-۱- حدود اختیارات ولی فقیه

نظر ابتکاری حضرت امام (ره) در موضوع حکومت، تبیین گستره اختیارات ولی فقیه و تقدم احکام حکومتی بر احکام اولیه و ثانویه در هنگامه تراحم بوده است. برخلاف فقهایی که بدون توجه به دلیل عقلی ولایت فقیه و تبیین اختیارات وی در ضمن اثبات ولایت فقیه، با دیدگاه‌های جزئی نگر به قدر متیقن روایات برای خروج از اصل «لاولایة لاحد علی احد»^{۱۵} می‌اندیشیده یا می‌اندیشند؛ حضرت امام (ره) با درک جامع خویش از دین، اختیارات ولی فقیه را همچون اختیارات پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) دانسته (گرچه مقام معنوی ائمه (ع) به مراتب از شاگردان فقیه ایشان بالاتر است) و جز موارد استثنا، همه اختیارات را برای فقیه قائل شده‌اند. ایشان در این باره نوشته‌اند:

«همه آنچه برای معصوم ثابت است، برای فقیه نیز ثابت می‌باشد مگر آنکه دلیلی اقامه شود که اختیارات آنان از جهت ولایت و سلطنتشان نیست، بلکه مربوط به کرامت شخصی و شرافت آنها است و یا آن که اگرچه دلیل دلالت می‌کند فلان اختیار از جهت شؤون حکومتی برای معصوم ثابت است، اما با این حال، اختصاص به امام معصوم (ع) دارد و از آن تعدی نمی‌شود؛ کما اینکه این مطلب در جهاد غیر دفاعی مشهور است، گرچه در آن نیز بحث و تأمل راه دارد [و امکان تسری آن به غیر معصوم هست].» ^{۱۶}

حضرت امام(ره) فرق گذاردن بین اختیارات حکومتی پیامبر و ولی فقیه را «غیر معقول» می‌دانند^{۱۷} و بر این اساس، دولت اسلامی را در وضع قوانین در منطقه مباحات و ایجاد الزامات حکومتی، رفع موقت و تعطیل احکام فرعی متعارض با مصلحت نظام، وضع مقررات در کیفیت اجرای احکام اولیه و ثانویه، تشخیص موضوعات احکام اولیه و ثانویه و ابلاغ آن به دوایر دولتی و ولایت و سرپرستی بر اموال و نفوس در محدوده مصلحت جامعه اسلامی^{۱۸} مجاز می‌شمارند.

همان طور که از «کتاب البیع» نقل کردیم، حضرت امام(ره) از جهت نظری، اختیارات ولی فقیه و معصومین(ع) را یکسان می‌دانند و لذا در مجموع، اختیارات ولی فقیه محدود به قانون، حکم اولی و ثانوی نبوده و بر اساس صلاحدید وی یا بازوی مشورتی او، حاکم می‌تواند مخالف امور فوق حکم کند؛ اما از جهت سیره عملی می‌توان سه مرحله را در حکومت ده ساله حضرت امام(ره) به چشم دید. در سالهای اول پس از پیروزی انقلاب، آنچه هدف نظام اسلامی اعلام می‌شد اجرای احکام اسلام (احکام اولیه) و رعایت رساله عملیه در سطح حکومت بود، گرچه حضرت امام(ره) به «اسلام رساله‌ای» اشاره‌ای نداشتند، اما قشر معتدبه روحانیان بر این باور بودند و بعضاً حتی به گرفتن مالیات از سوی دولت نیز اعتراض کردند؛ چرا که در رساله‌ها و در احکام اولیه، حقوق مالی واجب چیزی جز خمس و زکات و... نبوده و حقوق مستحب نیز به اختیار مکلفان است. حضرت امام(ره) در برخورد با مشکلات عصر جمهوری اسلامی کم‌کم به فکر استفاده از احکام ثانویه‌ای، همچون عسرو حرج و ضرر افتادند و در نامه‌ای که به مجلس شورای اسلامی نگاشتند، مجلس را در تشخیص موضوع احکام ثانویه با شرایطی صاحب اختیار نمودند. از جمله مواردی که بر این اساس در دوران دوم (استفاده از ابزار ضرورت) تحقق یافت، وضع قوانینی جهت عدم تخلیه واحدهای استیجاری که برای مدارس آموزش و پرورش یا خوابگاههای دانشجویان اجاره شده بود، می‌باشد^{۱۹} دیری نباید که حضرت امام(ره) با مواردی مواجه شدند که گرچه با اهداف کلی نظام و اسلام هماهنگ بود، اما نه تحت عنوان احکام اولیه می‌گنجید و نه موضوع احکام ثانویه بر آنها صادق بود و از این رو، بین مجلس و شورای نگهبان نیز تعارض ایجاد می‌شد و مصوبات مجلس به جهت مغایرت با احکام اولیه و عدم تحقق موضوع احکام ثانویه، مردود شمرده می‌شد. یکی از بارزترین این موارد، قانون کار بود که سالها بین مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان در رفت و برگشت به سر می‌برد و سرانجام، حضرت امام(ره) در پاسخ استفتای وزیر کار در باره این که آیا دولت می‌تواند در حال حاضر یا حتی نسبت به قراردادهای گذشته، شروط الزامی را در واحدهای تولیدی و خدماتی برقرار سازد یا نه، فرمودند:

«در هر دو صورت چه گذشته و چه حال دولت می تواند شروط الزامی را مقرر نماید». ۲۰
سپس دبیر شورای نگهبان طی نامه ای از ایشان در باره حدود نظریه فوق سؤال کرد و امام
راحل (ره) در جواب این گونه نگاهاشتند:

«دولت می تواند در تمام مواردی که مردم استفاده از امکانات و خدمات دولتی می کنند با
شروط اسلامی و حتی بدون شرط قیمت مورد استفاده را از آنان بگیرد و این جاری است در جمیع
مواردی که تحت سلطه حکومت است و اختصاص به مواردی که در نامه وزیر کار ذکر شده است
ندارد بلکه در انفال که در زمان حکومت اسلامی امرش با حکومت است می تواند بدون شرط یا با
شرط الزامی این امر را اجرا کند». ۲۱

البته حضرت امام (ره) از قبل به بعضی از این احکام حکومتی اشاره کرده بودند؛ (مانند حکم
حکومتی در باره تحدید نسل، گرفتن سرمایه سرمایه داران بزرگ، تحدید مالکیت مشروع و جواز
وضع جریمه در تخلفات مختلف) ۲۲ اما با این همه ذکر این کبرای کلی در نظربسیاری از یاران نیز
موجه نمی نمود. پس از آن که حضرت امام پاسخ نامه دبیر شورای نگهبان را دادند، یکی از مسئولان
بلندپایه نظام برداشت خود از مباحث مطروحه را این گونه مطرح نمود:

«اقدام دولت اسلامی در برقرار کردن شروط الزامی به معنای برهم زدن قوانین و احکام پذیرفته
شده اسلامی نیست ... امام که فرمودند: دولت می تواند هرشرطی را بردوش کارفرما بگذارد، این
هرشرطی نیست، آن شرطی است که در چهارچوب احکام پذیرفته شده اسلام است و نه فراتر از آن.
سؤال کننده می پرسد: برخی این طور از فرمایش شما استنباط می کنند که می شود قوانین اجاره،
مزارعه، احکام شرعی و فتاوی پذیرفته شده مسلم را نقض کرد و دولت می تواند برخلاف احکام
اسلامی شرط بگذارد، امام می فرماید: «این شایعه است». ۲۳

حضرت امام (ره) در پاسخ به این برداشت و در تصریح به عرض حکومت ولی فقیه و امکان
مخالفت آن با بعضی از احکام فرعی و حتی تعطیل موقت بعضی از احکام عبادی، سنگ تمام
گذارند. معنی این پیام آن است که حفظ نظام اسلامی از احکام اولی است و بر هر حکم اولی دیگر
در تراحم، تقدم دارد ۲۴. به نظر می رسد تحکیم و تقویت این دیدگاه بدون برخورد با مسائل و
مشکلات اداره یک نظام گسترده امکان نداشته است. چه بسا هستند کسانی که بدون درک حقیقت
ولایت فقیه و چهارچوب حکومت اسلامی، حتی اخذ گمرکات و یا ممانعت از کالای خارجی قاچاق
و... را نامشروع می دانند.

حضرت امام (ره) پس از این نامه اقدام به تشکیل نهاد شورای تشخیص مصلحت نمودند و به تدریج اختیارات مقام ولایت را به صورت نهادینه مطرح کردند که پس از بازنگری قانون اساسی به عنوان یکی از اصول این قانون نیز ارائه شد.

استنباط فقهی از حدود اختیارات فقیه به منزله امری کلیدی است و دارای جزئیات و مصادیق زیادی است که هر یک از آنها خود راهگشای مسائل خاصی از حکومت جمهوری اسلامی بوده است. حضرت امام (ره) در سیره عملی و در بیانات خود به مصادیقی از مخالفت احکام حکومتی با احکام اولیه اشاره کرده و در بعضی موارد با بیانه‌های مجمل یا مفصل متعرض آن شده‌اند، در این جا به مصادیق مذکور در کلام امام خمینی (ره) اشاره می‌کنیم:

- جواز خیابان کشی‌ها که مستلزم تصرف در منزل یا حریم منزل اشخاص است.
- نظام وظیفه و اعزام اجباری به مرزها و جنگ.
- جلوگیری از خروج و ورود غیر مجاز ارز و کالاهای قاچاق.
- منع احتکار در غیر از موارد منصوصه.
- ایجاد گمرکات، وضع مالیات و قیمت گذاری کالا.
- ممانعت از گرانفروشی، فروش و حمل مواد مخدر (غیر از مشروبات الکلی) و منع اعتیاد.
- منع حمل اسلحه گرم.
- جواز تعطیل مراسم عبادی حج در هنگام تعارض با مصلحت نظام. ۲۵
- جواز تحدید نسل و جلوگیری از ازدیاد بی‌رویه جمعیت. ۲۶
- اجرای تعزیرات مالی و مجازاتهای غیر منصوصه. ۲۷
- قرارداد شرایط الزامی از سوی دولت در معامله بین افراد جامعه (مثل کارگر و کارفرما). ۲۸
- الزامی کردن شروط در هنگام ازدواج. ۲۹
- قضاوت غیر مجتهد آشنای با احکام. ۳۰
- منع استفاده بی قید و شرط از انفال، براساس تحلیل انفال برای شیعه، مانند منع از بریدن درختهای جنگل. ۳۱

- جواز فروش سلاح به دشمنان دین در صورت تقویت بنیه مالی و مصلحت کلی مسلمانان. ۳۲

ذکر این نکته ضروری است که جواز بعضی از امور مذکور، به غیر از راه ترجیح مصلحت نظام از راه بازنگری در فهم ادله احکام اولیه امکان پذیر است. گرچه حضرت امام (ره) در این زمینه، خود

به ذکر فهم جدید از موضوع یا حکم اولی این موارد نپرداخته اند و همه آنها را از باب حکم حکومتی دانسته اند، اما در دیدگاه بعضی دیگر از فقها امکان ارائه فهم جدیدی از موضوع و حکم در بعضی از این موارد وجود دارد. درباره مسأله قیمت گذاری، تعمیم موارد احتکار و موارد تبدل تعزیر از ضرب و حبس به جریمه های مالی و ممنوعیت از ادامه کسب و... تحقیقات ارزنده ای از سوی بعضی از فقهای معاصر صورت پذیرفته است. براساس این تحقیقات، امور فوق در دست حکومت بوده و وضع قانون در این موارد به معنای تعارض با حکم اولی نیست، بلکه استفاده از اختیارات حکومتی در منطقه مفوضه به دولت می باشد. ۳۳

۲- تحدید مالکیت

یکی از مباحثی که با شیوع اندیشه های مارکسیستی رواج بیشتری یافت، بحث مالکیت شخصی و حدود آن بود. غالباً جناح دانشگاهی در دوران انقلاب و پس از پیروزی آن گرچه مالکیت شخصی را به طور مطلق نفی نمی کردند، اما به لزوم تحدید آن متمایل بودند. در مقابل نیز عده ای قائل به عدم تفاوت بین مالکیت خصوصی اسلامی و نظامهای کاپیتال بودند.

به راستی، آیا مالکیت شخصی در اسلام دارای قیودی است یا نه؟ و آیا این قیود موجب تحدید مالکیت در حد خاصی خواهد شد؟ بیشتر فقهای اسلام تحدید مشخص را نمی پذیرند و فقط تحدید ادای حقوق واجب و احیاناً مستحب را اهرمهای مهار ثروت بی حساب و مالکیت بی حد می دانند؛ اما سؤال این جاست که آیا پس از پرداخت حقوق واجب و مستحب، امکان فراوانی بیش از حد ثروت وجود دارد و با این همه تحقق شکاف طبقاتی پیش بینی می شود یا نه؟

در این باره حضرت امام (ره) دو گونه پاسخ داده اند: در یک پاسخ، افزونی بی حد را با توجه به قوانین اقتصادی اسلام ناممکن می دانند و در حقیقت، در دیدگاه ایشان قوانین اسلام در زمینه زکات، مالیات و غیره، گرچه از قدرت کنترل و مهار کمی برخوردار است، اما سطح زندگی همه مردم را برابر می سازد. نظر حضرت امام (ره) در این باره که در پاسخ به سؤال دکتر «جیم کوککر» از اساتید دانشگاه آمریکا ارائه شده، این گونه است:

«مالکیت بدان صورت که در آمریکا مطرح است، اصولاً در اسلام وجود ندارد. اسلام مالکیت را قبول دارد ولی قوانینی در اسلام می باشد که مالکیت را تعدیل می نماید؛ اگر به قوانین اسلام عمل شود هیچ کس دارای زمینهای بزرگ نمی شود. مالکیت در اسلام به صورتی است که تقریباً همه در یک سطح قرار می گیرند و وقتی این چنین باشد چرا پای دولت را به میان کشیم و زمینها و صنایع را

به دست مردم نسپاریم؟» ۳۴.

البته به نظر می‌رسد این «اخبار» از فرایند اجرای دقیق قوانین اسلامی لزوماً به تعدیل کلی سطح درآمدها و ثروت جامعه نخواهد رسید، و حضرت امام نیز بر این نکته در جای دیگر اشاره کرده‌اند؛ از این رو در پاسخ ابهامهایی که در ذهن دانشجویان مطرح بوده است، به اهرم ولایت فقیه در تحدید مالکیت اشاره می‌کنند و در این باره می‌فرمایند:

«اسلام با مستمندان آشنایی بیشتری دارد تا با آن اشخاصی که چه هستند. این اشخاص هم اموالشان همان طور که گفتید این اموال بسیار مجتمع اینها از راه مشروع نیست، اسلام این طور اموال را به رسمیت نمی‌شناسد و در اسلام اموال مشروع محدود به حدودی است و زائد بر این معنا، اگر فرض بکنیم که یک کسی اموالی هم دارد خوب اموالش هم مشروع است؛ لکن اموال طوری است که حاکم شرع، فقیه، ولی امر تشخیص داد که این به این قدر که هست نباید این قدر باشد، برای مصالح مسلمین می‌تواند غصب کند و تصرف کند و یکی از چیزهایی که مترتب بر ولایت فقیه است و مع الاسف این روشنفکرهای ما نمی‌فهمند که ولایت فقیه یعنی چه، یکی اش هم تحدید این امور است.» ۳۵

در هر صورت، حضرت امام (ره) در بعضی از موارد نیز به علت نامشروع بودن ثروتهای بسیار اشاره کرده‌اند. بعضاً در بارهٔ خمس فرموده‌اند: «کسی که خمس را ندهد، معاملهٔ سال بعدی در سهم صاحبان خمس، فضولی و درآمد آن به طور مشاع خواهد شد و پس از چند سالی مقدار سهم صاحبان خمس همهٔ مال وی را فرامی‌گیرد»؛ و در جای دیگر می‌فرمایند: «ظاهر آیهٔ شریفه آن است که فقرا در اموال اغنیا شریک هستند [و فی اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم] و معاملهٔ با مال شریک سبب از دیاد سهم وی می‌شود. از این روی کم کم فقرا مالک واقعی اموال اغنیا می‌گردند».

۳- کیفیت مصرف خمس

دو نکتهٔ اساسی در دیدگاه امام خمینی در بارهٔ خمس و مصرف آن وجود دارد که غالباً با این دیدگاه همراه کرده‌اند. گرچه پس از حضرت امام (ره) و بعضی از معاصران در یک یا هر دو نکته همراه امام راحل هستند.

نکتهٔ اول آن که: تقسیم خمس به دو قسمت مساوی (سهم امام و سهم سادات) حکم الزامی نیست بلکه حاکم و ولی امر مسلمین با صلاحدید می‌تواند از سهم امام به سهم سادات بیفزاید و نیاز سادات مؤمن را برطرف گرداند و یا از سهم سادات در مصارف سهم امام مصرف کند. ۳۶

نکتهٔ اساسی در استدلال حضرت امام (ره) توجه به ماهیت خمس و مقدار نسبت سهم سادات و

فقر آنها در عصر حاضر است؛ گرچه از بعضی روایات نیز به عنوان مؤید استفاده می‌کنند.

حضرت امام(ره) می‌فرمایند:

«تردیدی نیست که سادات «مصرف» خمس هستند و نه «مالک» آن و حاکم با شرط وجود فقر، مؤنه سال آنها را به حسب متعارف پرداخت می‌کند و به تعبیر دیگر، برعهده والی است که سادات نیز اداره کند؛ پس اگر سهم سادات زیاد آمد در موارد دیگر خرج می‌کند و اگر کم آمد از سهم امام بر آن می‌افزاید و شکی نیست که نصف خمس از مصارف فقرای سید به مراتب بیشمار است.

خمس در حقیقت برای برطرف کردن حاجت دولت اسلامی قرار داده شده است و گرنه نصف

خمس یک بازار بزرگ از بازارهای مسلمین برای رفع احتیاج آنها [فقرای سادات] کافی بود.^{۳۷}

البته این گونه برداشت در مورد سهم سادات بستگی تام به دیدگاههای کلامی نسبتاً ویژه امام خمینی(ره) دارد. توجه ایشان به جامعیت دین و اعتقاد به وجود نظام سیاسی و برنامه حکومتی در میان دستورات دینی، این گونه دیدگاه حکومتی را ارائه می‌دهد.

امام خمینی(ره) نکته دیگری را نیز در مورد خمس ارائه کرده‌اند: سهم امام نیز از مصادیق ملک اعتباری امام نیست و در حقیقت، سهم امام به طور کلی ولایت امام از جانب خدا بر مال بیت المال است و لذا پس از رحلت امام این اموال در اختیار امام بعدی است نه آن که به ملکیت ورثه درآید. حضرت امام(ره) در نتیجه گیری مطالب نسبتاً زیادی که در این باره نگاشته‌اند، این گونه می‌نویسند:

«در مجموع، هرکس در معنای آیه خمس و روایات آن تدبیر کند، این نکته بر او روشن می‌شود که خمس به همه سهمهایش مربوط به بیت المال است و حاکم، ولایت تصرف در آن را دارد، و ولایت او بر حسب مصالح عامه مسلمین معتبر است و بر او است که معیشت طوایف سه گانه ای را که ارتزاق آنها به عهده بیت المال است، بر طبق آنچه صلاح می‌داند به عهده گیرد».^{۳۸}

براین اساس حضرت امام(ره) در پرداخت خمس استیذان از حاکم شرع (مرجع تقلید) را لازم می‌دانند و برخلاف غالب فقیهان معاصر در سهم سادات اجازه پرداخت مستقیم مکلف به مستحق را نمی‌دهند.

در سهم امام نیز گرچه در میان فقهای دیگر نیز اختلاف وجود دارد که آیا تنها مجتهد اعلم و مرجع تقلید باید در آن تصرف کند و یا هر مجتهدی - گرچه غیر اعلم و غیر مرجع باشد - این اجازه تصرف را دارد، اما اختلاف مدرک آنها در ناحیه فهم قدر متیقن از جواز تصرف است، امام خمینی(ره) در این جا نیز با توجه به بنای اساسی که در فلسفه خمس گذارده‌اند، به

روشنی به وحدت مرکز جمع خمس، نزد ولی امر که مجتهد جامع شرایط است نظر می دهند و اعطای خمس به مجتهدان دیگر را منوط به اذن یا احراز وحدت شیوه مصرف مرجع و مجتهد دیگر می دانند. در مجموع، می توان نکته های مهم دیدگاه امام راحل را در مدارك خمس به گونه زیر ارائه کرد:

الف- خمس، برای مصارف حکومت اسلامی قرار داده شده است و در نتیجه ولی امر بر تصرف در آن براساس مصالح حکومت و مردم مسلمان ولایت دارد.

ب- نمی توان مصرف نیمی از خمس را لزوماً در باره سادات فقیر و یتیم و در راه مانده دانست؛ چرا که به روشنی این مقدار خمس نسبت به مصرف مذکور به مراتب بیشتر است [توجه به شرایط زمان و مکان].

ج- لازمه دیدگاه حکومتی دانستن خمس و ثابت نداشتن همه سهم سادات (نصف خمس) برای سادات فقیر و ...، جمع آوری متمرکز خمس توسط حاکم و صرف آن در مصارف مقرر از سوی ولی امر و حاکم اسلامی است.

حضرت امام (ره) در دوران قبل از پیروزی انقلاب که حکومت اسلامی محقق نگردیده بود، مرجع افتا و تقلید را صاحب اختیار در این زمینه اعلام می کردند، اما آیا پس از تشکیل حکومت اسلامی و باز بودن دست یک فقیه جامع شرایط، از دیدگاه ایشان بازهم ارائه خمس به مراجع مختلف فتوا صحیح بوده است؟

حضرت امام (ره) اگرچه اظهار نظر صریحی در این زمینه نکردند،^{۳۹} اما سیره عملی ده ساله ایشان بر امضای شیوه سنتی دریافت و پرداخت سهم امام و سهم سادات دلالت می کند. این دیدگاه می تواند مستند به یک و یا هر دو جهت زیر باشد:

اول آن که، حضرت امام (ره) به وضوح بر مقدار محدود سهمین، که به اداره حوزه های علمیه هم نمی رسد، واقف بودند و از این جهت از سوی خمس چشمداشتی برای اداره حکومت نداشتند و از سوی دیگر از دولتی شدن دستگاه روحانیت، سخت پرهیز می کردند. از این رو، و انهادن رابطه مردم و روحانیت بدون واسطه حاکم و دولت را مطلوب می دانستند.

دوم آن که، حتی اگر با شیوه مذکور موافق نبودند، بدون تردید شرایط آغاز انقلاب و تعارضهای مختلفی که بعضاً در قطبهای روحانی دیده می شد، مصلحت را در سکوت و عدم دخالت در این مسأله می نمایاند.

۴- تقیه خوفی و موارد حرمت آن

یکی از مواردی که امام خمینی (ره) با دیگر فقیهان در باره آن اختلاف رأی حدی داشتند، کیفیت برداشت از مفهوم روایات وارده در باب تقیه است. روایات مستفیض بلکه متواتری در جواز و حتی لزوم تقیه در مواقع خطر، وارد شده است؛ مانند: «التقیة فی کل شیء یضطر الیه ابن آدم فقد احله الله به»؛^{۴۰} تقیه در هر چیزی است که انسان به آن اضطرار پیدا کند [که اگر اضطرار پیدا کرد] خداوند آن را بر او حلال می کند.

براساس این روایات که از جهات متعدد اطلاق دارند، غالباً در همه موارد خوف ضرر بر نفس و مال مسلمان، تقیه را جایز و در موارد ضررهای جانی عظیم حتی بعضی واجب دانسته اند، ظاهر کلام غالب فقها بین موارد «متقی فیه» فرقی نیست؛ امام خمینی (ره) ضمن توجه به روابط پیچیده و حمله های گسترده ای که بنیاد دین را در این دوران هدف قرار داده اند، به برداشت جدیدی از این متون می پردازند. در دیدگاه حضرت امام (ره) این ادله نسبت به موارد مورد تقیه اطلاق ندارد. ایشان در این باره می نویسد:

«آیا این روایات نسبت به همه موارد «متقی فیه» عمومیت دارند؟ اگر چه ظاهر ادله تقیه و ادله نفی حرج و ادله رفع، این گونه است و این ادله بر ادله محرمات و واجبات حاکم است، ولی کلام در مواردی است که ممکن است بگوییم استثنا شده است و یا دلیل براستثنا آن دلالت دارد. از آن جمله بعضی از واجبات و محرماتی است که در دیدگاه شارع و متشرعه از اهمیت ویژه ای برخوردار است؛ مثل هدم کعبه و رد براسلام و قرآن و یا تفسیر انحرافی از دین بطوری که مطابق الحاد و مُفسد مذهب باشد؛ در این موارد حکومت ادله نفی حرج از مذاق شرع به دور است».^{۴۱}

ایشان در یکی از سخنرانیهای خویش با استفاده ای جالب از فلسفه جعل تقیه، ادله مطلقه تقیه را، در صورت اثبات اطلاق، مقید ساخته و می فرمایند:

«گاهی وقتها تقیه حرام است. آن وقتی که انسان دید دین خدا در خطر است نمی تواند تقیه کند. آن وقت باید هر چه بشود، برود. تقیه در فروع است، در اصول نیست. تقیه برای حفظ دین است، جایی که دین در خطر بود جای تقیه نیست، جای سکوت نیست».^{۴۲}

توجه حضرت امام (ره) به فرایند حرکات مخالفان اسلام و تبعات محو دین، ایشان را به برداشت نوینی از متون دینی می رساند. این توجه به زمان و مکان و توجه به آثار مخربی که در پیاده شدن نقشه های شوم استعمارگران حاصل خواهد آمد، ایشان را به مطلق دانستن امر به معروف و نهی

از منکر در موارد مهم واداشته است، به طوری که در ذیل شرط چهارم وجوب امر به معروف و نهی از منکر، در طی مسائل متعددی به این نکته اشاره می کنند که:

«اگر معروف و منکر از اموری است که شارع بدان اهتمام دارد، مانند حفظ نفوس قبیله ای از مسلمین یا حفظ نوامیس آنان یا محو آثار اسلام و یا محو حجت الهی، به طوری که موجب ضلالت مسلمین یا محو بعضی از شرایع اسلام شود، مطلق ضرر ولو ضرر جانی باشد، موجب رفع تکلیف نمی شود».^{۴۳}

بی تردید، چیزی جز غیرت والای دینی، بصیرت، آگاهی و ژرف نگری حضرت امام(ره) زمینه بیان «التقیة حرام و لوبلغ مابلغ» را در آغاز نهضت ایشان فراهم نیاورده است و استناد این برداشت به فهم در خور عصر حاضر امام، روشن و قابل قبول است.

۵- تقیة مداراتی و احکام آن

همچنانکه در عنوان قبل نیز متذکر شدیم، یکی از احکام ضروری مذهب که مورد اتفاق عالمان دینی است، «تقیه» است. در این باره روایات متعددی وارد شده است که به لزوم همراهی با عامه در بعضی شرایط تاکید کرده اند؛ مثلاً در صحیحۀ فضل از امام باقر(ع) نقل شده است که: «تقیه در هر چیزی است که فرزند آدم بدان مضطر شود. پس در این شرایط خداوند آن را حلال کرده است».^{۴۴} و در روایت اعجمی از امام صادق(ع) آمده است: «کسی که تقیه نکند دین ندارد».^{۴۵}

هر دو روایت فوق بیانگر تقیه اند. گرچه روایت دوم مطلق است اما روایت اول مخصوص تقیة خوفیه است و بحث و دیدگاه حضرت امام(ره) در این باره گذشت؛ اما روایات دیگری در دست است که بعضاً سند معتبری نیز دارند و مدلولشان به گونه ای است که از آن تقیه جهت مدارا و همراهی با آنان حتی در صورت عدم خوف، استفاده می شود.

امام خمینی(ره) حتی در این مسأله، بین موارد شک و علم به خلاف نیز فرق نمی گذارند. ایشان در این باره می نویسد:

«آنچه از این روایات استفاده می شود، آن است که عملی که براساس تقیه (مداراتی) باشد، صحیح است، چه تقیه به خاطر آن باشد که ما و آنان در حکم اختلاف داریم؛ مانند مسح بر خفین و افطار هنگام غروب، یا اختلاف ما در ثبوت موضوع خارجی باشد؛ مثل وقوف به عرفات در روز هشتم (و نه روز نهم) به خاطر ثبوت هلال ماه، در نزد آنان. و ظاهر آن است که بین موارد علم به خلاف نظر آنان [در موضوعات] و شک به آن فرقی نیست».^{۴۶}

براساس این دیدگاه، فتاوی‌ای امام(ره) در باره شیوه معاشرت در مراسم حج و در کنار برادران اهل سنت، قابل توجه است.

۶- حکم ماهی اوزون برون و انواع تاس ماهیان

قبلاً به این نکته توجه شده که از قدیم، میان احکام شرعی و موضوعات مختصره شرعی و موضوعاتی که در تحدید کلام شارع نیامده است، تفاوت اساسی گذاشته شده است. شأن فقیه تبیین موضوعات خارجی نیست. بسیاری از سؤالهای جزئی مردم که به خصوصیات بعضی از موضوعات اشاره می‌کنند، در پاسخ فقها بی جواب می‌ماند و به ذکر کلیاتی در باره حکم و تبیین مفهومی موضوع (و نه مصداقی آن) بسنده می‌شود.

اما فقیه نمی‌تواند در همه موارد، مردم را به حال خود واگذارد و شناخت دقیق موضوعات خارجی برای شخص وی و مردم مقلد و تحت ولایتش ضروری است، خصوصاً در صورتی که حکومت مطلقه به دست فقیه باشد. یکی از مواردی که زمان و مکان می‌تواند در فهم موضوعی موثر افتد، استفاده از دانش بشری و ابزار امروزی در کشف مصادیق عناوین کلی موضوعات احکام است. با توجه به این نکته که بعضی از موضوعات احکام، مقید به فهم عرفی، رؤیت عرفی و... عرفی است به طوری که دقتهای عقلی کارساز نیست و گاهی اوقات واقع تحقق وصف یا خصوصیتی به هر صورت که درک آن واقعیت ممکن باشد معتبر است.

مقدمه فوق برای رسیدن به موضوع حکم حلیت یا حرمت بعضی از انواع ماهی‌ها ارائه شد. امروزه امکان دسترسی به انواع ماهی‌ها وجود دارد که چه بسا بعضی از آنها از دیرباز به صید صیادان در می‌آمده اما به جهت آن که فلسفهای آنها دیده نمی‌شده و یا در فلس داشتن آنها شک می‌کردند، مسلمانان آنها را حرام گوشت می‌پنداشتند.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی، سؤالهایی در باره فلس دار بودن بعضی از ماهیان مطرح گردید و امام خمینی(ره) گرچه در شناخت چنین موضوعی تخصص نداشتند، اما با ذکر این نکته که در مورد ماهیان خاویاری، نظر متخصصان مورد اعتماد، معتبر است و برطبق آن عمل شود،^{۴۷} راهی به سوی مقبولیت کشف علمی مصادیق ماهی پولک دار برای جامعه گشودند. در این مورد گرچه حکم شرعی و عنوان موضوع تغییر نیافته است، اما زمان و مکان، مناسبتهای روز و دقت همراه با به کارگیری ابزار و دانش جدید، زمینه توسعه استفاده از انواع ماهی‌های حلال از جهت مصادیق را فراهم آورد. براساس دستور حضرت امام(ره) در نیمه اول سال ۱۳۶۲ و برای بررسی حلیت یا

حرمت تاس ماهی، فیل ماهی و ماهی ازون برون سمیناری در بندر انزلی، با شرکت نماینده حضرت امام در استان گیلان و جمعی از روحانیان گیلان، مازندران و قم و اساتید و متخصصان علوم زیست‌شناسی برگزار گردید. در این سمینار متخصصان با دستخط خود نوشته و امضا کردند که انواع تاس ماهیان دریای خزر، ماهی ازون برون، شیر و فیل ماهی، در قسمتهایی از بدنشان خصوصاً روی ساقه بالایی باله دمی، فلسهای لوزی شکلی دارند.^{۴۸} در ذیل نامه، اسم ده نفر از متخصصان آمده است که براین ادعا صحت گذارده‌اند.

مسئله ماهیهای حلال گوشت و حرام گوشت، گرچه از جهت یک فقیه، به معرفت تازه‌ای نرسیده است، اما از جهت اجتماعی که شناخت دقیق یک موضوع همراه با تأیید فقهی و الامقام از لزوم اعتماد به دیدگاه متخصصان متعهد، که آثار فراوانی در جوامع امروزی داشته است، می‌تواند در نهایت به تأثیر زمان و مکان در دایره محرمات و مباحات بینجامد.

منافع مادی و غذایی حاصل از صید ماهیان خاویاری و انواع دیگر این گونه ماهیان را می‌توان از اثرات تأثیر زمان و مکان در راه‌یابی به مصادیق جدید ماهی حلال گوشت دانست.

۷- حرمت و جواز استفاده از خون و معامله آن

یکی از مباحث در باب معاملات، بحث معامله‌های محرم و باطل است که یکی از آنها خرید و فروش خون است. علامه در کتاب نه‌ایة الاحکام آورده است:

«بیع الدم و شرائه حرام اجماعاً لنجاسته و عدم الانتفاع به».^{۴۹}

عبارتهای دیگر فقهای متقدم و متأخر نیز به این نکته اشاره دارد. در این جا سؤالی که مطرح است، این است که ملاک حرمت، نجاست است یا عدم انتفاع صحیح از آن؟ ظاهر این است که نجاست غالباً موجب عدم انتفاع می‌شود و عدم انتفاع نیز موجب بطلان معامله.^{۵۰} اما تحولات زمان و مکان، زمینه استفاده حلال از خون نجس را فراهم آورده است. از این رو حرمتی در معامله همان موضوع خون وجود ندارد. این فتوا تقریباً مورد قبول عالمان معاصر قرار گرفته است. امام خمینی (ره) در المکاسب المحرمه می‌نویسند:

«اظهر در خون آن است که انتفاع به غیر خوردن آن جایز است و فروختن به این جهت نیز جایز است؛ چرا که آنچه در آیه و روایت وارد شده، بر حرمت مطلق انتفاع دلالت نمی‌کند. بحث در آیه گذشت با این که در باره خون منفعت محلی در زمان صدور روایات و نزول آیات متصور نبوده است؟ پس تحریم [مطلق نیست] و [منصرف به منافع محرم است].»^{۵۱}

۸- حکم شطرنج

در دو سال آخر حیات حضرت امام (ره) مسائل متعددی از سوی ایشان مطرح گردید که در نظر بعضی از فقیهان، سنگین می آمد. یکی از مواردی که موجب اعتراض رسمی یکی از شاگردان حضرت امام خمینی (ره) نیز شد، مسأله «حلیت بازی با شطرنج» در فرض از بین رفتن آلت قمار بودن و عدم برد و باخت بوده است.

پیش از آن که به تحلیل دیدگاه حضرت امام و چگونگی دخالت عنصر زمان در ارائه فتوا بنشینیم، به مطالبی در این زمینه و نیز سؤال و جواب فوق اشاره می کنیم:

سؤال: اگر شطرنج آلات قمار بودن خود را به طور کلی از دست داده باشد و چون امروز تنها به عنوان یک ورزش فکری از آن استفاده گردد، بازی با آن چه صورتی دارد؟

پاسخ: «برفرض مذکور اگر برد و باختی در بین نباشد اشکال ندارد». ۵۲

یکی از شاگردان حضرت امام (ره) در مقام اشکال به این فتوا و فتوای دیگری، طی نامه ای این گونه می نویسد:

«سائل محترم از کجا ادعا می کند که امروز شطرنج آلت قمار بودن خود را به کلی از دست داده است و تنها ورزش فکری شده است؟ ... در روایت معتبره از سکونی از حضرت صادق (ع) آمده است: ...، هر دو دلیل اطلاق دارد. بنابراین استفاده می کنیم: ... بازی با شطرنج حرام است چه آلت قمار را از دست بدهد یا نه و دعوی انصراف، منشاء صحیحی می خواهد که به نظر نمی رسد؛ و آنچه ممکن است گفته شود، مثل غلبه یا آلیت در آن زمان، منشأ صحیحی ندارد و در حد خود فحص کرده و حجتی برخلاف اطلاق مزبور نیافتیم». ۵۳

حضرت امام(ره) در پاسخ این نامه، به عدم توجه به زمان و مکان و جمود برنصوص و لوازم آن - به طور کلی - اشاره کرده و توجه می دهند که جمود برنصوص بدون توجه به زمان و مکان چه بسا مناسبات تمدن جدید را درهم بشکنند و مردم را به دورانهای قدیم بازگرداند. ایشان می نویسند:

«بنا بر نوشته جنابعالی [و جمود برنصوص] زکات، تنها برای مصارف فقرا و سایر اموری که ذکرش رفته است و اکنون که مصارف به صدها مقابل آن رسیده است، راهی نیست و رهان در سبق و رمایه مختص به تیرکمان و اسب دوانی و امثال آن که در جنگهای سابق بکار گرفته می شده است و امروز هم تنها در همان موارد است، و انفال که بر شیعیان تحلیل شده است، امروز هم شیعیان می توانند بدون هیچ مانعی با ماشینهای کذایی جنگلها را از بین ببرند و آنچه را که باعث حفظ و سلامت محیط زیست است؛ نابود کنند و جان میلیونها انسان را به خطر بیندازند و هیچ کس هم حق نداشته باشد مانع آنها باشد، منازل و مساجدی که در خیابان کشی ها برای حل معضل ترافیک و حفظ جان هزاران نفر مورد احتیاج است، نباید تخریب گردد و امثال آن، وبالجمله آن گونه که جناب عالی از اخبار و روایات برداشت دارید، تمدن جدید به کلی باید از بین برود و مردم کوخ نشین بوده و یا برای همیشه در صحراها زندگی کنند...» ۵۴

مثالهای مذکور هر کدام نشانگر یکی از جلوه های دخالت زمان و مکان در اجتهاد است که در ادامه، به آن خواهیم پرداخت. نکته دیگر آنکه، حضرت امام(ره) اشکالهای شاگرد خود را مستند به عدم دخالت زمان و مکان در اجتهاد دانسته اند، آن گاه به طرح پاسخ اشکال مطروحه به شطرنج پرداخته و می نویسند:

«در باره بازی با شطرنج در صورتی که از آلت قمار به کلی خارج شده باشد، باید عرض کنم شما مراجعه کنید به کتاب جامع المدارك مرحوم آية الله حاج سيد احمد خوانساری که بازی با شطرنج را بدون رهن جایز می داند و در تمام ادله خدشه می کند در صورتی که مقام احتیاط و تقوای ایشان و نیز مقام علمیت و دقت نظر ایشان معلوم است. اما اینکه نوشته اید از کجا سائل بدست آورده که شطرنج به طور کلی آلت قمار نیست، این از شما عجیب است؛ چون سؤاها و جوابها فرضی است و بنابراین آنچه را من جواب داده ام در فرض مذکور است که اشکالی متوجه نیست و در صورت عدم احراز باید بازی نکنند» ۵۵.

حضرت امام(ره) آن گونه که ذکر شد، وصف قمار بودن شطرنج را در تحقق موضوع حکم مؤثر دانسته اند و لذا در زمان حاضر - بر فرض خروج آلات شطرنج از آلات مخصوصه قمار - حکم

آن را مانند منج، فوتبال و نظایر آن می دانند.

۹- فروش سلاح به دشمنان دین

یکی از معامله های حرام و در دیدگاه عده ای باطل، «بیع سلاح به اعدای دین» است. البته بسیاری از فقها آن را مصداقی از «ما یقصد به المساعدة علی المحرم» دانسته اند. نگاهی کوتاه به عبارات علامه حلی در «تبصره» و «قواعد»، محقق حلی در «شرایع الاسلام» و شیخ انصاری در «مکاسب»، نشانگر این مطلب است. اما امام خمینی (ره)^{۵۶} و بعضی از فقهای معاصر و یا متأخر از شیخ انصاری،^{۵۷} ضمن ناصواب داشتن این عنوان، بحث مذکور را با عنوان خاص خود (بیع سلاح به اعدای دین) مطرح کرده اند. در هر حال، این بحث یکی از مصادیق تضارب آرا و ارائه اندیشه های مختلف گردیده است. مرحوم صاحب جواهر به چهار نظریه در این باره اشاره کرده، ولی خود فتوای پنجمی را برگزیده است.^{۵۸}

سید محمد کاظم طباطبایی (صاحب العروة الوثقی) نیز در این مقام به هشت نظریه اشاره کرده و آنها را به عده ای نیز نسبت می دهد، ولی هیچیک را نپذیرفته و خود، نظریه دیگری ارائه می دهد. امام خمینی (ره) نیز هیچیک از هشت نظریه را نپذیرفته اند.

منشأ طرح بیع سلاح به اعدای دین

بی شک، طرح این عنوان، متأثر از وجود روایاتی است که جز یکی از آنها همه در پاسخ به سؤالهایی است که در این باره از معصوم (ع) شده است. بعضی از این روایات را افرادی که خود در کار ساخت و ساز اسلحه جنگی بوده اند، برای تعیین تکلیف شرعی خویش پرسیده اند.^{۵۹} روایات مذکور، منشأ برداشتهای مختلف و ارائه نظریات گوناگون در باره این مسأله شده است. البته بعضی نیز از وجوه عقلی و یا استحسانات و یا تمسک به دلایل دیگر یا لوازم آنها در اثبات مطلوب خویش بهره جسته اند. نظریه مشهور (اختصاص حرمت به زمان جنگ) در حقیقت بین دو نظریه «جواز مطلق بیع سلاح» و «حرمت مطلق آن» به واسطه روایات مفصل، جمع کرده است.

غالب نظریات دیگر نیز همین شیوه جمع را دنبال کرده اند، اما بر اساس مدلولی که از روایت «مفصل» استنباط کرده اند، شیوه های مختلفی از جمع روایی را ارائه کرده اند. عده ای نیز مدلول روایات «مفصل» را از موضوع بحث (بیع سلاح به اعدای دین) خارج دانسته و آن تفصیل را در بیع سلاح به مخالفان پذیرفته اند، ولی در فروش اسلحه به کفار، قائل به اطلاق منع مطلق جواز فروش

سلاح به اهل حرب شده اند (نظریه شهید) نکته قابل توجه این است که غالباً در این مسأله، از وجوه عقلی، قرائن موجود در زمان صدور روایات و خصوصیت راویان غافل بوده اند و به رابطه بین فروش سلاح و تقویت کفار در زمانهای مختلف و شرایط گوناگون توجه نکرده اند.

نظریه امام خمینی (ره)

حضرت امام (ره) در تحریر الوسیله می نویسند:

«فروش سلاح به دشمنان دین در زمانی که با مسلمانان در حال کارزار هستند، بلکه در حال دشمن و جدایی آنان نیز به طوری که بر مسلمانان از [جمله] آنان بیم باشد حرام است؛ اما در زمان صلح و آتش بس یا زمانی که دشمنان با یکدیگر در حال جنگ هستند، در فروختن سلاح باید مقتضیات روز و مصالح اسلام و مسلمانان مراعات شود و مسأله به نظر والی مسلمانان و حاکم آنان مربوط است و غیر از حاکم، دیگری را حق تک روی نیست... در این حکم، فرقی دیگری از مسلمانان که به دشمنی با فرقه حقه شیعه برخیزند، شریک هستند و چه بسا که به سارقان گردنه و اشباه آنان نیز حکم جاری باشد و چه بسا که منع فروختن اسلحه، به فروختن غیر آن نیز، مانند مرکب و توشه و... که سبب تقویت آنان علیه اهل حق شود، تسری یابد».^{۶۰}

آنچه از این فتوا استفاده می شود، حرمت مطلق فروش سلاح به کفار در حال جنگ یا دشمنی با نظام اسلامی است و در بقیه حالات، جواز بیع را تابع مصلحت نظام مسلمانان و صلاحدید ولی امر دانسته اند. حضرت امام (ره) در کتاب استدلالی «المکاسب المحرمه» نیز چنین می نویسند:

«به طور کلی مسأله فروش سلاح به دشمنان از شؤون حکومت و دولت است و ضابطه ای [ثابت] ندارد، بلکه تابع مصالح روز و مقتضیات زمان است».^{۶۱}

در اینجا اجمالاً به ویژگیهای بحث علمی حضرت امام در این باره و چگونگی دخالت زمان و مکان در این استنباط اشاره کنیم.

حضرت امام (ره) دو قسمت «موضوع شناسی» و «حکم شناسی» را به طور متمایز ارائه کرده اند:

الف- موضوع شناسی حکم حرمت فروش سلاح به دشمنان دین.

۱- موضوع حکم مذکور، مطلق اسلحه نیست، بلکه مقصود سلاحی است که در زمان فروش در کارزار و جنگ به کار برده می شود. پس اگر اسلحه قدیمی که دیگر در زمان فروش به کار نمی آید، به جهتی (مثل حفظ عتیقه جات) مورد رغبت کفار باشد، در فروش آن منعی نیست.^{۶۲}

بر اساس موضوع شناسی فوق‌گرفته در بعضی از روایات به مسأله «زین»، شمشیر و ... اشاره شده است، اما در حال حاضر بر فرض اثبات حکم، هرگز حرمت فروش سلاح، شامل فروش شمشیر، زره و زین اسب نمی‌شود؛ چرا که این وسایل در جنگهای امروزی کاربرد نداشته و داشتن و نداشتن آنها در بنیه دفاعی و رزمی کشور تأثیر ندارد.

۲- مراد از دشمنان دین، مطلق دشمنان نیست، بلکه مقصود دولتهای [مقتدر] مخالف اسلام یا طوایفی این گونه است. پس شایسته نیست که در جواز فروش اسلحه به یهودی تابع دولت اسلامی و ساکن در کشور اسلامی تردید شود.^{۶۳}

ب- حکم شناسی در کلام امام خمینی (ره)

حضرت امام (ره) قبل از آن که به مدلول روایات نظر افکنند؛ به حکم عقل در این زمینه اشاره کرده و می‌نویسند:

«بدان که فروش اسلحه به دشمنان دین از امور سیاسی است که تابع مصالح روزگاران است. چه بسا که مصالح مسلمانان مقتضی فروش اسلحه بلکه بخشیدن آن به گروهی از کفار باشد؛ مانند آن که بر حوزه اسلامی، دشمن قدرتمندی حمله کرده که راهی برای دفع آن جز مسلح ساختن این کفار نیست، در حالی که مسلمانان از جانب این گروه در امان هستند؛ پس واجب است برای دفاع از حوزه اسلامی به این گروه اسلحه داده شود. والی مسلمانان نیز به هر وسیله ممکن باید از این گروه حمایت کند ... و چه بسا که مصالح اقتضای ترک فروش اسلحه و چیزهای دیگری را که موجب تقویت کفار شود، بکند، چه زمان جنگ باشد، چه آمادگی برای جنگ و چه زمان آتش بس و صلح و عهد و پیمان. به طور کلی این مسأله از شؤون حکومت است و امر ثابت و مضبوطی نیست، بلکه تابع مصالح روز و مقتضیات زمان است. پس در نزد عقل نه هدنه موضوع حکم است، نه مشرک و نه کافر.^{۶۴}

حضرت امام (ره) روایت علی بن جعفر را با توجه به این که مورد سؤال از حمل سلاح به کشورهای مشرکان است و کشورهای مشرک زمان سؤال، از دشمنان سرسخت مسلمانان

بوده‌اند، این روایت را مطلق ندانسته و وجود احتمال خصوصیت مورد سؤال را مانع اطلاق دانسته‌اند.^{۶۵} روایت وصیت نبوی را که در آن از فروشنده سلاح به اهل حرب، به عنوان «کافر» یاد شده است، (روایت چهارم) به واسطه قراین داخلی، غیر مطلق دانسته‌اند. قراین داخلی این روایت عبارتند از:

۱- انصراف اهل حرب دشمنان بالفعل و طغیانگران علیه مسلمان.

۲- عقوبت شدید فروشنده سلاح که او را به کافر تنزیل کرده‌اند، تنزیل به کفر، مناسب با فروش یک اسلحه به یک یهودی در تحت ذمه مسلمانان نیست.^{۶۶}

دو روایت صیقل و سراد (روایتهای پنجم و ششم) را گرچه مطلق می‌دانند، اما آن دو را نیز با قراین قطعی عقلی مقید می‌سازند.

نکته قابل توجه این است که با توجه به اجتماعی بودن مسأله مورد نظر و راهیابی عقل به ملاک حکم، و حمل موارد جواز و منع به شرایط اجتماعی سؤاها و جوابها، می‌توان براساس معیار اساسی این مسأله - که توسط عقل و شواهد نقلی به دست آمد- به احکام جدیدی براساس مناسبات اجتماعی این زمان و نوع روابط نظامی و سیاسی حاکم بر دنیا راه یافت.

یکی از خصوصیات جنگهای امروزی، همه جانبه بودن جنگ است. چه بسا کشوری با نیروی نظامی و سلاح برتر و حتی با داشتن نیروی انسانی کارآزموده و قویتر، به جهت ضعف سیاسی و اقتصادی، از دشمن شکست می‌خورد. اگر در همین دوران کارزار، یکی از طرفین، ضمن فروش اسلحه به دشمن، پیش از آن که دشمن را از جهت نظامی تقویت کند، بنیه اقتصادی خود را استوار سازد، آیا این به صلاح فروشنده نیست؟ از سوی دیگر، با فروش سلاح به دشمن می‌توان در ضعف اقتصادی وی تلاش کرد؛ به طوری که دشمن توانایی خرید اسلحه‌های ناآزموده را از دیگران نداشته باشد و در نتیجه مبارزه با وی آسانتر می‌شود.

در هر صورت، روابط پیچیده این زمان نمی‌تواند معیارهای مشخصی را برای مصالح مسلمانان ارائه دهد. پس بهتر آن است که با ذکر معیار اساسی این بحث، (رعایت مصلحت اسلام و مسلمانان در فروش اسلحه) تشخیص صغریات مصلحت مسلمانان را در هر زمان برعهده فقیهان و الیان امر بگذاریم.

۱۰- مسأله مالکیت و استخراج نفت

یکی از مسائل مطروحه در فقه اسلامی، نحوه مالکیت زمین و توابع آن است. برای زمین

اقسامی بیان می شود که یکی از آنها مالکیت به واسطهٔ احیاست. هرکس زمین مرده ای را آباد سازد، مالک آن سرزمین و مجاز در استفاده از منافع آن است و می تواند مانع دیگران از بهره برداری از آن زمین گردد. در روایات متعددی که از جهت سند نیز دارای اعتبارند، آمده است که:

«من احيى ارضاً مواتاً فهي له»^{۶۷}.

هرکس زمین مرده ای را آباد کند، آن زمین از آن اوست.

«ایما قوم احيوا شيئاً من الارض و عمروها فهم احق بها وهي لهم»؛^{۶۸}

هر گروهی که مقداری از زمین را آباد و احیا کند، به آن سزاوارتر بوده و آن زمین از آن آنهاست.

اطلاق «ملکیت» و «احقیقت» آبادکننده اقتضا می کند که منافع زمین در عمق و ارتفاع برای آبادکننده باشد. لذا اگر کسی در زمین خویش گنجی پیدا کند، از آن اوست.^{۶۹} از سوی دیگر اگر مالک قدرت تصرف در فضای ملک را داشته باشد، باز اطلاق ملکیت وی اقتضا دارد که چنین تصرفی مشروع باشد. از این رو با صرف نظر از احکام حکومتی مربوط به شهرسازی و... اگر شخصی بخواهد در ملک خود ساختمانی با طبقات زیاد بسازد کار نامشروعی انجام نداده است. دو نکتهٔ اساسی در این جا مطرح می شود:

اولاً: آیا معادن زیرزمینی مانند نفت که در اعماق زمین وجود دارد، تابع زمین بالای آن و مملوک صاحب آن زمین هستند؟

ثانیاً: آیا این معادن به ملکیت شخصی - غیردولتی - درمی آیند؟ و آیا اجازهٔ شرعی استخراج چنین معادنی به افراد - چه مالک زمین و چه غیر مالک - داده می شود؟

حضرت امام خمینی (ره) در پاسخ نامهٔ دبیر شورای نگهبان به هر دو سؤال پاسخ داده اند که این پاسخها با فتوای ایشان در تحریرالوسیله و حاشیهٔ عروة متفاوت است و به خوبی آشکار است که از عنصر زمان و مکان در فهم حکم شرعی در این مورد استمداد جسته اند.

متن نامهٔ دبیر شورای نگهبان بدین شرح است:

بسم الله الرحمن الرحيم

محضر شریف رهبر معظم انقلاب اسلامی آیت الله العظمی امام خمینی

با تقدیم عرض سلام و مستلت مزید برکات وجود مبارك در ظل عنایات حضرت بقیة الله

- ارواحنا له الفدا - در مورد معادنی که به تبع ارض یا احیاء، مالک خاص دارد و برحسب

تحریر الوسیله و سایر متون معتبر فقهی از انفال محسوب نمی شود قبلاً شورای نگهبان بطور عام اظهار نظر کرده است که معادن واقع در املاك شخصی و وقفی از انفال و ثروتهای عمومی محسوب نیست ولی نظارت و کنترل دولت بر اکتشاف و بهره برداری از معادن طبق مصلحت عامه جایز است. اکنون در مورد نفت طرحی در مجلس شورای اسلامی تصویب شده است که به موجب ماده ۲ آن کلیه معادن نفت اعم از اینکه در ملک شخص و وقفی یا زمینهای دیگر و دریاها باشد از انفال محسوب شده است چون در شمول تبعیت مذکور در مورد نفت بالخصوص کسب نظر مبارك لازم شد مستدعی است نظر شریف را اولاً در اصل موضوع و ثانیاً نسبت به جواز تصرف در زمینهای شخصی و وقفی جهت استخراج در صورت عدم تبعیت مرحمت فرمائید.^{۷۰}

در نامه فوق به نظریه مشهور فقها در مورد معادن موجود اشاره شده است و تنها سهمی که شورای نگهبان داشته اضافه کردن نظارت دولت بر اساس مصالح عامه بوده است، ولی با این حال این مصلحت عمومی، زمینه نفی ملکیت اشخاص را فراهم نمی کند و حداکثر، مقدار یا شیوه بهره برداری و امور لازمه دیگر را دولت کنترل می کند. حضرت امام (ره) در پاسخ به این نامه چنین مرقوم داشته اند:

«پس از سلام و تحیت اصل مسئله تبعیت اعماق زمین و نیز هوا نسبت به املاك شخصی تا حدود احتیاجات عرفی است؛ مثلاً اگر کسی در خارج از محدوده منزل و یا زمین شخصی و یا وقفی کانالی زده و از زیر زمین آنها عبور کند و یا تصرف نماید دارندگان منزل یا متولیان نمی توانند ادعائی بنمایند و یا اگر کسی بالاتر از مقدار متعارف بنایی ایجاد، یا رفت و آمد نماید هیچیک از مالکین و یا متولیان حق جلوگیری از او را ندارند و بالاخره تبعیت زمین شخصی به مقدار عرفی است. و آلات جدید، هیچگونه دخالتی در تعیین مقدار عرفی ندارد ولی تبعیت کشور مقدار بسیار زیاد است و دولت حق دارد تا از تصرف بیش از حق عرفی شخص یا اشخاص جلوگیری نماید. بنابراین نفت و گاز و معادنی که خارج از حدود فرعی املاك شخصی است تابع املاك نمی باشد. و اما اگر فرض کنیم معادن در حدود املاك شخصی است که فرضی بی واقعیت است، این معادن چون ملی است و متعلق به ملت‌های حال و آینده است که در طول زمان موجود می گردند از تبعیت املاك شخصیه خارج است و دولت اسلامی می تواند آنها را استخراج کند ولی باید قیمت املاك اشخاص یا اجاره زمین تصرف شده را مانند سایر زمینها بدون محاسبه معادن در قیمت و یا اجاره پردازد. و مالک نمی تواند از این امر جلوگیری نماید.^{۷۱}

حضرت امام (ره) در این نامه به چند نکته اشاره کرده اند:

- ۱- تبعیت زمین در اعماق و در جو مطلق نیست و به احتیاج عرفی ملکیت پایان می پذیرد.
- ۲- آلات جدید دخالتی در تعیین مقدار عرفی ندارد.
- ۳- تبعیت زمین برای یک کشور بسیار زیاد است.
- ۴- آنچه متعلق به ملت‌های حال و آینده می شود ملی و در اختیار دولت اسلامی است.

بررسی موارد فوق دخالت عنصر زمان و مکان را در اجتهاد نشان می دهد. دربارهٔ مطلب اول روشن است که ملکیت مطلقاً هر چیز، هرگونه استفاده از آن را مباح می سازد. مسلماً در زمانهای دور هرگز فقیهی در ملکیت اعماق زمین احیا شده قائل به تفصیل نبوده و استفاده از فضای بالای زمین نیز هرگز مطرح نبوده است. در آن دوران، اطلاق «من احیی ارضاً میتاً فهی له» مورد توجه و تأیید فقیهان قرار می گرفته است؛ اما توجه به اکتشافاتی که در عصر صدور احادیث نبوده، می تواند اطلاق فوق را با تردید مواجه سازد. اگر بخواهیم نظر امام را به گونه ای دیگر بیان کنیم، باید بگوییم: شارع مقدس در زمینه امور معاملی به امضای سیرهٔ عقلایی - جز در موارد خاص - بسنده کرده است و «ارتکاز عرفی» ملکیت زمین آن است که در حدود احتیاجات عرفی که همه از زمین برداشت می کنند؛ باید از آن به عنوان ملک بهره برد و مانع استفاده دیگران شد. امروزه اگر به عرف عام مراجعه کرده و بگوییم که «مترو» از فاصلهٔ شصت متری زیر زمین عبور کرده است و ساختن و عبور از آن نیز هیچ تأثیری در زمین و استفاده های شما ندارد، خود را نسبت به آن ذی حق نمی بینند و سازندگان مترو را موظف به گرفتن اذن نمی دانند. این سیرهٔ عرف و ارتکاز عقلایی در زمان شارع مقدس نیز بوده است، گرچه موضوع استفاده از اعماق زمین مطرح نبوده ولی در صورت طرح فرضی آن پاسخی مغایر آنچه ذکر شد، شنیده نمی شده است.

نکتهٔ دوم در بیان امام - برعکس نقطهٔ اول - به عدم تأثیر زمان و مکان در تعیین محدودهٔ احتیاج عرفی اشاره دارد.

آنچه از سیرهٔ عقلا حجیت می یابد و می تواند به عنوان موضوع یا حکم شرعی مورد استناد قرار گیرد، صرف سیرهٔ عقلا عصر معصومین را به عنوان ملاک می پذیرند و اگر در زمانهای بعد، سیرهٔ عقلاییهٔ جدیدی محقق شود، به همین مقدار که عقلایی بودن آن محرز باشد، آن را مورد امضای شارع نمی دانند؛ مانند حق تألیف کتاب که سیرهٔ عقلا در قرون اخیر است، و در عصر شارع مطرح نبوده است. ۷۲

آنچه در موضوع مورد بحث مسلم است، این است که سیره عقلا در دوران نزول وحی و معصومین احتیاجات عرفی مردم را که با ابزارهای آن زمان قابل بهره برداری بوده است، مورد ملکیت و احقیقت شخص می دانسته است، اکنون با آلات جدید می توان احتیاجات عرفی مغایری را برطرف کرد، آیا می تواند آلات جدید چنین تعمیمی را مورد رضایت شارع نیز بداند؟ این جاست که حضرت امام(ره) احراز چنین تعمیمی را نپذیرفته و به سیره دوران نص بسنده کرده و صریحاً می فرماید: «آلات جدید دخالتی در تعیین مقدار عرفی احتیاج ندارد».

نظیر مطلب اخیر را می توان در مسأله «مسافت شرعی مسافرت موجب قصر و افطار» پیگیری کرد.

غالب روایاتی که در مقام تحدید مسافت مذکور برآمده اند، به راه رفتن یک روز سوار معمولی اشاره دارند، ولی با وسائل نقلیه امروزی که با آنها می توان حتی دور زمین را در این مدت پیمود، توجهی نکرده و ملاک را همان هشت فرسخ، مساوی با یک روز راه رفتن سوار بر مرکبهای متداول زمان معصومین(ع)^{۷۳} دانسته اند؛ البته بعضی از نویسندگان معاصر نیز به لزوم توجه به ابزار عرفی هر دوران (مثل اتوبوس در این زمان) برای تعیین مقدار مسافت موجب قصر نظر داده اند.^{۷۴}

سومین مسأله ای که در فتوای امام خمینی(ره) مطرح شده است، تبعیت زمین برای یک کشور است. به نظر می رسد این نکته پاسخ این سؤال باشد که اگر تبعیت زمین برای افراد در حدود عرفی است، تبعیت آن برای کشور نیز در حد عرفی است؟ پس دولت نیز در غیر از تبعیت عرفی حق معاوضه، و یا اعتراض را ندارد.

چهارمین نکته ای که حضرت امام(ره) در این نامه مطرح کرده اند، مسأله تبعیت ملکیت برای کشور است. این مسأله به دو صورت قابل طرح است.

الف: ملکیت دولت در مقابل بیگانه.

ب: ملکیت کشور و دولت در مقابل افراد و ملکیت های شخصی افراد همان کشور.

روشن است که ملکیت دولت نسبت به اعماق زمین و فضا در عصر صدور روایات مطرح نبوده و موضوع نداشته است، ولی عقلا برای یک کشور پهناور ملکیتی وسیعتر - از ملکیت اشخاص - در نظر می گیرند؛ به تعبیر دیگر اگر ملکیت کشور را نسبت به کشورهای دیگر در نظر بگیریم، مسلماً همه موارد خارج از حدود ملکیت عرفی افراد، از املاک دولت به حساب می آید؛ یعنی ذخایر نفت، گاز، فلزات و حتی مقدار ماهی موجود در آبهای مرزی یک کشور و جایگاه کشور از جهت موقعیت

جغرافیایی و نیاز کشورهای دیگر به عبور از فضای آن، همه و همه از حقوق و امور مربوط به آن کشور به حساب می‌آید. از این رو تردیدی وجود ندارد که سیره عقلا دربارهٔ ملکیت یک کشور نسبت به بیگانگان اطلاق دارد. این حق ملکیت به قدری در دیدگاه عقلا روشن و پذیرفته شده است که امروزه از دفن زیاله‌های اتمی در بیابانها کشور مجاور که احتمال صدمه رساندن به مردم و خاک کشور همسایه را دارد، ممانعت می‌شود.

اما ملکیت دولت در برابر مردم کشور - که ظاهراً مقصود حضرت امام(ره) نیز این نوع مالکیت دولت است و لذا پس از آن می‌نویسند: «دولت حق دارد تا از تصرف بیش از حق عرفی شخص یا اشخاص جلوگیری نماید»^{۷۵} به نظر می‌رسد با ضمیمهٔ نکتهٔ چهارم، تمام باشد.

سؤالی که در این جا مطرح می‌شود این است که اگر شخصی زمین حیازت کرده خویش را حفاری کند و در عمق زیاد مقدار کمی مس به دست آورد، آیا چنین تصرفی غیرمباح است یا فقط در تصرفاتی که موجب به هدررفتن منابع ملی می‌شود، نیاز به استیذان از حاکم است و دولت حق ممانعت دارد؟

نکته اخیر فرمایش حضرت امام(ره) از نکات بدیع و قابل توجه کلام ایشان است و مسلماً بدون داشتن اطلاعات گسترده و ژرف بینی و بصیرت ویژه ایشان رسیدن به این نکته بسیار بعید به نظر می‌رسد. گرچه در فقه رایج اتلاف مال، محرم است و از کف دادن سرمایه‌های خدادادی و یا حتی آنچه که شخص با تلاش خویش به دست آورده، مذموم است، ولی با این حال استفاده بیشتر از آن، گرچه به قیمت عدم استفادهٔ دیگران باشد، حرام است.

حضرت امام(ره)، نسلهای آینده را در زیرزمین که امروزه حیات و بقای یک ملت به وجود و بقای آن بستگی دارد، ذی حق می‌دانند، گرچه آنان هنوز به دنیا نیامده و از حق آینده خویش نمی‌توانند دفاع کنند و فعلاً حق آنها جهت عدم تحقق موضوع آنها متنفی این موضع است. حقوق مردمانی که پس از ما حق حیات و استفاده از زمین خداوند را دارند، اقتضا دارد که ما از ذخایر ملی در حد متعارف استفاده کنیم. این نکته نیز می‌تواند بیانگر یکی از مصادیق حقوق دیگران در عصر حاضر عصر تمدن ماشینی به حساب آید.

البته این نکته نه تنها مانع از استفاده بی‌رویه مردم از منابع ملی می‌شود، بلکه استفادهٔ گسترده و بی‌رویه دولت نیز محدود می‌کند. یکی از مشکلات اساسی رژیمهای وابستهٔ عربی و رژیم طاغوت در ایران، استفاده بی‌رویه منابع ملی بوده که حضرت امام(ره) نیز بارها به آن اشاره کرده‌اند.

پی نوشتها:

- ۱- صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۴۷.
- ۲- همان، ج ۲۰، ص ۱۷۱.
- ۳- منتظری، حسینعلی، در اسارت فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ج ۲، ص ۶۴۲-۶۴۹.
- ۴- ر.ک: علامه طباطبائی، مرجعیت و روحانیت، مقاله «ولایت و زعامت»، ص ۹۸.
- ۵- صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۹۸.
- ۶- برگرفته از تعبیّرات حجة الاسلام سیدمحمد خمینی (ره) در نهمین کنفرانس اندیشه اسلامی در تهران.
- ۷- محمد بن الحسن الطوسی، النهایة فی مجرد الفقه و الفتوی، ص ۲۰۱.
- ۸- امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ۴۷۲.
- ۹- صحیفه نور، ج ۱، ص ۶۵.
- ۱۰- ر.ک: امام خمینی، ولایت فقیه، ص ۱۷ به بعد.
- ۱۱- ر.ک: کاظم قاضی زاده، خطوط کلی اندیشه های سیاسی امام خمینی (ره)، فصل اول.
- ۱۲- امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۱ (با تغییر مختصری در ترجمه).
- ۱۳- شیخ مرتضی انصاری، کتاب المکاسب، ج ۲، ص ۴۸.
- ۱۴- کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۷۳.
- ۱۵- اشاره به اصل اولی که با استفاده از منابع دینی اصطیاد گردیده و عده ای از فقیهان به آن اشاره کرده اند. ر.ک: منتظری، حسینعلی، در اسات فی ولایة الفقیه، ص ۲۷ و ۲۸.
- ۱۶- کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۹۶.
- ۱۷- همان، ج ۲، ص ۴۶۷.
- ۱۸- ر.ک: مجموعه مقالات هشتمین کنفرانس اسلامی، مقاله حجة السلام والمسلمین طاهری خرم آبادی، ص ۱۴۰ به بعد.
- ۱۹- صحیفه نور، ج ۱۵، ص ۱۸۸.
- ۲۰- همان، ج ۲۰، ص ۱۶۳.
- ۲۱- همان، ج ۲۰، ص ۱۶۵.
- ۲۲- ر.ک: صحیفه نور، ج ۴، ص ۳۹، ج ۱۰، ص ۱۳۸ و ج ۱۹، ص ۲۶۳.
- ۲۳- روزنامه جمهوری اسلامی (۱۲/۱۰/۶۶)، ص ۹.
- ۲۴- صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۷۰ و ۱۷۱.
- ۲۵- همان، ج ۲۰، ص ۱۷۰ و ۱۷۱ (موارد ۸ تا ۸ از این نامه اخذ شده است).
- ۲۶- همان، ج ۴، ص ۳۹.

- ۲۷- همان، ج ۱۹، ۲۶۳.
- ۲۸- همان، ج ۲۰، ص ۱.
- ۲۹- همان، ج ۱، ص ۸۷؛ ج ۱۱، ص ۲۵۵.
- ۳۰- همان، ج ۱۸، ص ۹۶.
- ۳۱- همان، ج ۲۱، ص ۳۴.
- ۳۲- امام خمینی، المکاسب المحرمه، ج ۱، ص ۱۵۲.
- ۳۳- ر.ک: منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۲، ص ۳۰۵-۴۱۷؛ ج ۲، ص ۶۶۷-۶۱۱.
- ۳۴- صحیفه نور (چاپ جدید)، ج ۳، ص ۱.
- ۳۵- صحیفه نور، ج ۱۰/۱۳۸.
- ۳۶- ر.ک: امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۹۰.
- ۳۷- همان، ج ۲، ص ۴۹۰.
- ۳۸- همان، ج ۲، ص ۴۹۴.
- ۳۹- البته ایشان در استفتائات پس از پیروزی انقلاب به اعطای خمس به مرجع تقلید نظر داده اند، اما با توجه به این گونه مرجعیت و ولایت - خصوصاً در دیدگاه مقلدان ایشان که از ایشان استفتا می کردند - در شخص امام متجلی بود، این فتوا نمی توانست به معنای اظهار نظر صریحی در مسأله اعطای خمس به مرجع یا ولی امر به حساب آید (دقت شود).
- ۴۰- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۴۸۶.
- ۴۱- امام خمینی، الرسائل، ج ۲، ص ۱۷۷.
- ۴۲- صحیفه نور، ج ۷، ص ۳۸.
- ۴۳- تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۴۳۴.
- ۴۴- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۴۶۸: «التقیة فی کل شی یضطر الیه ابن آدم فقد احله الله».
- ۴۵- همان، ج ۱۱، ص ۴۶۸: «لادین لمن لاتیة له».
- ۴۶- امام خمینی، الرسائل، ج ۲، ص ۱۹۶.
- ۴۷- بی آزار شیرازی، رساله نوین (امام خمینی)، ج ۳، ص ۱۵۹.
- ۴۸- همان، ج ۳، ص ۱۵۹.
- ۴۹- نهاية الاحکام، ج ۲، ص ۴۶۳ (به نقل از دراسات فی المکاسب المحرمه، ج ۱، ص ۲۶۷).
- ۵۰- ر.ک: منتظری، حسینعلی، دراسات فی المکاسب المحرمه، ج ۱، ص ۲۷۶.
- ۵۱- امام خمینی، المکاسب المحرمه، ج ۱، ص ۳۸.
- ۵۲- صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۱۵.

- ۵۳- نشریه پاسدار اسلام، سال هفتم، شماره ۸۳، ص ۱۰.
- ۵۴- صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۳۴.
- ۵۵- همان، ج ۲۱، ص ۳۴.
- ۵۶- امام خمینی این بحث را در اوایل کتاب المکاسب المحرمه، ج ۱، ص ۱۵۱-۱۵۸ مطرح کرده اند.
- ۵۷- به عنوان نمونه، ر.ک: الطباطبایی، السید محمد کاظم، حاشیه المکاسب (قم، اسماعیلیان) ص ۱۰؛ توحیدی، محمد علی، مصباح الفقاهة. (مطبعة شهداء)، ج ۱، ص ۱۸۶.
- ۵۸- نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام (تهران، دارالکتب الاسلامیه) ج ۲۲، ص ۲۹.
- ۵۹- مانند: حکم السراج، هند السراج، محمد بن قیس و ابوالقاسم الصیقل؛ ر.ک: وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۶۹ و ۷۰.
- ۶۰- امام خمینی، تحریر الوسیله، قم، اسماعیلیان، ج ۱، ص ۴۹۶.
- ۶۱- امام خمینی، المکاسب المحرمه، ج ۱، ص ۱۵۳.
- ۶۲ و ۶۳- همان، ج ۱، ص ۱۵۲.
- ۶۴- همان، ج ۱، ص ۱۵۲ و ۱۵۳.
- ۶۵ و ۶۶- همان، ج ۱، ص ۱۵۵.
۶۷. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۲۷.
۶۸. همان، ص ۳۲۶.
۶۹. در صورتی که گنج دارای صاحب مشخصی - از افراد قبلی مالک و ساکن در این ملک - نبوده باشد.
۷۰. استفتائات امام خمینی (ره)، ج ۲، ص ۵۸۷.
۷۱. همان، ص ۵۸۸ و ۵۸۹.
۷۲. البته دو راه برای شرعی دانستن مواردی مانند حق تألیف وجود دارد: یکی آن که این مورد و موارد مشابه آن را، مثل حق اختراع، حق استفاده از آرم مخصوص برای یک کالا، نام مخصوص برای یک جنس و ...، از مصادیق حقوق مردم و مال آنان بدانیم و با روایاتی که حقوق و مال مردم را محترم شمرده است حکم این مصادیق را ارائه دهیم. دوم این که از سیره عقلایی زمان معصوم (ع) که مورد امضا بوده است؛ به نحو تنقیح مناط قطعی و فهم نکته سیره عقلایی راه به موارد مستحدثت ببریم؛ مثلاً حق تجهیز، که یکی از حقوق عقلایی امضا شده است، بتواند زمینه فهم رضایت شارع نسبت به حق تألیف، اختراع و ... را به دست آورد.
۷۳. ر.ک: ، وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۴۹۰-۴۹۴.
۷۴. ر.ک: محمدصادق طهرانی، صلوة المسافر (نماز مسافر با وسایل امروزی).
۷۵. ر.ک: استفتائات امام خمینی (ره)، ج ۲، ص ۵۸۸.