



تاجتهد پژوهش‌های فقهی

دو فصلنامه علمی - پژوهشی

سال هفتم، شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲

صاحب امتیاز: سیدعلی شبیری.

مدیر مسئول: سیدعلی شبیری.

سردبیر: ابوالقاسم مقیمی حاجی.

مدیر اجرایی: علی اکبر دهقانی اشکذری.

هیئت تحریریه: محمد قائمی، محمد عندلیب، سیدمحمد شبیری، ابوالقاسم

مقیمی حاجی، قدیرعلی شمس، سیدمحمد جواد شبیری، علی

فاضلی هیدجی، خالد غفوری حسنی، مجتبی اعرافی.

آدرس: قم، خیابان معلم، کوچه ۲۱، پلاک ۳۱۱، مدرسه فقهی امام

محمدباقر علیه السلام، طبقه دوم، کدپستی ۳۷۱۵۷۹۹۳۴۸.

آدرس اینترنتی: taejtehad.mfeb.ir

پست الکترونیک: taejtehad@mfeb.ir

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

شرایط مقاله

- موضوع مقاله فقهی باشد.
- مقاله به زبان فارسی باشد.
- مقاله باید بردارنده نوآوری بوده و دست کم یکی از ویژگی های زیر را داشته باشد:
 - ارائه کننده نظریه یا یافته جدید علمی؛
 - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
- مقاله تایپ شده باشد و فایل ورد آن برای مجله ارسال شود.
- مقاله در ۱۰ تا ۲۵ صفحه آچار با قلم بی لوتوس ۱۴ تنظیم شود.
- مقاله در جای دیگری نشر نیافته یا هم زمان برای مجله دیگری ارسال نشده باشد.

ساختار مقاله

- مقاله باید ساختار زیر را داشته باشد:
- عنوان مقاله و نام نویسنده یا نویسندگان (به دو زبان فارسی و عربی)؛
 - چکیده: دست کم در پنج سطر شامل تبیین موضوع، ساختار و نتیجه (به دو زبان فارسی و عربی)؛
 - واژگان کلیدی (به دو زبان فارسی و عربی)؛
 - مفهوم شناسی / موضوع شناسی؛
 - مقدمه (طرح مسأله)؛
 - بدنه اصلی مقاله (آرا، ادله، نقد و بررسی)؛
 - نتیجه؛
 - منابع و مأخذ.

روش ارجاع به منابع در متن و پایان مقاله

۱. آدرس دهی مقاله باید به روش پانوش و با ذکر نام خانوادگی، نام منبع، شماره جلد و شماره صفحه ای که مطلب مورد نظر از آن نقل شده انجام شود و مشخصات کتاب شناسی در فهرست منابع پایان مقاله قرار گیرد.
۲. تنظیم فهرست منابع در پایان مقاله به ترتیب ذیل می آید:
برای درج مشخصات کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده، نام کتاب، ترجمه یا تصحیح یا تحقیق: نام و نام خانوادگی مترجم، مصحح یا محقق، شهر محل انتشار، انتشارات، نوبت چاپ، سال نشر.
برای درج مشخصات نشریات: نام و نام خانوادگی نویسنده، نام مقاله، نام نشریه، شماره، محل نشر، سازمان یا مؤسسه یا ارگان منتشرکننده، تاریخ انتشار.

تذکرات

۱. نظریات مندرج در مقالات، الزاماً بیانگر دیدگاه های مجله نبوده و مسئولیت آن به عهده نویسنده آن است.
۲. مجله در ویرایش، ترجمه، تلخیص، پذیرش یا رد مقالات آزاد است.
۳. مقالات ارسالی به هیچ وجه پس فرستاده نمی شود.
۴. نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.

فهرست مقالات

- ۵ بازپژوهی مراد از «غَضُّ بصر» در آیه غَضُّ
سیدموسی شبیری زنجانی
- ۳۵ گسست قرارداد اجاره از بیع و جریان خیار غبن حادث در قرارداد اجاره
احمد ابراهیمی قانعی، محمد علی سرافراز
- ۶۳ درآمدی بر اعتبار وجود شبهه در صدق عنوان باغی
احمد حاجی ده‌آبادی، یزدان طاهرآبادی
- ۹۱ سجده بر کاغذ با تأکید بر موضوع‌شناسی کاغذهای سنتی
محمدحسین مخبریان
- ۱۳۳ دیه و ارزش شکستگی جمجمهٔ کودک
رضا پورصدقی، طاهره یونس پور بهنمیری
- ۱۵۳ ملاک تعیین سال خمسی (مجموعی، استقلالی یا شغلی)
محمد رضایی

ماجتهاد

پژوهه‌های فقهی

دوفصلنامه علمی - پژوهشی

سال هفتم، شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲

بازپژوهی مراد از «غض بصر» در آیه غض^۱

سید موسی شبیری زنجانی^۲

چکیده

آیه غض بصر از مهم‌ترین آیات احکام در باب نکاح است. حکم یادشده در آیه، از قوانین عام در مقوله نگاه به نامحرم است، و نحوه برداشت از آن، در برداشت فقهی بسیاری از احکام نگاه، تأثیرگذار است. دستیابی به حکم یادشده، مبتنی بر بازشناسی مفهوم «غض بصر» و متعلق آن است. سه احتمال در این باره مطرح است: بستن پلک، نیملا کردن چشم و پایین آوردن نگاه (کنایه از ترک نگاه)؛ که با توجه به شواهد و معنایابی لغوی، احتمال سوم صحیح به نظر می‌رسد. درباره متعلق غض بصر احتمالات فراوانی وجود دارد که طبق قوی‌ترین احتمال، نگاه مردان به آنچه پوشاندنش بر زنها واجب است، و همچنین نگاه زنان به آنچه پوشاندنش بر مردان واجب است، حرام است؛ ولی آیه شریفه، ظهور اطمینانی در این معنا ندارد و از نظر متعلق

ماجتهاد

بازپژوهی مراد از «غض بصر» در آیه غض

تاریخ تأیید: ۴۰۲/۲/۹

۱. تاریخ دریافت: ۴۰۱/۴/۷

۲. این مقاله به همت آقای هادی سلیمان از دروس خارج فقه آیت الله العظمی شبیری زنجانی رحمته الله علیه و زیر نظر مرکز فقهی امام محمدباقر رحمته الله علیه، استخراج و به تأیید رسیده است. mfemb110@gmail.com

غض، مجمل است و ماهیت «من» نیز تأثیری در فهم معنا ندارد؛ بنابراین باید از روایات، متعلق غض را استفاده کرد.
واژگان کلیدی: آیه غض، غض بصر، حرمت نگاه، نگاه به زن نامحرم، نگاه به مرد نامحرم.

مقدمه

قرآن کریم یکی از منابع مهم استنباط است. دستیابی به مفاد دقیق آیات احکام، فارغ از آنکه فقیه را به حکمی از احکام شرع مقدس رهنمون شود یا نه، به عنوان یکی از مرجحات مهم در باب تعارض، نقش آفرینی می کند. همچنین گاهی آیات قرآن در باب روایات متعارض، مرجع - نه مرجح - واقع می شوند و بدیهی است که فهم ناصواب از آیات مربوطه، موجب خطا در نتیجه گیری می شود. به علاوه ممکن است در فرعی فقهی، وجود چنین عموماتی که دلیل لفظی هستند، موجب شود تا نتوان به اصل عملی رجوع کرد و در نتیجه فهم صحیح از این عمومات، اهمیت خواهد داشت. بدیهی است که یکی از این عمومات، عمومات قرآنی است. ضمن اینکه گاهی نوع برداشت از آیات، در نوع برداشت از روایات مؤثر است.

از آیات شریفه ای که در مباحث نکاح و فروع مربوط به آن - مانند احکام نگاه و آشکار نمودن زینت و چندین فرع دیگر فقهی - مطرح است، آیات ۳۰ و ۳۱ سوره نور است، که آیه نخست بیان کننده وظیفه مردان، و دومی بیان کننده وظیفه زنان است: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ * وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا...﴾^۱ در این پژوهش، مراد از غض بصر و متعلق آن، بررسی می شود. روشن است که اگر مراد از آیه، حرمت همه نگاهها باشد و تنها مواردی که دلیل بر جواز نگاه وجود دارد از تحت این عموم خارج شده باشد، در موارد شک در جواز نگاه باید به عموم آیه اخذ کرد و نمی توان اصل برائت را - چنانچه اصل برائت به خودی خود جاری باشد - جاری دانست و اگر از آیه غض، چنین عمومی به نحو وسیع استفاده نشود، قهراً به مقداری که از این آیه استفاده عمومی می شود، می توان - قطع نظر از وجود یا عدم ادله لفظی عام دیگر - مانع از جریان اصل

ما اجتهاد
پژوهشهای فقهی

سال هفتم، شماره ۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲

۱. سوره نور، آیات ۳۰-۳۱.

براثت شد؛ و اگر آیه را از این جهت مجمل بدانیم و سایر ادله لفظی را نیز از این جهت قاصر بدانیم، می‌توان به اصل عملی تمسک کرد.

پیشینه

آیه غض از دیرباز مورد توجه فقیهان بوده است. شیخ طوسی در ابتدای مباحث نکاح، حرمت نگاه به نامحرم، به استثنای وجه و کفین را از آیه شریفه استفاده کرده است.^۱ قطب راوندی در باب حرمت نگاه، این آیه را مطرح کرده است.^۲ ابن ادریس در بررسی جواز نگریستن به زنان اهل کتاب، روایات مسئله را قابل عمل ندانسته و به آیه غض برای اثبات حرمت نظر به آنها تمسک^۳، و علامه حلی نیز از وی دفاع کرده است.^۴ علامه همچنین در بررسی جواز نظر به وجه و کفین از سوی مردی که قصد ازدواج با زنی را دارد با لحاظ این آیه، حرمت نگاه را در فرض خوف فتنه ثابت کرده است. ایشان همچنین حرمت نگریستن مردی به مرد دیگر را در فرض شهوت و ریه، با تمسک به همین آیه پذیرفته است.^۵ همچنین بعد از علامه، این آیه در کتب فقهی متعددی مورد توجه قرار گرفته است.^۶

در مجموع، در عبارات پیشینیان، مراد از غض بصر و متعلق آن، یا بررسی نشده و یا به صورت اجمالی و بدون لحاظ کامل شواهد کاربردهای عرب بررسی شده است.^۷ گویی این امر نزد ایشان روشن بوده؛ در حالی که مسئله نیازمند بررسی است.

آنچه این پژوهش را از سایر پژوهش‌ها متمایز می‌کند، مجموع امور ذیل است: توجه به تمام احتمالات مطرح در مراد از «غض بصر»؛ توجه به احتمالات فراوانی که درباره

۱. طوسی، المبسوط، ج ۴، ص ۱۶۰.

۲. راوندی، فقه القرآن، ج ۲، ص ۱۲۷.

۳. ابن ادریس حلی، السرائر، ج ۲، ص ۶۱۰.

۴. حلی، مختلف الشیعة، ج ۷، ص ۱۱۱.

۵. حلی، تذکرة الفقهاء، ص ۵۷۳.

۶. برای نمونه: فخر المحققین، ایضاح الفوائد، ج ۳، صص ۵-۶؛ سیوری، التنقیح، ج ۳، ص ۲۱؛ سیوری، کنز العرفان، ج ۲، ص ۲۲۰؛ ابن فهد، المهذب البارع، ج ۳، ص ۲۰۵؛ صیمری، غایة المرام، ج ۳، صص ۱۲-۱۳؛ عاملی، الروضة البهیة، ج ۵، ص ۹۹؛ شهید ثانی، مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۴۴.

۷. برای نمونه: خویی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، صص ۲۵-۲۶؛ همان، ص ۳۸.

مراد از متعلق غض بصر وجود دارد و در برخی عبارات فقیهان مطرح شده است؛ بررسی جامع عبارات لغت‌شناسان و تحلیل آن، و توجه به برخی اشکالات عبارات ایشان؛ توجه به شواهد کاربردهای عرب‌زبانان، باتکیه بر متون روایی فراوان به‌عنوان منابعی اصیل از کاربرد ادبیات عرب؛ توجه به روایات شأن نزول آیه غض، با لحاظ اعتبار سندی آنها؛ و توجه به تفاوت مفاد این اخبار.

برای دستیابی به مفهوم آیه غض، توجه به سه جهت ضروری است: معنای غض، معنای «من»، و متعلق «غض بصر».

مفهوم‌شناسی

مراد از «آیه غض» آیات سی و سی و یک سوره مبارکه نور است و اختصاصی به آیه سی ام که مختص نگاه مردان است، ندارد. بازشناسی مفهومی واژه «غض» در متن مقاله به تفصیل دنبال و ارزیابی شده است. واژه «نظر» بیشتر در خصوص چشم سر و نیز قلب و دل به‌کاررفته است و در هر دو به معنای دیدن و نگاه کردن است.^۱ مقصود از نظر در آیه، تنها نگاه شهوی نیست؛ بلکه نگاه غیرشهوی را نیز شامل می‌شود.

مراد از واژه «غض» در آیه

معمول اهل لغت «غض» را به معنای زیر انداختن نگاه، و شکستن آن، به‌گونه‌ای که شخص، دیگر روبه‌رو را نبیند دانسته‌اند.^۲ برخی از لغت‌شناسان نیز ماده انفعال آن را (انغضاض) به انغماض و چشم بر هم نهادن و روی هم گذاشتن پلک‌ها معنا کرده‌اند؛^۳ چنان‌که «اغماض العین» نیز به معنای چشم بر هم نهادن است.^۱

۱. فراهیدی، کتاب العین، ج ۸، ص ۱۵۴.

۲. فارابی، معجم دیوان الأدب، ج ۳، ص ۱۲۶؛ قزوینی رازی، معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۳۸۳؛ قزوینی رازی، المعجم فی اللغة، ص ۶۸۲؛ ابن عباد، المحيط فی اللغة، ج ۴، ص ۴۹۶؛ جوهری، الصحاح، ج ۳، ص ۱۰۹۵؛ راغب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن، ص ۶۰۷؛ زمخشری، أساس البلاغة، ج ۱، ص ۷۰۴؛ زمخشری، الفائق، ج ۲، ص ۴۳۸؛ ابن اثیر، النهاية، ج ۳، ص ۳۷۱؛ سعدی، الأفعال، ج ۲، ص ۴۳۶؛ فیومی، المصباح المنیر، ج ۲، ص ۴۴۹؛ طریحی، مجمع البحرین، ج ۴، ص ۲۱۸؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۷، ص ۱۹۷؛ زبیدی، تاج العروس، ج ۱۰، ص ۱۱۰.

۳. جوهری، الصحاح، ج ۳، ص ۱۰۹۵؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۷، ص ۱۹۷؛ زبیدی، تاج العروس،

البته برخی دیگر همچون فراهیدی، از تعبیر «دانی بین جفنیه و لم یلاق» استفاده کرده‌اند. در این حالت، پلک‌ها به هم نزدیک شده؛ ولی به هم نمی‌چسبند؛ بنابراین اگر مراد وجود نگاه باشد، با موارد استعمال «غض» در کنایه از نگاه‌نکردن سازگار نخواهد بود، و باید - با توجه به ناسازگاری آن با موارد استعمال - تصحیح شود.^۲ همان‌طور که بعضی دیگر، این واژه را به معنای «أَطْرَقَ وَ ضَمَّ أَجْفَانَهُ» دانسته‌اند^۳ که در آن، هم «اطراق» و هم «ضمَّ أجفان»، در مفهوم «غض» آمده است. اما هیچ کتاب لغت دیگری «ضم أجفان» را در معنای «غض» ذکر نکرده، و گویا ناشی از خلط این کلمه با «غمض» است، یا کلمه به لازم آن تفسیر شده است؛ زیرا «غض بصر» در موارد ندیدن کاربرد داشته، و «ضم أجفان» نیز سبب ندیدن است. البته اگر مراد از «ضم أجفان» نزدیک شدن آنها به هم باشد، مطابق مطلبی است که از فراهیدی نقل شد.

همچنین در برخی کتب لغت، در کنار معنای نزدیک کردن پلک‌ها به یکدیگر، قید «و نَظَرَ» آمده است^۴ که روشن است این قید با توجه به موارد استعمال «غض» در کنایه از نگاه نکردن، صحیح نیست.

بنابراین، با مراجعه به فرهنگ لغت، روشن می‌شود که معنای «غض» با «غمض» تفاوت دارد. «غَمَضُ الْعَيْنِ» به معنای چشم بستن^۵ و «غض» به معنای نقصان و شکستن است؛ نه به معنای روی هم گذاشتن پلک‌ها. این واژه اگر به چشم تعلق گیرد، به معنای پایین انداختن چشم و شکستن آن است. «غض نظر»، پایین آوردن نگاه است؛ و اگر به صدا تعلق گیرد، نظیر «وَ اغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ»^۶ به معنای پایین آوردن و بلند نبودن صدا است.^۷

مباحث

پژوهش‌های علمی
باز پژوهشی مراد از «غض بصر» در آیه غضن

ج ۱۰، ص ۱۱۵.

۱. فیومی، المصباح المنیر، ج ۲، ص ۴۵۴.

۲. فراهیدی، کتاب العین، ج ۴، ص ۳۴۱؛ ازهری، تهذیب اللغة، ج ۸، ص ۷.

۳. ابن درید، جمهرة اللغة، ج ۱، ص ۱۴۶.

۴. ابن منظور، لسان العرب، ج ۷، ص ۱۹۷؛ زبیدی، تاج العروس، ج ۱۰، ص ۱۱۰.

۵. برای نمونه: راغب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن، ص ۶۱۵.

۶. سورة لقمان، آیه ۱۹.

۷. جوهری، الصحاح، ج ۳، ص ۱۰۹۵.

اشتقاقیات کلمه «غض» مثل «غضغضه»^۱ نیز در همین معنای نقصان استعمال شده‌اند. البته وقتی «غض بصر» چنین معنایی دارد که اصل چشم موجود باشد. اما با پایین انداختن چشم، اثر مطلوب آن (نگاه کردن به روبه‌رو) از بین رفته و گویی در واقع چشم ناقص شده است؛ چنان‌که در «وَ اغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ» نیز اصل صوت موجود است، ولی حجم صدا به گونه‌ای پایین آمده که گوش خراش نیست؛ نه اینکه صدا به طور کامل از بین رفته باشد. بنابراین، معانی مختلفی که در این باره وجود دارد عبارت‌اند از: ۱. بستن پلک (مرادف غمض)^۲؛ ۲. نیم‌لا کردن چشم^۳، ۳. پایین آوردن نگاه (کنایه از ترک نگاه).

شایان‌ذکر است که حتی اگر کتب لغت بر خلاف موارد استعمال، لغتی را تفسیر کنند، باید تفسیر مذکور در این منابع را اشتباه دانست؛ زیرا کتب لغت باید بر اساس موارد استعمال تنظیم شود. از این‌رو تنها شواهدی که از روایات برای معنای دوم و سوم مطرح شده است در ادامه بررسی و نقد می‌شود. از آنجاکه این روایات صرفاً با هدف بررسی کاربرد لغوی یاد می‌شود، از بررسی‌های سندی چشم‌پوشی شده، و صرفاً به معنای اجمالی آن اشاره می‌شود.

بررسی شواهد معنای سوم؛ پایین آوردن نگاه

در میان معانی واژه «غض»، معنای پایین آوردن نگاه به عنوان کنایه از ترک نگاه، شواهد فراوانی در استعمالات روایی دارد، که برخی در ادامه می‌آید. روایات تأیید کننده این معنا را می‌توان در چند دسته تقسیم نمود:

الف. روایات نگاه به خدا و ذوات معصومین علیهم‌السلام:

۱. عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله، عن آبائه عليهم‌السلام قال: «مَرَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى رَجُلٍ وَهُوَ رَافِعٌ بَصَرَهُ إِلَى السَّمَاءِ يَدْعُو فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَضَّ بَصَرَكَ فَإِنَّكَ لَنْ تَرَاهُ.»^۴

۱. حمیری، شمس العلوم، ج ۸، ص ۴۸۹۴؛ قزوینی رازی، مقائیس اللغة، ج ۴، ص ۳۸۳؛ قیومی، المصباح المنیر، ج ۲، ص ۴۴۹.
۲. ابو الفتوح، روض الجنان، ج ۱۴، ص ۱۱۶؛ خویی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۶؛ طباطبایی، المیزان، ج ۱۵، ص ۱۱۰.
۳. آقای سید موسی صدر که نزد شیخ مرتضی آل یاسین درس می‌خواند، از ایشان این معنا را نقل کرده است و آقای مطهری نیز این نظر را انتخاب کرده است. (مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۹، ص ۴۷۴)
۴. ابن بابویه، التوحید، ص ۱۰۷، باب ۸ ما جاء في الرؤية، ح ۱.

در این روایت حضرت رسول، به شخصی که به هنگام دعا سر به آسمان برافراشته بود، دستور غض بصر دادند؛ یعنی تو نمی‌توانی خدا را ببینی، پس چشم خود را پایین بینداز.

۲. در روایت مشهوری نقل شده است که با ورود حضرت فاطمه علیها السلام در صحرای محشر، دستور می‌رسد: «يا مَعْشَرَ الْخَلَائِقِ غُضُّوا أَبْصَارَكُمْ حَتَّى تَجُوزَ فَاطِمَةُ علیها السلام بِنْتُ مُحَمَّدٍ علیها السلام»^۱؛ یعنی ای خلایق نگاه نکنید تا فاطمه علیها السلام عبور کنند؛ مردم نگاه‌ها را به زیر می‌اندازند و آن حضرت را نمی‌بینند، نه اینکه زیر چشمی نگاه می‌کنند.

ب. روایات مربوط به تعیین وظایف چشم:

۱. أبو عمرو الزبیری عن أبي عبد الله علیه السلام قَالَ: ... «فَهَذَا مَا فَرَضَ اللَّهُ عَلَى الْعَيْنَيْنِ مِنْ غَضِّ الْبَصَرِ عَمَّا حَرَّمَ اللَّهُ (عَزَّ وَجَلَّ) وَهُوَ عَمَلُهُمَا وَهُوَ مِنَ الْإِيمَانِ»^۲ در این روایت که به تفصیل چارچوب عملی ایمان و وظایف اعضای بدن شرح می‌شود، پس از شرح وظایف چشم، این بیان آمده است. غض بصر در اینجا به معنای چشم‌پوشی از محرّمات الهی است؛ نه نگاه زیر چشمی.

۲. «فَفَرَضَ عَلَى الْعَيْنِ أَنْ لَا تَنْظُرَ إِلَى مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ - وَ أَنْ تَغُضَّ عَمَّا نَهَى اللَّهُ عَنْهُ مِمَّا لَا يَحِلُّ لَهُ، وَهُوَ عَمَلُهُ وَهُوَ مِنَ الْإِيمَانِ ... فَهَذَا مَا فَرَضَ اللَّهُ مِنْ غَضِّ الْبَصَرِ عَمَّا حَرَّمَ اللَّهُ»^۳؛ یعنی خدای متعال بر چشم واجب کرده که به امور ممنوعه نگاه نکند.

۳. «غُضَّ طَرْفَكَ عَمَّا لَا خَيْرَ فِيهِ»^۴؛ یعنی به چیزی که خیری در آن نیست نگاه نکن.

۴. «غُضَّ بَصْرَكَ مِنَ الشَّهَوَاتِ»^۵؛ یعنی از شهوات چشمت را بپوشان و نگاه نکن.

ج. گزارشی روایی - تاریخی:

در روایتی ابوهریره به حضرت امیر علیه السلام عرض می‌کند من شوق دیدار اولادم به سرم زده. حضرت به او دستور دادند که چشمانش را ببندد. «فَأَمْرَةٌ بِغَضِّ الطَّرْفِ» ابوهریره چشم خود را می‌بندد، و وقتی باز می‌کند، خود را در منزلش در مدینه می‌بیند، و پس از مدتی حضرت

۱. همو، عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۳۳، ح ۵۵.

۲. کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۳۶، ح ۱.

۳. عیاشی، تفسیر، ج ۲، ص ۲۹۳، ح ۷۷.

۴. ابن بابویه، الأمالی، ص ۵۱۷.

۵. منسوب به امام جعفر صادق علیه السلام، مصباح الشریعة، ص ۲۷.

به او می‌فرمایند: «هَلَمْ نَنْصَرِفْ وَ غَضَّ طَرْفَهُ». دوباره چشمش را بسته، و خود را در همان جای قبلی در کوفه می‌بیند.^۱ در این روایت «غض» برای چشم بستن در حرکت سریع و خارق العاده به کار رفته است.

د. روایات تعیین کننده تکلیف در نگرستن به شرمگاه:

۱. فی ثواب الأعمال ... عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: مَنْ دَخَلَ الْحَمَّامَ - فَغَضَّ طَرْفَهُ عَنِ النَّظَرِ إِلَى عَوْرَةِ أَخِيهِ - أَمَنَهُ اللَّهُ مِنَ الْحَمِيمِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.»^۲ روشن است که مراد از «غَضَّ طَرْفَهُ»، این است که کسی که داخل حمام می‌شود اصلاً به شرمگاه دیگری نگاه نکند. همین معنا در برخی دیگر از روایات به کار رفته است.^۳

۲. عن أبي سعيد الخدري في وصية النبي لعلي عليه السلام «قَالَ: وَلَا يَنْظُرُ أَحَدٌ إِلَى فَرْجِ امْرَأَتِهِ وَ لِيَغُضَّ بَصَرَهُ عِنْدَ الْجَمَاعِ - فَإِنَّ النَّظَرَ إِلَى الْفَرْجِ يُورِثُ الْعَمَى فِي الْوَالِدِ.»^۴ این روایت دستور داده هنگام جماع، مرد اصلاً به شرمگاه همسرش نگاه نکند؛ زیرا این نگاه، سبب کوری فرزند می‌شود، نه اینکه نیم‌لا نگاه کند.

۳. قال أبو جعفر الباقر عليه السلام: «إِذَا انْكَشَفَ أَحَدُكُمْ لِيَوَّلٍ أَوْ لِعَيْرٍ ذَلِكَ فَلْيُقِلْ بِسْمِ اللَّهِ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ يَغُضُّ بَصَرَهُ عَنْهُ حَتَّى يَفْرُغَ.»^۵ معنای حدیث این است که شیطان اصلاً نگاه نمی‌کند، نه اینکه نیم‌لا وزیر چشمی نگاه می‌کند.

۳. فی فقه الرضا عليه السلام: «و غَضَّ بَصْرَكَ عَنِ عَوْرَةِ النَّاسِ وَ اسْتُرَّ عَوْرَتَكَ مِنْ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيْهِ.»^۶؛ یعنی به شرمگاه مردم نگاه نکن.

۴. روینا عن أهل البيت عليهم السلام: «أَنَّهُمْ أَمَرُوا بِسْتِرِّ الْعَوْرَةِ وَ غَضِّ الْبَصَرِ عَنِ عَوْرَاتِ الْمُسْلِمِينَ.»^۷ در این روایت نیز به دستور اهل بیت مبنی بر لزوم چشم‌پوشی از شرمگاه مسلمین اشاره شده است.

۱. ابن شهر آشوب، مناقب، ج ۲، ص ۳۲۴.

۲. حرّ عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۳۰۰، ح ۴.

۳. همان، ج ۲، ص ۴۰، ح ۷؛ همان، ج ۱، ص ۲۱۸، ح ۱.

۴. همان، ج ۲۰، ص ۱۲۱، ح ۵.

۵. ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲۵، ح ۴۳.

۶. نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱، ص ۲۴۵، ح ۱.

۷. مجلسی، بحار الأنوار، ج ۷۷، ص ۱۹۲، ح ۵۱.

در این موارد، واژه «غض بصر» در معنای حقیقی خود (پایین انداختن چشم تا طرف مقابل و روبه‌رو را نبیند؛ نه معنای روی هم گذاشتن چشم) استعمال شده است؛ زیرا استعمال مجازی نیازمند قرینه و تأویل است، و در این موارد هیچ‌گونه تأویلی در استعمال حس نمی‌شود؛ چنان‌که ادعای وجود قرینه در تمام موارد نیز قابل پذیرش نیست؛ بلکه همان‌طور که خواهد آمد، روایت ابوعمرو زبیری و دو روایت دیگری که در تفسیر آیه غض وارد شده، دلالت بر استعمال غض در ترک نگاه می‌کند.

بررسی شواهد معنای دوم؛ نیم‌لا کردن چشم

دو شاهد برای اثبات معنای دوم ارائه شده است:^۱

۱. هند بن ابی هاله در وصف چهره پیغمبر ﷺ گفته است: «إِذَا فَرِحَ غَضَّ طَرْفَهُ، جُلُّ ضِحْكِهِ التَّبَسُّمُ»^۲ معنای روایت این است که حضرت با چشم کاملاً باز نمی‌خندیدند، بلکه تنها تبسم می‌کردند. یعنی خیره نگاه نمی‌کردند، و مانند افراد سبک، چشم خود را باز نمی‌کردند، نه اینکه حضرت اصلاً نگاه نمی‌کردند.

۲. در وصیت امیرالمؤمنین عليه السلام به محمد بن حنفیه در جنگ جمل آمده است: «إِزْمِ بِبَصْرِكَ أَقْصَى الْقَوْمِ وَ غَضَّ بَصْرَكَ»^۳ و یا در دستورالعمل عمومی برای جنگ فرمودند: «غَضُّوا الْأَبْصَارَ فَإِنَّهُ أَرْبَطُ لِلْجَاشِ وَ أَسْكَنُ لِلْقُلُوبِ وَ أَمَيُّوا الْأَصْوَاتَ فَإِنَّهُ أَطْرَدُ لِلْفِشْلِ»^۴ به دشمن نگاه مطالعه‌ای نکنید؛ زیرا کثرت جمعیت دشمن، در دل شما ایجاد وحشت می‌کند؛ بلکه نگاه‌تان عادی باشد و با دقت همراه نباشد.^۵

هر دو شاهد ناتمام است؛ زیرا در روایت هند بن ابی هاله، مراد از «غَضَّ طَرْفَهُ» همان زیر انداختن نگاه است؛ یعنی پیامبر اسلام عليه السلام به جهت دوری از شادمانی مستانه، نگاه خود را به زیر می‌انداختند که با تواضع سازگارتر است. در روایات دستورات امیرالمؤمنین عليه السلام

مباحث
پرونده‌های قضایی

باز پژوهشی مراد از «غض بصر» در آیه غض

۱. مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۹، ص ۴۷۴.

۲. نوری، مستدرک الوسائل، ج ۸، ص ۴۱۴، ح ۱؛ مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۶، ص ۱۵۰.

۳. مجلسی، بحار الأنوار، ج ۳۲، ص ۱۷۴.

۴. کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۳۹، ح ۴.

۵. مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۹، ص ۴۷۴.

در میدان جنگ نیز حضرت معنایی کنایی را اراده کرده‌اند و می‌خواهند بفرمایند که چشم خود را به زیر بیندازید. گویا اصلاً دشمنی وجود ندارد، نه اینکه نگاه نیمه‌کاره بکنید؛ بلکه پس از تشخیص دشمن، صف مقابل را بشکافید و به جلو بروید همانند کسی که نگاه نمی‌کند و حرکت می‌کند.

جمع‌بندی معنای «غض»

با توجه به آنچه بیان شد، برای «غض» در غالب کتب لغت، دو معنا ذکر شده؛ یکی معنای پایین افکندن (خفض)، و دیگری معنی نقصان. طبق هر دو معنا غض، می‌تواند کنایه از نگاه نکردن به طرف مقابل باشد؛ زیرا طبق معنای اول با زیر افکندن نگاه، طرف مقابل دیده نمی‌شود، و طبق معنای دوم نیز مراد از ناقص کردن چشم، ناقص ساختن آن از نگاه به طرف مقابل است که نتیجه‌اش نگاه نکردن است. پس معنای کنایی «غض» با معنای حقیقی «غمض» یکسان خواهد شد.

استعمال تعبیر «غض بصر» در کنایه از نگاه نکردن، بسیار عرفی است؛ چنان‌که وقتی کسی بخواهد لباسش را عوض کند، می‌گوید: «چشمت را ببند تا لباسم را عوض کنم» و به‌وضوح، بستن چشم موضوعیت ندارد و کنایه از «نگاه نکردن» است. البته از آنجاکه بستن چشم، راحت‌ترین راه برای نگاه نکردن است، گفته می‌شود «چشمانت را ببند». نتیجه و فایده این بحث، در جمع‌بندی و نتیجه‌گیری خواهد آمد.

مراد از واژه «مِن» در آیه

در آیه شریفه، بر سر «أَبْصَار» حرف جر «مِن» آورده شده؛ ولی درباره حفظ فرج، این حرف آورده نشده است. در تفسیر این حرف در آیه شریفه، دو نظر در میان مفسران، ادبا و فقیهان وجود دارد:

دیدگاه نخست: زانده؛ اخفش «مِن» را زائد دانسته^۱، و محقق اردبیلی هم آن را پذیرفته است.^۲ بنابراین، وجود و فقدان آن یکسان بوده، و معنای خاصی از آن استفاده نمی‌شود.

۱. زمخشری، الکشاف، ج ۳، ص ۲۲۹.

۲. اردبیلی، زبدة البیان، صص ۵۴۱ - ۵۴۲.

دیدگاه دوم: تبعیضیه؛ سیبویه با انکار قول اخفش، «مِنْ» را برای تبعیض دانسته و صاحب کشف نیز قول وی را تقویت کرده است.^۱

بر اساس کتب لغت و درک وجدانی، معنای غض در دو آیه «يَغْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ»^۲ و «وَأَغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ»^۳ یکسان است. «وَأَغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ» به این معنا است که «صدایت را پایین بیاور» و «خفض» در خود مفهوم «غَضَّ» نهفته است و تبعیضیه بودن «مِنْ» سبب چنین معنایی نشده و به همین جهت کسی «مِنْ» را تبعیضیه نگرفته تا مهمل معنا کند. در «يَغْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» نیز چنین است و «مِنْ» تبعیضیه نیست؛ بنابراین، در هر دو آیه مفهوم «غَضَّ»، متضمن «خفض» است.

با مراجعه به کتب لغت، بودن یا نبودن «مِنْ» سبب تفاوتی در معنا نمی‌شود، و هر دو فرض، معنای یکسانی دارند؛ چنان‌که «غض طرفه» و «غض من طرفه»، یا «غض عینه» و «غض من عینه» تفاوت معنایی ندارند، و همگی به معنای زیر انداختن چشم است^۴، و «مِنْ» چه زائد باشد و چه نشویه، از جهت معنایی تفاوتی ندارد؛ چنان‌که در صیغه نکاح یا بیع نیز گاهی «أَنْكَحْتُ» و «بَعْتُ» همراه با «مِنْ» و گاهی بدون «مِنْ» بیان می‌شود. پس معنای آیه شریفه «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» این است که به مؤمنین بگو دیدگان‌شان را پایین بیندازند که قهراً نگاه نخواهند کرد و آیه شریفه بیش از این، دلالتی ندارد.

شایان توجه است که زائد بودن «مِنْ» به معنای لغو بودن آن نیست که با حکیم بودن گوینده ناسازگار باشد. «مِنْ» زائده، معنای تازه‌ای ندارد؛ ولی در زیبایی کلام دخیل است و گرچه ما این جهت حسن را درک نکنیم، اما اهلش درک می‌کنند.

در هر حال، چه «مِنْ» زائده باشد و چه تبعیضیه، در سرنوشت بحث تأثیری ندارد؛ زیرا در فرض تبعیضیه بودن نیز مفاد آن مجمل است و روشن نیست که چه مصادیقی از نگاه مراد است که در ادامه خواهد آمد.

مباحث

پژوهش‌های نحوی

بازچرومی مراد از «غض بصر» در آیه غضن

۱. زمخشری، الکشاف، ج ۳، ص ۲۲۹.

۲. سوره نور، آیه ۳۰.

۳. سوره لقمان، آیه ۱۹.

۴. قیومی، المصباح المنیر، ج ۲، ص ۴۴۹.

متعلق «غَضِّ بَصْرٍ» در آیه

در تعیین مقداری که غض لازم است، چند احتمال مطرح است:

یکم: تمام اشیا؛ آقای حکیم می‌گوید: بر فرض اگر در آیه شریفه، متعلق «غض بصر» عام بوده، و غض بصر از هر چیزی لازم باشد، باید در ظاهر آیه تصرف کرد؛ زیرا گرچه ظاهر ابتدایی امر، و جوب غض است، اما باید از این ظهور ابتدایی دست کشید، زیرا غض از همه اشیا واجب نبوده، بلکه غض بصر نسبت به امثال شرمگاه واجب بوده، و نسبت به برخی اشیا مستحب است. پس آیه، موارد و جوب غض و استحباب آن را مشخص نمی‌کند، بلکه از دلیل خارجی مشخص می‌شود.^۱

کلام آقای حکیم صحیح نیست؛ زیرا معنایش این است که غض بصر از همه اشیا، مطلوب است. در حالی که التزام به این معنا ممکن نیست و در تنافی با آیاتی است که ترغیب به نگرستن به آسمان و زمین و نشانه‌های وجود خدا کرده است؛ مانند آیه شریفه «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ»^۲. سیره انبیا و اولیای الهی نیز بر نگاه به زمین و آسمان و برخی امور عالم بوده است؛ بنابراین، حمل آیه بر خصوص استحباب غض بصر از همه اشیا، یا بر جامع بین وجوب و استحباب، ممکن نیست. بلکه حتی اگر اجماع و روایاتی بر تخصیص عمومیت آیه دلالت نکند، تناسب حکم و موضوع، موجب توضیح دایره موضوع حکم می‌شود؛ زیرا توسعه یا ضیق معانی الفاظ، فقط با توجه به معنای موضوع له آنها ثابت نمی‌شود؛ بلکه تناسب نیز در آن دخالت دارند، و عرف با لحاظ تناسب حکم و موضوع، معنای لفظ را توسعه داده یا ضیق می‌کند؛ بنابراین این احتمال به روشنی منتفی است.

دوم: تمام بدن انسان‌ها؛ محقق اردبیلی نیز مراد از لزوم غض را معنایی عام دانسته، و از آیه استفاده کرده که نگاه به بدن انسان‌ها جایز نیست؛ زیرا حذف متعلق، دلیل عموم است و به اندازه‌ای که از سنت، استفاده تخصیص شود، از این عموم رفع ید شده و در سایر موارد به عام تمسک می‌شود.^۳

۱. حکیم، مستمسک العروة، ج ۱۴، ص ۲۵.

۲. سوره غاشیه، آیات ۱۷ - ۲۰.

۳. اردبیلی، زبدة البیان، ص ۵۴۲.

به نظر می‌رسد دلیل اثباتی برای این احتمال وجود ندارد؛ بلکه می‌توان با استظهار برخی از احتمالات آتی، این احتمال را نفی کرد.

سوم: وجه و کفین؛ آقای مطهری می‌گوید: اگر مقصود از «غض بصر» این باشد که خیره نگاه نکنند - یعنی ناظر به نگاهی باشد که لازمه گفتگو است و مقصود این است که چشم‌چرانی نکنند - قطعاً متعلق غض بصر، فقط چهره است؛ زیرا ضرورت، فقط مقتضی همین مقدار است؛ بنابراین نگاه به غیر وجه و کفین حتی با «غض بصر» جایز نیست.^۱ ایشان متعلق غض را با استناد به روایت شأن نزول آیه، وجه و کفین دانسته است. دو اشکال بر ایشان وارد است:

اولاً؛ طبق روایت سعد اسکاف^۲ رسم مردم این بوده که روسری‌ها را از پشت گوش می‌بستند. پس فقط صورت، باز نبوده است؛ بلکه گوش‌ها و گردن نیز دیده می‌شده است و چون جوانان با نگاه کردن دچار مشکل می‌شدند، آیه شریفه غض بصر نازل شد؛ بنابراین تنها از نگاه به دست و صورت منع نشده، و به قرینه این روایت، متعلق غض، خصوص وجه و کفین نیست.

ثانیاً؛ ممکن است روایت، با روایت ابو عمرو زبیری^۳، روایت تفسیر نعمانی^۴ و روایت وصیت امیرالمؤمنین علیه السلام به محمد بن حنفیه^۵ که متعلق غض بصر را شرمگاه دانسته، تنافی پیدا کند؛ اما ایشان به بررسی آن نپرداخته است.

چهارم: شرمگاه هم‌جنس؛ در دوران نزول آیه مرسوم بوده است که بدون لنگ و پوشش به حمام می‌رفتند، و آیه درصدد نهی از این کار است. روایت ابو عمرو زبیری^۶ و روایت تفسیر نعمانی^۷ شاهد همین احتمال است. البته در بررسی احتمال ششم تعیین این احتمال نفی خواهد شد.

۱. مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۹، صص ۴۷۶ و ۵۹۲.

۲. کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۵۲۱، ح ۵.

۳. کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۳۵، ح ۱.

۴. حرّ عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۳۰۰، ح ۵.

۵. ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۶۲۷، ح ۳۲۱۵.

۶. کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۳۵، ح ۱.

۷. حرّ عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۳۰۰، ح ۵.

پنجم: مطلق شرمگاه (اعم از هم‌جنس و جنس مخالف)؛ گرچه طبق این روایات - که در ادامه به بررسی آن پرداخته خواهد شد - متعلق غض، نگاه به شرمگاه هم‌جنس است؛ اما نگاه به شرمگاه هم‌جنس خصوصیتی ندارد. بلکه در روایت، تنها حکم صورت محل ابتلا که نگاه به شرمگاه هم‌جنس بوده، بیان شده است؛ زیرا در قدیم رایج بود که مردان و زنان بدون لنگ حمام می‌رفتند و از آنجاکه مرسوم نبوده مردان و زنان مختلط، بدون لنگ حمام بروند، حکم این صورت بیان نشده است.

ابوالفتوح رازی به قرینه سیاق آیه و اقتران آن با «وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» بر این باور است که حرمت نگاه و لزوم غض، به شرمگاه اختصاص دارد^۱، و آقای حکیم نیز آن را محتمل دانسته است^۲، و آقای طباطبائی نیز تعلق غض به شرمگاه، اعم از هم‌جنس و غیر هم‌جنس را تقویت کرده است.^۳

از آنجاکه برخی روایات نیز با اشاره به آیه غض، متعلق غض بصر را شرمگاه دانسته‌اند، می‌توان این روایات را مؤید این احتمال دانست. این روایات عبارت است از: روایت ابو عمرو زبیری^۴، روایت تفسیر نعمانی^۵ و مرسله حماد بن عیسی (وصیت امیرالمؤمنین علیه السلام به محمد بن حنفیه)^۶.

از برخی روایات و اقوال عامه نیز برمی‌آید که مراد از حفظ شرمگاه در آیات قرآن، حفظ از زنا است، مگر در آیه غض^۷. بنابراین با توجه به سیاق آیه، مراد از لزوم غض، حرمت نگاه به شرمگاه است؛ هم به افراد دستور پوشاندنش داده شده تا دیگران آن را نبینند و هم به دیگران دستور نگاه نکردن داده شده است. پس طبق این احتمال، آیه می‌فرماید: «به فروج دیگران نگاه نکنید و فروج خود را نیز از نگاه دیگران حفظ کنید.» ولی باید روایات وارد شده در شأن نزول آیه غض نیز، بررسی شوند.

۱. ابوالفتوح، روض الجنان، ج ۱۴، ص ۱۲۳.

۲. حکیم، مستمسک العروة، ج ۱۴، ص ۲۵.

۳. طباطبائی، المیزان، ج ۱۵، ص ۱۱۱.

۴. کلینی، الکافی، ج ۲، صص ۳۳ - ۳۶، ح ۱.

۵. حرّ عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۳۰۰، ح ۵.

۶. ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۶۲۷، ح ۳۲۱۵.

۷. سیوطی، الدر المثور، ج ۵، ص ۴۰.

روایت سعد^۱ و زبیری^۲ که ذیل آیه شریفه وارد شده‌اند، به‌حسب ظاهر با هم تنافی دارند؛ زیرا هریک از آنها متعلق غض را در آیه، چیزی متفاوت با متعلق غض در روایت دیگر بیان کرده است. در حقیقت طبق روایت زبیری، متعلق غض در آیه، نگاه به شرمگاه شخص هم‌جنس است، درحالی‌که طبق روایت سعد اسکاف مراد از لزوم غض، خصوص شرمگاه نیست. بلکه مراد از آن لزوم غض از نگاه شهوانی به صورت و موی زنانی است که پوشش مناسبی نداشته‌اند؛ زیرا از این روایت استفاده می‌شود زنان در گذشته، خمار و چارقد خود را پشت گوش می‌بستند و در نتیجه صورت باز بوده و مقداری از مو هم دیده می‌شد. پس متعلق غض، صورت و مقداری از مو است و مراد، خصوص شرمگاه نیست. همچنین طبق روایت سعد، مورد نزول آیه، نگاه شهوانی بوده است.

برای ارزیابی این نظریه ابتدا باید صلاحیت ذاتی دو روایت برای استناد بررسی شود، و در صورت صلاحیت ذاتی هر دو، ناچار به جمع بین آنها خواهیم شد.

روایت زبیری از جهت سند قابل اعتماد نیست؛ زیرا در سند روایت، بکر بن صالح، واقع شده که نجاشی او را تضعیف کرده است.^۳ همچنین ابو عمرو زبیری، هیچ‌کجا توثیق نشده، و شاید اصلاً شیعه نباشد، و خطاب قراردادن امام با عبارت «جُعِلْتُ فِدَاكَ»^۴ دلالت بر تشیع وی ندارد؛ زیرا عامه هم (به جز موارد نادری از آنها) به ائمه به‌عنوان عالم اهل بیت نگاه کرده و با احترام و تجلیل از ایشان یاد می‌کنند و به علم و زهد و اخلاق ایشان معترف‌اند. همچنین ابو عمرو زبیری تنها در سند این روایت و چند روایت اندک دیگر وارد شده، و از طریق اکتثار اجلاء نیز نمی‌توان او را توثیق کرد.

در سند روایت سعد، همه افراد بدون اشکال ثقه هستند، به جز سعد اسکاف که وثاقت او محل بحث است. سعد اسکاف همان سعد بن طریف است که در کتب رجالی معرفی شده است و ابن غضائری او را ضعیف دانسته است.^۵

۱. کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۵۲۱، ح ۵.

۲. همان، ج ۲، ص ۳۳ تا ۳۶ ح ۱.

۳. نجاشی، رجال، ص ۱۰۹، ش ۲۷۶.

۴. کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۳۳، ح ۱.

۵. نجاشی، رجال، ص ۱۷۸، ش ۴۸۶؛ طوسی، رجال، ص ۱۱۵، رقم ۱۷؛ ابن غضائری، رجال، ص ۶۴.

در رجال کشی چنین آمده است: «قَالَ حَمْدُویة: سَعَدُ الإسْكَافِ وَ سَعَدُ الحَقَافِ وَ سَعَدُ بَنُ طَریف، وَاحِدٌ. قَالَ نَصْر: وَ قَدْ أَدْرَكَ عَلِي بنِ الحُسَینِ. قَالَ حَمْدُویة: وَ كَانَ نَأوُوسِیاً وَ قَدْ (وقف خ. ل) عَلی أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام»^۱

بنا بر اظهر، نسخه صحیح، «وقف» است، و عبارت «وقف علی ابي عبدالله علیه السلام» تفسیر ناووسیه است. ناووسیه هم از فرق واقفه هستند که معتقدند امام صادق علیه السلام آخرین امام بوده و آن حضرت فوت نکرده، و از نظر غایب است. پس ناووسیه «الْوَأَقِفَةُ عَلَی الصَّادِقِ علیه السلام» هستند^۲ نه واقفه معروف که «الْوَأَقِفَةُ عَلَی أَبِي الحَسَنِ الكَاظِمِ علیه السلام».

البته با ملاحظه مجموع کلمات بزرگان رجال می‌توان گفت: مسلک ابن غضائری متن شناسی بوده، و گاه با ملاحظه روایت افراد، آنها را به عقیده خود غلو آمیز می‌دانسته، و راوی را تضعیف می‌کرده است. در مورد سعد اسکاف نیز شاید در بین روایات او، روایاتی مربوط به مذهب ناووسیه دیده، و او را تضعیف کرده است؛ چنان‌که نجاشی نیز برخی از روایات او را صحیح و برخی را نادرست دانسته، و از او به «يُعْرَفُ وَ يُنْكَرُ»^۳ یاد کرده است. اما شیخ طوسی در روایات سعد که مربوط به احکام بوده، نقطه ضعفی ندیده و او را معتبر و معتمد و «صَحِيحُ الحَدِيثِ» دانسته است؛ بنابراین، از مجموع کلمات ائمه رجال برمی‌آید که روایات فقهی سعد اسکاف مورد اعتماد است. حال آیا واقعا ناووسیه بوده یا خیر؟ معلوم نیست. البته گرچه ظاهر «صَحِيحُ الحَدِيثِ»، به معنای «صَحِيحُ الخَبَرِ» است، اما شاید بتوان به قرینه سایر نقل‌ها و برای جمع بین کلمات دانشمندان، «صَحِيحُ الحَدِيثِ» را به معنای «صَحِيحُ التَّحْدِيثِ» و «صَحِيحُ الإِخْبَارِ» دانست. یعنی سعد اسکاف خودش در نقل - نه در منقول - مورد اعتماد است؛ بنابراین، منافاتی ندارد که برخی منقولات وی اعتبار لازم را نداشته، و به تعبیر نجاشی «يُعْرَفُ وَ يُنْكَرُ» باشد. البته این معنا خلاف ظاهر است. همچنین ممکن است عبارت نجاشی به معنای دیگری باشد - که البته بعید است - و مراد از «يُعْرَفُ وَ يُنْكَرُ» این باشد که «يُعْرَفُ مِنْ جَهَةِ حَدِيثِهِ وَ يُنْكَرُ مِنْ جَهَةِ مَذْهَبِهِ»،

۱. کشی، رجال، ص ۲۱۵.

۲. نوبختی، فرق الشیعة، صص ۶۶ - ۶۷.

۳. نجاشی، رجال، ص ۱۷۸، ش ۴۶۸.

همانند بنو فضال که درباره آنان وارد شده: «خُذُوا مَا رَزَوُوا وَ ذَرُّوا مَا رَأَوْا»^۱

در رجال نجاشی درباره سعد اسکاف گفته شده: «كَانَ قَاضِيًا»^۲، و در کتب عامی هم وی ترجمه و تضعیف شده است^۳؛ اما با اینکه ترجمه مفصل حالات وی را آورده اند^۴، هیچ کدام به منصب قضایی وی اشاره نکرده اند. به علاوه در روایات هم شاهی بر قاضی بودن وی نیست؛ بنابراین محتمل است که کلمه «قاضیاً» مصحف «قاصاً» باشد. در رجال کشی نیز وی «قاص» معرفی شده است.^۵

کلمه «قاصاً» و «قاضیاً» بسیار شبیه به هم نگاشته می شده، خصوصاً با توجه به عدم پایبندی به نگارش نقطه ها و محو شدن آنها در نسخه، احتمال تصحیف این دو به هم بسیار طبیعی است. پس بعید نیست «قاضیاً» در رجال نجاشی مصحف «قاصاً» باشد. به هر حال، به نظر می رسد که سعد اسکاف معتبر است.

حاصل آنکه می توان گفت تعیین احتمال پنجم، صحیح نیست؛ زیرا سند روایت زبیری و روایات مؤید احتمال پنجم - مرسله حماد و روایت تفسیر نعمانی - قابل اعتماد نیست و بر فرض قبول سند روایت زبیری، تعیین احتمال پنجم ثابت نمی شود؛ زیرا تعارضی بین روایت سعد اسکاف با اخبار مزبور وجود ندارد و هر یک از این روایات در مقام بیان یکی از مصادیق «نگاه حرام» است. بدین صورت که متعلق غض، هم نگاه شهوانی به طور مطلق (هرچند به فروج نباشد)، هم نگاه به فروج (هرچند از روی شهوت نباشد) است؛ بنابراین هر روایتی به تناسب، برخی از مصادیق آیه را ذکر کرده است. شاید آیه یک بار برای هر دو جهت نازل شده باشد و شاید دو بار نازل شده باشد؛ بنابراین نمی توان تعیین احتمال پنجم را ثابت کرد. حتی اگر با عدم پذیرش این وجه جمع، تعارض حل نشود، به جهت صحت سند روایت سعد اسکاف، باید به آن اخذ کرد و آن را بر روایت زبیری مقدم داشت.

مباحث

پژوهش های قضایی

باز پژوهی مراد از «غض بصر» در آیه غضن

۱. خویی، معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۶۷.

۲. نجاشی، رجال، ص ۱۷۸، ش ۴۶۸.

۳. جزری، اللباب، ج ۱، ص ۵۷.

۴. ر.ک: عسقلانی، الإصابة، ج ۲، ص ۵۴؛ جرجانی، الکامل، ج ۴، ص ۳۸۳؛ ذهبی، دیوان الضعفاء، ص ۱۵۵، رقم ۱۵۷۰.

۵. کشی، رجال، ص ۲۱۵.

ششم: اموری که نگاه به آن حرام است؛ همان‌طور که در وصیت حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام چنین تعبیر شده است: «وَفَرَضَ عَلَيَّ الْبَصَرَ أَنْ لَا يَنْظُرَ إِلَيَّ مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهِ فَقَالَ عَزَّ مِنْ قَائِلٍ «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» فَحَرَّمَ أَنْ يَنْظُرَ أَحَدٌ إِلَيَّ فَرَجٍ غَيْرِهِ»^۱

شیخ طوسی و زمخشری معتقدند مراد آیه این معناست.^۲ البته بنا بر این احتمال، مفاد آیه نسبت به اینکه نگاه به چه چیزهایی حرام است، مجمل بوده، و باید از خارج آیه استفاده شود. هفتم: شرمگاه هم‌جنس و تمام بدن جنس مخالف؛ آقای داماد به دو دلیل تمسک کرده

است تا این احتمال را ثابت کند؛ یکی مناسبات حکم و موضوع، و دیگری روایت زبیری. ایشان می‌گویند: در این آیه شریفه «مِنْ» تبعیضی باشد یا نباشد، این آیه از ادله عام تحریم نگرستن به غیر هم‌جنس و خصوص شرمگاه هم‌جنس است. ولی چنین نیست که بر لزوم غض از هر شیئی دلالت کند و از این جهت عرف به تناسب حکم و موضوع، مراد از این آیه را مضیق می‌فهمد؛ بنابراین متعلق حکم غض بصر، بدن جنس مخالف و شرمگاه هم‌جنس است و اگر مثلاً استثنای وجه و کفین و موارد دیگر ثابت شود، تخصیص آیه است.^۳

از سویی تفاوت معنای «مِنْ» در آیه، مانع عمومیت حکم غض بصر نسبت به بدن جنس مخالف و شرمگاه هم‌جنس نمی‌شود؛ زیرا حتی اگر «مِنْ» به معنای تبعیض هم باشد، از آنجا که «مِنْ» بر سر «بَصَرَ» (چشم) آمده - نه بر سر دیدن - مراد، تبعیض «بَصَرَ» است که کنایه از به کار نبستن آن است؛ و در نتیجه انکار عمومیت غض بصر صحیح نیست و حکم وجوب غض نسبت به بدن جنس مخالف و شرمگاه هم‌جنس، عام است.^۴

دلیل دوم ایشان، روایت زبیری است. ایشان می‌گویند: باتوجه به روایت ابو عمرو زبیری، متعلق غض بصر در آیه غض، مختص به فروج نبوده، و عمومیت دارد. پس نگاه به هیچ قسمتی از بدن زنان جایز نیست؛ زیرا در این روایت آمده است: «... فَقَالَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» فَهَاهُمْ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى عَوْرَاتِهِمْ وَأَنْ

۱. ابن بابویه، من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۶۲۷، ح ۳۲۱۵.

۲. طوسی، التبیان، ج ۷، ص ۴۲۷؛ زمخشری، کشاف، ج ۳، ص ۲۲۹.

۳. ر. ک: داماد، کتاب الصلاة، ج ۲، ص ۲۵.

۴. همان، ص ۲۶.

يُنْظَرُ الْمَرْءُ إِلَى فَرْجِ أَخِيهِ وَ يَحْفَظُ فَرْجَهُ أَنْ يَنْظَرَ إِلَيْهِ...^۱ و جمله «أَنْ يَنْظَرَ الْمَرْءُ إِلَى فَرْجِ أَخِيهِ» به «فَنَهَاهُمْ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى عَوْرَاتِهِمْ» عطف شده است.

از سوی دیگر، طبق قرینه داخل روایت، مراد از «عورت»، نه شرمگاه، بلکه «جنس زن» است؛ زیرا لازمه اختصاص «عورت» به شرمگاه، تساوی مفاد جمله معطوف و معطوف علیه («فَنَهَاهُمْ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى عَوْرَاتِهِمْ» و «أَنْ يَنْظَرَ الْمَرْءُ إِلَى فَرْجِ أَخِيهِ») و تکرار بدون فایده آنها است؛ بنابراین، به ناچار باید برای پرهیز از این تالی فاسد، مراد از «عَوْرَاتِهِمْ» زنانشان باشد، تا مفهوم روایت چنین باشد: «مؤمنان به زنان یکدیگر نگاه نکنند و به فروج هم جنس های خود نیز نگاه نکنند.»^۲ پس زنان باید از تمام بدن مردان، و از شرمگاه زنان، و مردان نیز باید از تمام بدن زنان و از شرمگاه مردان، غض بصر کنند.

همچنین ایشان می گوید: واژه «عورت» مشترک لفظی بین معنای «فروج» و معنای «جنس زن» است و لفظ «عورت» در روایات نیز به معنای «جنس زن» استعمال شده است، مانند: «إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ النَّسَاءُ عَيٌّْ وَ عَوْرَةٌ»^۳.^۴ شاهد دیگر اینکه در تعدادی از کتب لغت نیز «عورت» در معنای «النساء» و «المرأة» آمده است.^۵ پس در زبان عربی استعمال عورت در معنای «جنس زن» شیوع دارد؛ چنان که در زبان فارسی و ترکی نیز این کاربرد شیوع بسیار دارد.

چند اشکال بر کلام ایشان وارد است:

اولاً، گرچه «من» در اینجا به معنای تبعیض نیست، ولی بر فرض هم مراد از «من» تبعیض باشد (چنان که آقای داماد نیز فرض کرده است)، شاید تبعیض بصر، نوعی کنایه از تبعیض ابصار باشد؛ زیرا همچنان که «ید» دو نوع است: ید خائن و ید امین، چشم نیز به همین اعتبار دو نوع است: بصر خائن و بصر غیر خائن، و این دو نوع چشم، از آیه شریفه

۱. کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۳۵، ح ۱.

۲. داماد، کتاب الصلاة، ج ۱، ص ۳۳۷.

۳. کلینی، الکافی، ج ۵، صص ۵۳۴ - ۵۳۵، بَابُ التَّسْلِيمِ عَلَى النَّسَاءِ، ح ۱.

۴. داماد، کتاب الصلاة، ج ۱، ص ۳۳۷.

۵. راغب اصفهانی، مفردات، ص ۵۹۵؛ زبیدی، تاج العروس، ج ۷، ص ۲۷۵؛ طریحی، مجمع البحرین،

ج ۳، ص ۴۱۶؛ ابن اثیر، النهاية، ج ۳، ص ۳۱۸.

﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾^۱ نیز استفاده می‌شود. پس آیه شریفه امر به غض بصر خائن کرده، ولی تشخیص مصداق بصر خائن و غیر خائن را بیان نکرده، و از این جهت نوعی اجمال یا اهمال دارد.

ثانیاً، هرچند اصل تضییق دایره موضوع با تناسب حکم و موضوع صحیح است، اما مجرد تناسب حکم و موضوع به وضوح اقتضا ندارد که عمومیت غض بصر به تمام بدن جنس مخالف و فرج هم جنس مراد باشد، تا با ادله دیگر نسبت به وجه و کفین تخصیص بخورد؛ زیرا متعلق غض در آیه بیان نشده، و باید با تناسب حکم و موضوع مشخص شود، و عنوان «أحد الأمرین» نمی‌تواند نسبت به بدن جنس مخالف و شرمگاه هم جنس، جامع عرفی باشد، تا غض بصر از چنین جامع عرفی واجب باشد.

بلکه اگر تناسب حکم و موضوع، موجب تضییق دایره حکم مزبور باشد، باید مراد از آیه شریفه، غض بصر از «ما یجب ستره» باشد و مصادیق آن با دلیلی دیگر تبیین شود. پس ابتدا باید موارد مستثنا از حکم وجوب ستر ثابت شود، سپس وجوب غض، به اقتضای تناسب حکم و موضوع به محدوده‌ای جز محدوده استثنا شده اختصاص پیدا کند؛ بنابراین، طبق مقتضای تناسب حکم و موضوع، آیه شریفه از ابتدا تضییق داشته و تنها بر حرمت غض جز محدوده استثنا شده (وجه و کفین) دلالت دارد، و حکم غض بصر از ابتدا عام نیست.

ثالثاً، عورت به معنای چیزی است که باید مخفی و مستور باشد که در روایات نیز به همین معنا آمده مانند: «لَا تَتَّبِعُوا عَوْرَاتِ الْمُؤْمِنِينَ»^۲ و «كَانُوا يَتَّبِعُونَ عَوْرَاتِ النَّاسِ فِي الدُّنْيَا»^۳ که مراد جستجوی عیوب مخفی مردم است، و از آن جهت که باید عیوب، مخفی و مستور بماند، لفظ عورت استعمال شده است. با وجود بررسی موارد استعمال عورت در روایات، حتی در یک مورد نیز به معنای زن استعمال نشده است. البته بعدها در کتب لغت و استعمالات برخی زبان‌ها عورت در مفهوم زنان اصطلاح شده که شاید به استناد احادیثی مثل «النِّسَاءُ عَيٌّ وَ عَوْرَةٌ» باشد. اما در این حدیث نیز لفظ عورت به معنای زنان به کار نرفته است؛ بلکه مفهوم

۱. سورة غافر، آیه ۱۹.

۲. ابن بابویه، ثواب الأعمال، ص ۲۴۱.

۳. همان، ص ۲۸۲.

کلی «عورت» بر یکی از مصادیق آن (زنان) به حمل شایع صناعی حمل شده و حمل، غیر از استعمال است. چنان‌که در قضیه «زَيْدٌ إِنْسَانٌ» لفظ انسان در مفهوم زید به کار نرفته، بلکه مفهوم کلی انسان به حمل شایع صناعی بر یکی از مصادیق آن (زید) حمل شده است.

رابعاً، عطف، به تنهایی اقتضای اختلاف معطوف و معطوف علیه را ندارد؛ بلکه شاید معطوف در جمله «فَتَهَاَهُمْ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى عَوْرَاتِهِمْ وَ أَنْ يَنْظُرَ الْمَرْءُ إِلَى فَرْجِ أَخِيهِ» برای توضیح معطوف علیه آمده، و عطف تفسیری باشد؛ زیرا در میان عرب شایع بوده که افراد هم‌جنس بدون پوشش به حمام می‌رفتند. این توضیح در روایات برای تأکید یاد شده، تا به صراحت، نگرستن به فرج هم‌جنس را منع کند.

خامساً، در نسخه و سائل، کلمه «فَتَهَاَهُمْ» پس از نقل آیه شریفه ساقط شده است: «... فَقَالَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى عَوْرَاتِهِمْ وَ أَنْ يَنْظُرَ الْمَرْءُ إِلَى فَرْجِ أَخِيهِ وَ يَحْفَظَ فَرْجَهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيْهِ وَ قَالَ ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ مِنْ أَنْ تَنْظُرَ إِحْدَاهُنَّ إِلَى فَرْجِ أُخْتِهَا وَ تَحْفَظَ فَرْجَهَا مِنْ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيْهَا وَ قَالَ كُلُّ شَيْءٍ فِي الْقُرْآنِ مِنْ حِفْظِ الْفَرْجِ فَهُوَ مِنَ الرَّزَا إِلَّا هَذِهِ الْآيَةُ فَإِنَّهَا مِنَ النَّظَرِ.»^۱

مباحث

پژوهش‌های قضی

باز پژوهشی مراد از «غض بصر» در آیه غضن

طبق این نقل شاید در واقع جملات لف‌ونشر مشوش باشند، و معطوف علیه، یعنی «أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى عَوْرَاتِهِمْ»، مفسر «يَغُضُّوا» نبوده، بلکه تفسیر «يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» بوده و عبارت «أَنْ يَنْظُرَ الْمَرْءُ إِلَى فَرْجِ أَخِيهِ» تفسیر «يَغُضُّوا» باشد، و مراد آیه این باشد که افراد باید با حفظ فروج خود، مانع نگاه دیگران به آن شوند. البته در نسخه کافی پس از نقل آیه شریفه، کلمه «فَتَهَاَهُمْ» در روایت وجود دارد، و طبق نقل کافی این اشکال وارد نخواهد بود؛ زیرا نمی‌توان «أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى عَوْرَاتِهِمْ» را تفسیر «يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» دانست؛ بلکه در واقع تفسیر «يَغُضُّوا» است.

همچنین مقابل روایت زبیری، صحیحه سعد اسکاف^۲ قرار دارد که طبق صحیحه سعد، متعلق غض بصر، اختصاص به شرمگاه ندارد. جمع بین صحیحه سعد و این روایات نیز

۱. حرّ عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص ۱۶۵، ح ۱.

۲. کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۵۲۱، ح ۵.

ممکن است و جمع مذکور، اختصاص غض بصر به فروج را نفی می‌کند.
هشتم: نگاه شهوانی؛ احتمال هشتم این است که مراد، حرمت نگاه شهوانی است. ممکن است تعبیر «سَهْمٌ مِنْ سِهَامِ إِبْلِيسَ»^۱ اشاره به این نوع از نگاه باشد. آقای خوئی این احتمال را اختیار کرده است. ایشان می‌گویند: در آیه شریفه، «غض» در معنای حقیقی خودش استعمال نشده، بلکه به معنای چشم‌پوشی و صرف‌نظرکردن استعمال شده است. ایشان برای اثبات مدعای خود می‌گویند: غض بصر در آیه به معنای ترک نگاه نیست؛ زیرا:
اولاً، غض بصر به معنای حقیقی اش، یعنی بستن پلک‌ها، گرچه ضد نگاه است، اما دو امر متضاد، مقدمه یکدیگر نیستند تا گفته شود امر به مقدمه (غض بصر) شده تا ترک نگاه شود؛ خصوصاً در مقام که ضدین، شق سومی هم دارد. یعنی ممکن است بین نگاه‌کننده و آنچه بدان نگریسته می‌شود، حائلی باشد، درحالی‌که پلک‌ها باز است و قدرت بر نگاه به منظور الیه نیست.

ثانیاً، امر به شیء برای ترک ضد آن، استعمالی غریب و غیرمعهود است. خصوصاً در فرضی که شق ثالث وجود داشته باشد. ایشان درباره‌ی روایت منزلت حضرت فاطمه علیها السلام که در صحرای محشر به اهل محشر فرمان به غض بصر داده می‌شود، می‌گویند: غض بصر در معنای حقیقی (بستن پلک‌ها) به جهت تعظیم آن حضرت در محشر استعمال شده است. ایشان نتیجه می‌گیرند که امر به غض بصر نمی‌تواند به معنای ترک نگریستن باشد؛ بلکه به معنای «روی‌گردانی» و ترک نگاه شهوانی است.^۲

کلام ایشان دارای اشکال است؛ زیرا:

اولاً، گرچه در باب ضد گفته شده «تضاد، تمانع نمی‌آورد و انجام هر ضدی، مقدمه ترک ضد دیگر نیست و بالعکس»؛ اما معنای آن این است که نفس تضاد، اقتضای تمانع نداشته، و موجب علیت یکی از ضدین برای ترک دیگری نمی‌شود. ولی مانعی ندارد یکی از ضدین به جهت دیگری، مقدمه ترک ضد دیگر باشد. چنان‌که «عدم الشرط» با «وجود مشروط» تضاد دارد. درحالی‌که «ترک عدم شرط» یعنی وجود شرط، جزء علت برای

۱. همان، ص ۵۵۹، ح ۱۲.

۲. خوئی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۷.

«وجود مشروط» است. در محل بحث نیز «بستن چشم» و «نگاه کردن» تضاد دارند؛ ولی «باز بودن چشم» یکی از شرایط و مقدمات نگاه کردن است، و با بستن چشم، شرط نگاه کردن منتفی می‌شود و «بستن چشم» سبب عدم تحقق «نگاه کردن» بوده، و وجود یک ضد، علت ترک ضد دیگر می‌شود و این مطلبی وجدانی و روشن است.

ثانیاً، «روی گردانی» و «بهره جنسی» نیز با اینکه ضدین هستند، شق سومی دارند؛ پس باید امر به «روی گردانی» به غرض نهی از «بهره جنسی» نیز عرفی نباشد.

ثالثاً، تعبیر «غض بصر» در مقام نهی از نگاه کردن، بسیار عرفی است؛ چنان‌که وقتی کسی بخواهد لباسش را عوض کند، می‌گوید: «چشمانت را ببند»، چراکه بستن چشم، راحت‌ترین راه برای نگاه نکردن است. روشن است که بستن چشم کنایه از «نگاه نکردن» بوده، و موضوعیت ندارد. پس بستن چشم، جنبه مقدمی داشته، و حتی مقدمه منحصر هم نیست. چنان‌که در مثال «أَدْخُلِ السُّوقَ وَ اشْتَرِ اللَّحْمَ»، ورود در بازار، مقدمه برای خرید گوشت بوده، و هیچ موضوعیتی ندارد.

در روایت عبور حضرت زهرا علیها السلام در روز محشر نیز، همان‌طور که بستن چشم برای احترام است، پایین انداختن سر نیز برای احترام است، و چنین نیست که عرف چشم بستن را احترام دانسته، اما پایین انداختن نگاه را احترام نداند.

رابعاً، در کلام آقای خویی «غمض» با «غض» خلط شده است؛ زیرا لفظی که به معنای روی هم گذاشتن پلک‌ها و ندیدن است، «غمض» است، نه «غض» که در جهت اول (بررسی معنای غض) گذشت.

ایشان برای تأیید مطلب گذشته خود می‌گویند که چون «من» در آیه، تبعیضیه است؛ بنابراین فقط با تفسیر مذکور سازگار است.^۱

همچنین می‌گویند اگر مراد از «غض بصر» ترک نگاه باشد، وجهی برای تبعیض باقی نمی‌ماند و بی‌معنا می‌شود.^۲

این مطلب نیز با اشکالاتی همراه است؛ زیرا:

۱. همان، صص ۲۶-۲۷.

۲. همان، ص ۲۷.

اولاً، از «من» تبعیضیه تنها این استفاده می‌شود که روی‌گردانی مطلق، مقصود نبوده، و فقط بعضی از روی‌گردانی‌ها اراده شده است؛ اما «من» تبعیضیه، موارد وجوب روی‌گرداندن را مشخص نمی‌کند.

در حقیقت اگر حتی غض بصر به معنای بستن چشم باشد و «مِنْ» - چنان‌که مفسرینی چون قطب راوندی^۱ گفته‌اند - برای تبعیض باشد، آیه مجمل می‌شود، و نمی‌توان به اطلاق آن تمسک کرد؛ زیرا «بصر» دو معنی دارد: «چشم»، و «قوة بینایی»^۲، و تبعیض در اینها بی‌معنا است. پس باید تبعیض در استفاده از چشم و قوه بینایی باشد. آیه شریفه با محدود کردن استفاده از چشمان می‌فرماید: در نگاهتان حد نگاه دارید و نگاه‌های ناروا نکنید، ولی آیه حد نگاه حرام را مشخص نکرده است. شاید حد نگاه حرام به اعتبار مرئی باشد که نمی‌توان به برخی امور نگاه کرد، و نگاه به برخی مانعی ندارد. و شاید به اعتبار کیفیت رؤیت باشد که نگاه با شهوت یا ریبه یا ... جایز نبوده، و در موارد دیگر جایز است، و شاید یکی از این دو امر برای حرمت کافی باشد. پس آیه از این جهت مجمل بوده، و اطلاقی ندارد که بتوان بدان تمسک کرد. بلکه باید با مراجعه به سنت، مصادیق نگاه حرام مشخص شود.

ثانیاً، ایشان «من» تبعیضیه را قرینه‌ای بر معنای مختار خود (روی‌گرداندن و انصراف نگاه جنسی) دانسته، درحالی‌که این کلام هیچ وجهی ندارد؛ زیرا با توجه به اینکه ایشان «روی‌گرداندن» را اعم از جنسی و غیرش می‌داند، و دیگران نیز «ترک نگاه» را اعم از جنسی و غیرش می‌دانند، چرا تبعیضیه بودن «من» در استعمال «غض بصر» به معنای چشم‌پوشی و روی‌گرداندن، صحیح است، اما در استعمال آن به معنای ترک نظر، بی‌معناست؟! ایشان در ادامه مدعی شده که طبق تفسیر غض به «ترک نظر» و قبول تبعیضی بودن «مِنْ»، آیه شریفه مجمل می‌شود.^۳

این مطلب نیز قابل پاسخ است؛ زیرا:

اولاً، چنین نیست که «مِنْ» تبعیضیه با معنای غض در «روی‌گرداندن»، اجمالی

۱. راوندی، فقه القرآن، ج ۲، ص ۱۲۷.

۲. راغب اصفهانی، مفردات ألفاظ القرآن، ص ۱۲۷؛ جوهری، الصحاح، ج ۲، ص ۵۹۱؛ ابن عبّاد، المحيط، ج ۸، ص ۱۳۵.

۳. خویی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۲۷.

نداشته، اما «من» تبعیضیه با معنای غض در «ترک نظر»، مجمل باشد. ثانیاً، حتی اگر طبق تفسیر غض به «ترک نظر»، معنای آیه مجمل باشد، اشکالی وجود ندارد و این اجمال با سنت برگرفته از روایات رفع می‌شود.

احتمال نهم: زن نامحرم؛ طبق نظر فاضل مقداد متعلق غض، زنان نامحرم است.^۱ احتمال دهم: جاهایی که پوشش آن واجب است؛ متعلق غض بصر همان چیزی است که ستر آن واجب بوده، و آشکار کردن آن حرام است. با این توضیح که متعلق غض بصر در آیه ذکر نشده، و باید باتوجه به تناسب حکم و موضوع، متعلق حکم غض مشخص شود. و مقتضای این تناسب اختصاص غض بصر به مواردی است که ستر آن واجب است، و جامع عرفی متناسب با متعلق حکم است. پس تناسب حکم و موضوع، دایره حکم غض بصر را ضیق می‌کند. البته آیه، موارد وجوب ستر را مشخص نمی‌کند، و باید مصادیق آن با دلیلی دیگر مانند سنت تبیین شود.

پس ابتدا باید موارد مستثنا از حکم وجوب ستر ثابت شود، سپس وجوب غض به اقتضای تناسب حکم و موضوع به محدوده‌ای جز آن موارد استثنا شده (وجه و کفین) اختصاص یابد. طبق مقتضای تناسب حکم و موضوع، متعلق غض بصر از ابتدا تضیق داشته، و آیه شریفه تنها بر غض بصر در محدوده‌ای غیر از وجه و کفین دلالت داشته، و آن حکم از ابتدا شامل وجه و کفین نیست. پس آیه عمومیتی ندارد تا وجود مخصص برای آن بررسی شود. بلکه از اول به مواضعی اختصاص دارد که پوشاندنش واجب است.

باتوجه به دو فقره «و لایبدين زینتهن الا ما ظهر منها» و «و لایبدين زینتهن الا لیعولتهن...» که ذیل آیه غض آمده‌اند، می‌توان متعلق حرمت غض در فقره «یغضوا من ابصارهم» را همان مواردی دانست که ظاهر نمودن زینت جایز نیست. یعنی آشکار نمودن زینت مخفی و برای غیر محارم؛ زیرا به شکل معمول «ظهر منها» بر وجه و کفین، یا زینت ظاهر حمل می‌شود، و طبق فقره دوم نیز اظهار زینت برای غیر محارم حرام است. پس این دو از وجوب ستر استثنا گشته، و موارد وجوب ستر مختص مواردی است که بعد از استثنا باقی می‌ماند و عمومیتی نسبت به موارد استثنا شده نخواهد داشت.

۱. سیوری، کنز العرفان، ج ۲، ص ۲۲۰.

طبق این احتمال، بر خلاف احتمال پیشین، متعلق غض بصر از ابتدا نسبت به تمام بدن جنس مخالف یا شرمگاه هم‌جنس، عمومیت ندارد. بلکه متعلق غض، مواردی است که پوشش آن واجب است و وجوب پوشش شامل مصادیق فقرة «مَا ظَهَرَ مِنْهَا» نمی‌شود. ممکن است گفته شود طبق این احتمال، از فقرة «يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ» حرمت نگاه به نحو مطلق استفاده می‌شود؛ زیرا مواردی که کشف آنها برای زنان جایز دانسته شده، به‌منزله استثنای متصلی است که اطلاق حرمت نگاه مردان به زنان را مقید می‌کند؛ ولی در مورد نگاه زنان به مردان، چنین استثنای متصلی در آیه وجود ندارد و در نتیجه نگاه زنان به مردان به طور مطلق حرام است؛ بنابراین به جز نگاه به موهای مردان و برخی اعضای دیگر آنان که طبق سیره جایز است، سایر قسمت‌های بدن مردان داخل در اطلاق آیه بوده، و نگاه به آنها حرام خواهد بود.

اما می‌توان گفت که محتمل است به قرینه مقابله، در «يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ» نیز متعلق غض، مواردی باشد که پوشش آن واجب است، که مصداق آن منحصر در عورت (به معنای خاص) خواهد بود؛ بنابراین آیه شریفه بیش از حرمت نگاه به شرمگاه مرد را ثابت نمی‌کند. در حال، قوی‌ترین احتمال، همین احتمال اخیر است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

واژه «غَضَّ» در آیات شریفه ۳۰ و ۳۱ سوره نور به بصر اضافه شده است. این واژه بر پایه معنانشناسی لغوی و نیز کاربردهای آن در منابع و متون قرآنی روایی، به معنای ترک نگاه است. حرف «من» واسط میان غض و متعلق نظر، و زائد است. این موضوع سبب خرده‌گیری نیست؛ چه آنکه زیبایی ظاهری کلام، مورد توجه در زیباشناسی ترکیب واژگان است. البته با توجه به بی‌تأثیر بودن تبعیضیه بودن «من» در مفهوم آیه، اصراری در این خصوص نیست. همچنین به احتمال اقوی، متعلق «غَضَّ بصر» مواضعی است که ستر آن واجب است؛ گرچه آیه شریفه، ظهور اطمینانی در این معنا ندارد و باید اجمال آن را به استناد روایات برطرف نمود؛ بنابراین، از آیه غض نمی‌توان عموم حرمت نگاه را استفاده کرد تا در موارد شک در جواز نگاه، برای اثبات حرمت، به آن تمسک کرد، بلکه باید - در

صورت نبود دلیل دیگر - به اصل عملی تمسک کرد و چنانچه در این امور، براءت را جاری بدانیم، قهراً جواز نظر ثابت می‌شود.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. ابن اثیر جزری، علی بن محمد، اللباب فی تهذیب الأنساب، بیروت: دار صادر، ج ۳، ۱۴۱۴ق.
۲. _____، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ج ۴، ۱۳۶۷ش.
۳. ابن ادریس حلی، محمد بن منصور، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۲، ۱۴۱۰ق.
۴. ابن بابویه، شیخ صدوق، محمد بن علی، الأمالی، تهران: انتشارات کتابچی، ج ۶، ۱۳۷۶ش.
۵. _____، التوحید، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۱، ۱۳۹۸ق.
۶. _____، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم: انتشارات شریف رضی، ج ۲، ۱۴۰۶ق.
۷. _____، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران: نشر جهان، ج ۱، ۱۳۷۸ق.
۸. _____، کتاب من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۲، ۱۴۱۳ق.
۹. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الإصابة فی تمييز الصحابة، بیروت: دار الکتب العلمیة، ج ۱، ۱۴۱۵ق.
۱۰. ابن دُرَید، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، بیروت: دار العلم للملایین، ج ۱، [بی تا].
۱۱. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، مناقب آل أبي طالب علیهم السلام، قم: انتشارات علامه، ج ۱، ۱۳۷۹ق.
۱۲. ابن عباد، صاحب بن عباد، اسماعیل، المحيط فی اللغة، بیروت: عالم الکتب، ج ۱، ۱۴۱۴ق.
۱۳. ابن غضائری، احمد بن حسین، الرجال لابن الغضائری، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، ج ۱، ۱۴۲۲ق.
۱۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار الفکر و دار صادر، ج ۳، ۱۴۱۴ق.
۱۵. اردبیلی، احمد بن محمد، زبدة البیان فی أحكام القرآن، تهران: مؤسسه جعفریه، ج ۱، [بی تا].
۱۶. ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ج ۱، ۱۳۸۴ق.
۱۷. جرجانی، عبدالله بن عدی، الكامل فی ضعفاء الرجال، بیروت: دار الکتب العلمیة، ج ۱، ۱۴۱۸ق.
۱۸. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربیة)، بیروت: دار العلم للملایین، ج ۳، ۱۴۰۴ق.

ماجید
پژوهش‌های قضایی

باز پژوهشی مراد از «غضن بصر» در آیه غضن

١٩. حر عاملي، محمد بن حسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤٠٩ق.
٢٠. حلي، ابن فهد حلي، احمد بن محمد، المهذب البارع في شرح المختصر النافع، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ج ١، ١٤٠٧ق.
٢١. حلي، علامه حلي، حسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ج ١، افسست از نسخه ١٣٨٨ق.
٢٢. _____، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ج ٢، ١٤١٣ق.
٢٣. حلي، فخر المحققين، محمد بن حسن، إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد، قم: مؤسسة مطبوعاتي اسماعيليان، ج ١، ١٣٨٧ق.
٢٤. حميري، نشوان بن سعيد، شمس العلوم و دواء كلام العرب من الكلوم، دمشق: دار الفكر، ج ١، ١٤٢٠ق.
٢٥. خزاعي، ابوالفتوح رازي، حسين بن علي، روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن، مشهد: بنياد پژوهش های اسلامي آستان قدس رضوي، ج ١، ١٤٠٨ق.
٢٦. خويي، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة، [بي جا]: [بي نا]، ١٣٧٢ش.
٢٧. _____، موسوعة الإمام الخوئي، قم: مؤسسة احياء آثار امام خويي، ج ١، ١٤١٨ق.
٢٨. ذهبي، محمد بن احمد، ديوان الضعفاء و المتروكين، مكة المكرمة: مكتبة النهضة الحديثة، ج ٢، ١٣٨٧ق.
٢٩. راغب اصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بيروت: دار القلم، ج ١، ١٤١٢ق.
٣٠. راوندي، قطب الدين راوندي، سعيد بن عبدالله، فقه القرآن، قم: انتشارات كتابخانه آيت الله مرعشي نجفي، ج ٢، ١٤٠٥ق.
٣١. زبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت: دار الفكر، ج ١، ١٤١٤ق.
٣٢. زمخشري، محمود بن عمر، الفائق في غريب الحديث، بيروت: دار الكتب العلمية، ج ١، ١٤١٧ق.
٣٣. _____، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأفاويل في وجوه التأويل (تفسير الكشاف)، بيروت: دار الكتاب العربي، ج ١، ١٤٠٧ق.
٣٤. _____، أساس البلاغة، بيروت: دار صادر، ج ١، ١٩٧٩م.
٣٥. سبزواري، محمداقرا، كفاية الأحكام، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ج ١، ١٤٢٣ق.
٣٦. سعدي، علي بن جعفر، كتاب الأفعال، بيروت: عالم الكتب، ج ١، ١٤٠٣ق.
٣٧. سيوري، فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، التتقيح الرائع لمختصر الشرائع، قم: انتشارات كتابخانه آيت الله مرعشي نجفي، ج ١، ١٤٠٤ق.

۳۸. _____، كنز العرفان في فقه القرآن، قم: انتشارات مرتضوی، چ ۱، ۱۴۲۵ق.
۳۹. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الدرّ المنثور في التفسیر بالمأثور، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چ ۱، ۱۴۰۴ق.
۴۰. صیمری، مفلح بن حسن، غایة المرام في شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار الهادي، چ ۱، ۱۴۲۰ق.
۴۱. طباطبایی حکیم، محسن، مستمسک العروة الوثقی، قم: مؤسسه دار التفسیر، چ ۱، افسست از نسخه ۱۳۸۸ق.
۴۲. طباطبایی، علی، ریاض المسائل في تحقیق الأحكام بالدلائل، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، چ ۱، ۱۴۱۸ق.
۴۳. طباطبایی، محمدحسین، المیزان في تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه مطبوعاتی اعلمی، چ ۲، ۱۳۹۰ق.
۴۴. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرين، تهران: انتشارات مرتضوی، چ ۳، ۱۴۱۶ق.
۴۵. طوسی، محمد بن حسن، التبیان في تفسیر القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربي، [بی تا].
۴۶. _____، المبسوط في فقه الإمامیة، تهران: انتشارات مرتضوی، چ ۳، ۱۳۸۷ق.
۴۷. _____، رجال الطوسی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۳، ۱۴۲۷ق.
۴۸. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، الروضة البهیة في شرح اللمعة الدمشقیة (تحقیق محمد کلاتر)، قم: انتشارات کتابفروشی داوری، چ ۱، ۱۴۱۰ق.
۴۹. _____، مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، قم: مؤسسه معارف اسلامی، چ ۱، ۱۴۱۳ق.
۵۰. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تهران: چاپخانه علمیه، چ ۱، ۱۳۸۰ق.
۵۱. فارابی، اسحاق بن ابراهیم، دیوان الأدب، قاهره: مؤسسه دار الشعب، چ ۱، ۱۴۲۴ق.
۵۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم: انتشارات هجرت، چ ۲، ۱۴۱۰ق.
۵۳. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر في غریب الشرح الكبير للرافعی، قم: انتشارات هجرت، چ ۲، [بی تا].
۵۴. قزوینی رازی، احمد بن فارس، مجمل اللغة، بیروت: مؤسسه الرسالة، چ ۲، ۱۴۰۶ق.
۵۵. _____، معجم مقایس اللغة، قم: مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چ ۱، ۱۴۰۴ق.
۵۶. کشی، محمد بن عمر، إختيار الرجال (رجال کشی)، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، چ ۱، ۱۳۴۸ش.
۵۷. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: انتشارات اسلامی، چ ۴، ۱۴۰۷ق.
۵۸. مجلسی، علامه مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، بیروت: دار إحياء التراث العربي، چ ۲، ۱۴۰۳ق.

۵۹. محقق داماد، سید محمد، کتاب الصلاة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۴۱۶ق.
۶۰. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، قم: انتشارات صدرا، چ ۸، ۱۳۷۲ش.
۶۱. منسوب به امام جعفر صادق علیه السلام، مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقة، بیروت: مؤسسه مطبوعاتی علمی، چ ۱، ۱۴۰۰ق.
۶۲. موسوی عاملی، محمد بن علی، نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الإسلام، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۱۱ق.
۶۳. نجاشی، احمد بن علی، فهرست أسماء مصنفی الشيعة (رجال النجاشی)، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۶، ۱۴۰۷ق.
۶۴. نراقی، احمد بن محمد مهدی، مستند الشيعة في أحكام الشریعة، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، چ ۱، ۱۴۱۵ق.
۶۵. نوبختی، حسن بن موسی، فرق الشيعة، بیروت: دار الأضواء، چ ۲، ۱۴۰۴ق.
۶۶. نوری، محدث نوری، حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، چ ۱، ۱۴۰۸ق.

ماآجها

پژوهه‌های فقهی

دوفصلنامه علمی - پژوهشی

سال هفتم، شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲

گسست قرارداد اجاره از بیع و جریان خیار غبن حادث در قرارداد اجاره^۱

احمد ابراهیمی قائی^۲، محمد علی سرافراز^۳

ماآجها
پژوهه‌های فقهی

چکیده

در مدرسه محقق نایینی تخلف از شرط ضمنی تساوی عوضین در زمان قرارداد اجاره، از ادله خیار غبن است. در مقاله «دلالت شرط ضمنی تساوی عوضین» به همین قلم، شمول این شرط نسبت به غبن حادث، تمام و شرط ضمنی موجب تزلزل عقد اجاره در فرض غبن حادث تلقی شد. همسو دانستن عقود اجاره و بیع و حدوث نوسانات در ملک مالک جدید نزد فقیهان، مانع از جریان ادله خیار انگاشته شده است. فرضیه پژوهش حاضر گسست بین دو عقد در کیفیت تملیک و قبض عوضین است، و نتیجه این گسست، عدم ارتباط نوسانات حادث قرارداد اجاره، به مالک جدید بوده و مالک سابق، آن را ضامن است.

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۷/۱۸

esfeden.ir@gmail.com

sarafraz@ali.gmail.com

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۷

۲. استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم، ایران. (نویسنده مسئول)

۳. استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم، ایران.

از آنجایی که تملیک منافع، مدلول مطابقی قرارداد نبوده و قبض منافع در بستر قرارداد محقق شده است، پیش از قبض، ضمان منافع بر عهده موجر و اجرت بر عهده مستأجر بوده، و اجاره در فرض غبن حادث متزلزل است. شاهد مطلب، گسست اجاره از بیع در عیب حادث است که فقیهان عیب حادث را در اجاره، موجب تزلزل آن دانسته و در عقد بیع، غیر مؤثر می‌دانند.

واژگان کلیدی: خیار، غبن حادث، تملیک منافع، قبض منافع، شرط ضمنی، ضمان قبل قبض، عیب حادث.

مقدمه

قرارداد اجاره مانند عقد بیع، از عقود لازم بوده که در شرایط عادی، طرفین عقد باید تا پایان زمان عقد به آن متعهد باشند. یکی از موجبات جواز، جریان خیار غبن در هر دو عقد مذکور است. عمده دلیل خیار غبن نزد متأخرین، شرط ضمنی تساوی عوضین است که در شرایط عدم برقراری این تعادل، مغبون حق فسخ عقد را دارد. جریان خیار غبن و لزوم برقراری تعادل در عقد بیع و اجاره، دو رویکرد متفاوت داشته و شرط تساوی عوضین در عقد بیع نسبت به پس از زمان عقد، محقق نیست؛ بنابراین اگر ارزش یکی از عوضین پس از زمان عقد تغییر نماید، تعهد عقدی برقرار است. مثلاً فردی امروز خانه مسکونی خویش را فروخته و پس از عقد شاهد چند برابر شدن قیمت خانه است. این غبن حادث از عقد بیع، تأثیری در لزوم عقد ندارد. برخلاف تفصیل بین غبن سابق و حادث در عقد بیع، شرط ضمنی تساوی عوضین در قرارداد اجاره تا پایان مدت قرارداد باقی است و چنانچه مستأجر یا موجر یا اجیر در هنگام انعقاد اجاره مغبون نبوده، ولی به جهت نوسانات بازار یا ارزش منافع ملک و یا دگرگونی در تعهدات مغبون شود، حق فسخ عقد را دارد. چنین غبنی، به غبن حادث تعبیر می‌شود و اساس پذیرش جریان آن، مبتنی بر دو مقدمه مهم است:

مقدمه اول تمامیت شرط ضمنی تساوی عوضین در مدت اجاره است که این مهم باید در واکاوی عرف نسبت به قرارداد اجاره تبیین شود؛ و در رساله «بررسی غبن حادث قرارداد اجاره»^۱ و مقاله‌ای در همین خصوص^۲ به قلم نویسنده اثبات شده است. این شرط ضمنی،

۱. ابراهیمی، بررسی غبن حادث در قرارداد اجاره، پایان نامه سطح ۴ حوزه علمیه قم، ۱۳۹۴ ش.
۲. «دلالت شرط ضمنی تساوی عوضین بر جریان خیار غبن در غبن حادث از زمان قرارداد اجاره»، تاجتهد،

در رفتار عرف نسبت به شرط تساوی عوضین در مدت قرارداد اجاره با ملاحظه فتاوی لزوم مصالحه، و با بررسی قوانین موضوعه نزد حقوق دانان و مباحث اشتراط تعدیل قضایی و رفتار کسبه و بازاری در انعقاد قرارداد در شرایط تورمی، تبیین می‌شود. براین اساس شرط فی الجمله تساوی عوضین در مدت قرارداد اجاره، ثابت است و اگر این تعادل و تساوی در مدت اجرای قرارداد از بین برود و یکی از طرفین مغبون شود، برای وی خیار تخلف شرط تساوی عوضین یا خیار غبن وجود دارد.

مقدمه دوم نقد و بررسی ادله مانع از جریان خیار غبن حادث در قرارداد اجاره است. در این تحقیق، ادله مانع از غبن حادث، و همسان‌انگاری بین عقود بیع و اجاره نقد شده است. در تحقیق پیش رو، اولاً با تبیین ماهیت قرارداد اجاره، و ثانیاً واکاوی قبض منافع که در بستر زمان تا پایان قرارداد امتداد داشته، گسست اجاره از بیع بررسی می‌شود. در ادامه شاهدهی بر این گسست آمده است که فقیهان خیار عیب حادث پس از عقد اجاره را نافذ انگاشته، و قرارداد اجاره را به دلیل عیب حادث از عقد متزلزل می‌دانند؛ درحالی که قطعاً چنین خیار، در بیع جریان ندارد. این فتوا کاشف از قبض منافع در بستر زمان بوده و موجب گسست اجاره از بیع می‌شود.

مباحث

پژوهش‌های قضایی

گسست قرارداد اجاره از بیع و جریان خیار غبن حادث در قرارداد اجاره

پیشینه

تأثیر نداشتن غبن حادث در عقد بیع نزد فقیهان در خیار غبن، مورد تسالم است. بسیاری از فقیهان، غبن حادث قرارداد اجاره را متعرض نشده، برخی حکم آن را همسو با بیع دانسته، و تعدادی نادر به تأثیر غبن حادث در برخی فروض فتوا داده‌اند. فقیهان دلیل عدم جریان این خیار را علاوه بر تمام نبودن ادله خیار غبن، حدوث تغییر و نوسان در ملک مشتری یا مستأجر می‌دانند. البته بحث مفصلی نسبت به مباحث فوق وجود نداشته و ایشان بیشتر در حد فتوا به آن پرداخته‌اند. حقوق دانان هرچند بیشتر تمایل به تعدیل قرارداد داشته^۱؛ ولی تفاهم همگانی در مسئله ندارند.^۲

ش ۱۱، ۴۰۱ ش.

۱. فخار، «پژوهشی در تعدیل قرارداد»، مجله فقه اهل بیت (فارسی)، ج ۲۷، ص ۱۳۱.

۲. سنهوری، الوسیط، ج ۴، ص ۳۸۷.

البته این موضوع، پرونده‌های جنجالی حقوقی داخلی و بین‌المللی مشهوری را به دنبال داشته است؛ برای نمونه، اجاره منازل مشرف به مراسم جشن تاج‌گذاری هانری هفتم در انگلیس که مراسم به دلیل بیماری وی، به تعویق افتاد و منشأ اختلاف موجرین و مستأجرین شد. همچنین منازعه شهردار بردوی فرانسه با شرکت برق پس از گران‌شدن قیمت مس که غبن شرکت برق را به دنبال داشت، و دیوان اداری به نفع شرکت برق، و دیوان فرانسه به نفع شهرداری حکم نمود.^۱ شبیه این اختلاف در کشور ایران نیز اتفاق افتاده است؛ برای نمونه می‌توان به اختلاف یکی از شهرداری‌ها با سازمان فاضلاب، و یا در اجاره‌های مدت‌دار سازمان اوقاف، و یا املاک کشاورزی چند ساله اشاره نمود.

مفهوم شناسی

اصطلاح «اجاره» نزد فقیهان غیر از اجرت در ضمن عقد اجاره است. مشهورترین تعریف فقیهان از اجاره، تملیک منفعت معلوم به عوض معلوم است.^۲ نقد این تعریف خواهد آمد. «غبن» تملیک مال به قیمتی افزون بر ارزش واقعی آن، به شخص دیگر، در حال جهل طرف مقابل نسبت به ارزش آن مال است.^۳ تملیک مال اختصاص به تملیک مبیع نداشته و در طرف ثمن هم جاری است.^۴

واژه حادث و حدیث، به معنای وجود یک شیء پس از عدم و نیستی است.^۵ این واژه در فقه دارای معنای اصطلاحی خاصی نیست، و در این پژوهش مراد امر جدیدی است که پس از عقد تحقق می‌یابد. اصطلاح «حادث» در ترکیب خیار حادث در کلام فقیهان سابق مطرح نشده است؛ ولی امروزه به دلیل برخی از نوسانات و ایجاد حوادث طبیعی و سیاسی،

ماهیچوار
پژوهش‌های قضایی

سال هفتم، شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲

۱. کاتوزیان، «تفسیر قرارداد»، مطالعات حقوق خصوصی، ش ۷۰، صص ۲۷۷-۳۱۰.
۲. آبی، کشف الرموز، ج ۲، ص ۳۰؛ حلی، السرائر، ج ۲، ص ۶۲۷؛ عاملی، اللمعة الدمشقیة، ص ۱۵۵؛ حلی، المهدب البارع، ج ۳، ص ۱۷؛ حلی، التنقیح الرائع، ج ۲، ص ۲۵۲؛ حائری، ریاض المسائل، ج ۱۰، ص ۷؛ دزفولی، صیغ العقود، ص ۱۰۷.
۳. دزفولی، مکاسب، ج ۵، ص ۱۵۷.
۴. حائری، ریاض المسائل، ج ۸، ص ۳۰۳.
۵. فراهیدی، العین، ج ۳، ص ۱۷۷.

خيار حادث در قرارداد اجاره نزد مراجع و حقوق دانان مطرح شده است^۱ و مراد از حادث، غبنی است که پس از عقد محقق می شود.

«شرط ضمنی عرفی» به شرطی گفته می شود که در عقد به آن تصریح نشده و نیازی به توافق طرفین ندارد، و تا زمانی که طرفین خلاف آن را شرط نکنند در عقد نافذ است.^۲

طرح مسئله

فقیهان علاوه بر ناتمام بودن ادله خيار غبن حادث، ایجاد زیادت و نقصان در ملک مغبون را مانع از جریان غبن حادث می دانند. از آنجایی که نوسانات و تغییرات ارزشی در ملک مالک جدید حاصل شده است، مالک سابق، نسبت به آن ضامن نیست.

در اندیشه مشهور فقیهان حقیقت اجاره، تملیک منفعت در مقابل عوض معلوم است.^۳ مالکیت مالک بر عین و منفعت، دو مالکیت مستقل است که در قرارداد اجاره، مالک، منفعت عین را به تملیک مستأجر در می آورد^۴، در حالی که در عقد بیع، بایع عین را تملیک می نماید.^۵ در این تعریف عقد به منزله جنس است و با قید تملیک منفعت، عقد بیع خارج شده و با قید عوض، وصیت به منفعت و با قید معلوم، مهریه قراردادن منفعت خارج می شود. اگر صلح را عقد مستقل بدانیم - چنانچه مشهور فقیهان آن را یک عقد مستقل دانسته اند^۶ - این تعریف مانع نبوده و شامل صلح بر منفعت در مقابل عوض معلوم می شود. فقیهان موافق این تعریف، غبن پس از عقد را مؤثر ندانسته و دلیل آن را حصول غبن در ملک مغبون می دانند. برخی از فقیهان تحت عنوانی مستقل به این مطلب تصریح نموده، و

ما اجاره
پرونده قضی

گسست قرارداد اجاره از بیع و جریان خيار غبن حادث در قرارداد اجاره

۱. منتظری، رساله استفتاءات، ج ۲، ص ۲۹۱؛ داماد، قواعد فقه، ج ۲، ص ۱۰۶.

۲. محقق داماد، نظریه عمومی شروط، ص ۲۸۴.

۳. آبی، کشف الرموز، ج ۲، ص ۳۰؛ حلی، السرائر، ج ۲، ص ۶۲۷؛ عاملی، اللمعة الدمشقیة، ص ۱۵۵؛ حلی، المهدب البارع، ج ۳، ص ۱۷؛ حلی، التنقیح الرائع، ج ۲، ص ۲۵۲؛ حائری، ریاض المسائل، ج ۱۰، ص ۷؛ دزفولی، صیغ العقود، ص ۱۰۷.

۴. خوبی، الموسوعة، ج ۳۰، ص ۳.

۵. نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۲۰۶.

۶. علامه، تذکرة الفقهاء، ج ۱۱، ص ۳۵۸؛ حلی، التنقیح الرائع، ج ۲، ص ۱۹۹؛ صیمری، غایة المرام، ج ۲، ص ۲۲۹؛ عاملی، جامع المقاصد، ج ۵، ص ۴۱۳؛ بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۲۱، ص ۱۰۷.

برخی دیگر در بحث عدم تأثیر زوال غبن پس از عقد، و پیش از قبض این مطلب را بیان کرده‌اند. برای نمونه محقق نایینی در بحثی مستقل، غبن حادث را غیر مؤثر انگاشته و دلیل آن را حصول غبن در ملک مغبون دانسته است. ایشان ملاک تأثیر غبن را حصول غبن در زمان عقد می‌داند.^۱ به بیان دیگر، پس از عقد بیع، خریدار، مالک مبیع و فروشنده، مالک ثمن است و هر افزودن و کاستن در ملک مالک جدید ایجاد شده، و مالک سابق نسبت به ملک قبلی خویش علقه و ارتباطی ندارد.

همچنین شیخ در مسئله زوال غبن پس از عقد، خیار غبن را تمام می‌داند؛ زیرا رشد ارزش عوض، در زمان ملکیت مغبون بر آن محقق شده و حق خیار وی ثابت است.^۲ در حالی که یکی از احکام خیار غبن، زوال غبن پس از عقد است. اگرچه در زمان تحقق عقد یکی از طرفین معامله مغبون شده، ولی پس از عقد و پیش از اعمال خیار به جهت افزایش قیمت عوض دریافتی غبن آن زایل شده است.^۳

بر اساس دلیل مذکور در کلام شیخ، باید گفت در غبن حادث، مغبون حق خیار نداشته؛ زیرا کاسته شدن از ارزش عوض او در زمانی محقق شده که عوض در ملک او بوده است و غابن ارتباطی با ملک سابق خویش نداشته است.

در نتیجه می‌توان گفت در عقد بیع، هنگام انشای عقد، عین تملیک مشتری شده و از آن به بعد، هر نوسان و تغییری در ملک وی محقق شده و ارتباطی به بائع ندارد. فقیهان در همسو انگاشتن اجاره با بیع، اولاً ماهیت اجاره را تملیک منفعت دانسته، و ثانیاً این تملیک را در زمان عقد اجاره تمام می‌بینند؛ بنابراین، پس از انشای قرارداد، منفعت عین، ملک مستأجر است و هر افزودن و کاستن در منفعت، در ملک مستأجر محقق شده است و به موجر ارتباطی ندارد. همچنین هر تغییر ارزشی در اجرت و مال الاجاره، تغییر در ملک موجر است و تعلق به مستأجر ندارد.

در ادامه، مانع نبودن رخداد غبن در ملک مغبون ارزیابی می‌گردد.

۱. نایینی، منیة الطالب، ج ۲، ص ۶۵.

۲. دزفولی، المکاسب، ج ۵، ص ۱۶۷.

۳. گیلانی، فقه الإمامیة - قسم الخیارات، ص ۴۰۲.

عدم مانع از تأثیر غبن حادث در قرارداد اجاره

ایجاد نوسان در ملک مغبون، به عنوان مانع از تأثیر خیار غبن حادث، در ضمن دو پاسخ و یک شاهد نقد و بررسی می‌شود؛ اولاً، حقیقت قرارداد اجاره، سلطه بر عین است که نتیجه آن، قبض منافع، و مشروط به بقا و دوام منافع است. ثانیاً، حتی اگر ماهیت اجاره، قبض منفعت باشد، قبض منافع قرارداد اجاره به استیفای آن بوده و پیش از قبض، هرچند مالکیت مستأجر بر منافع ایجاد شده، ولی برخلاف بیع که قبض در آن دفعی است، قبض در اجاره تدریجاً حاصل می‌شود و پیش از قبض، موجر نسبت به منافع ضامن است. شاهد بر این گسست، نافذ بودن خیار عیب حادث قرارداد اجاره است. پذیرش این خیار توسط فقیهان موجب گسست اجاره از بیع بوده و موجر ضامن منافع در مدت قرارداد اجاره است. نتیجه این ضمان، پذیرش خیار غبن حادث در اجاره است.

پاسخ اول: بررسی تفاوت تملیک عقد بیع با عقد اجاره

به صورت کلی مالک شیء بر عین و منافع آن تسلط و اختیار مطلق داشته و حق استفاده و واگذاری آن را دارد. مالکیت مالک بر منافع شیء، مسبب از مالکیت مالک بر نفس عین است. مالک گاهی هر دو مالکیت را به دیگری تملیک می‌کند؛ مثل عقد بیع، و گاهی هم مثل قرارداد اجاره، یکی از آن دو را به دیگری منتقل می‌نماید.^۱ آنچه محل بررسی است، حقیقت انتقال منافع به فرد دیگر تحت قرارداد اجاره است. پرسش اینجاست که آیا موافق اندیشه مشهور، حقیقت و مدلول مطابقی قرارداد اجاره، تملیک منفعت اشیاء و اشخاص به مستأجر است؟ و همان طور که در عقد بیع، عین در زمان عقد تملیک شده است، تمام منافع موجود و معدوم به ملک مستأجر منتقل می‌شود؟ و یا حقیقت اجاره، مسلط کردن مستأجر بر منفعت شیء و شخص بوده که نتیجه این تسلط، حق انتفاع و یا تملیک منفعت است. موافق این دیدگاه، همسو انگاشتن دو عقد صحیح نیست.

مباحثات
پژوهش‌های قضایی

گسست قرارداد اجاره از بیع و حجریان خیار غبن حادث در قرارداد اجاره

۱. خوبی، الموسوعة، ج ۳۰، صص ۳-۵.

الف. اندیشه مشهور: تملیک منفعت، مدلول مطابقی اجاره مشهور امامیان، همسو با ماهیت بیع که تملیک عین در مقابل عوض معلوم است، حقیقت اجاره را تملیک منفعت در مقابل عوض معلوم می‌دانند. متأخرین در این تعریف مناقشاتی مطرح کرده‌اند که در ادامه بررسی می‌شود:

اول، گرچه ثبوتاً منافع عین، ملک موجر است؛ ولی بین عرف و عقلا، موجر تنها مالک عین است؛ به همین دلیل عرف در فروش یک خانه، دو تملیک - یکی تملیک خود منزل و دیگری تملیک منافع آن - را تصور نمی‌کند؛ درحالی‌که اگر دو تملیک باشد، معامله علاوه بر بیع (نقل عین خانه) بودن، اجاره (نقل منافع خانه) هم خواهد بود. عرف بیع را فقط یک تملیک دانسته و مالکیت خریدار بر منافع را از احکام بیع می‌داند.^۱ غایت اشکال این است که عرف در زمان تملیک نفس عین، تملیک منفعت را جدا لحاظ نمی‌کند؛ چراکه تملیک منفعت مندرج در تملیک عین است.

در پاسخ باید در نظر داشت که عرف درباره مالک، بین مالکیت عین و مالکیت منافع فرق گذاشته و برای وی دو مالکیت مستقل لحاظ می‌کند که می‌تواند در هرکدام تصرف کند؛ هرچند یکی از این دو مالکیت، مسبب از دیگری است.^۲

دوم، تملیک منفعت، کار موجر و اجیر بوده، درحالی‌که قرارداد اجاره یک توافق طرفینی و تعاهد دوجانبه است؛ بنابراین تعریف مذکور، تنها شامل انشای موجر و اجیر است^۳ و عقدی را که مرکب از انشای موجر و اجیر با قبول مستأجر است، شامل نمی‌شود. در پاسخ باید گفت که مراد از این تملیک، انشای موجر و اجیر نیست؛ بلکه مراد، تملیک عقدی است که مرکب از انشای مذکور و قبول مستأجر است.^۴ اساس تملیک عقدی، توافق و تعاهد طرفینی است.

سوم، منفعت عین قابل تملیک نیست؛ زیرا منفعت در زمان قرارداد اجاره معدوم است^۵

۱. شاهرودی، مجله فقه أهل البيت (ع)، ج ۳۰، ص ۱۴.

۲. خوبی، المستند - الإجارة، ص ۱۰.

۳. همان، ص ۹.

۴. شاهرودی، مجله فقه أهل البيت (ع)، ج ۳۰، ص ۱۰.

۵. اصفهانی، الإجارة، ص ۴.

و معدوم مالکیت ندارد تا به تملیک دیگری در آید.

ولی باید در نظر داشت که گرچه منافع عین و شخص در زمان قرارداد در خارج معدوم‌اند، ولی به تبع عین که قابلیت سودبردن را دارد، از وجود تقدیری برخوردار است.^۱ شاهد سخن آنکه اجاره‌دادن ملکی که قابلیت اسکان ندارد برای سکونت صحیح نیست؛ زیرا نمی‌توان چنین بهره‌ای از منزل برد. پس منفعت سکنی واجد وجود خارجی به تبع منشأ انتزاع آن است. به علاوه، صرف اعتبار منفعت برای قرارداد کافی است؛ زیرا تملیک از اعراض حقیقی نیست تا الزاماً معروض آن هم واجد وجود حقیقی باشد^۲، بلکه اعتبار متعاقدین است و وجود اعتباری برای منفعت کافی است.

چهارم، اگر مفاد مطابقی قرارداد اجاره، تملیک منفعت بود باید با صیغه «آجرتک منفعه الدار» منعقد می‌شد، در حالی که لفظ صریح اجاره «آجرتک الدار» است؛ بنابراین مورد اجاره، نفس عین بوده که به تبع آن منافع در اختیار مستأجر قرار می‌گیرد.^۳ در پاسخ باید گفت که مراد از تملیک عین قرارداد اجاره، تملیک منفعت است که در مدلول «آجرت» نهفته است؛ بنابراین تملیک عین قرارداد اجاره، همان تملیک منفعت است و مراد از عبارت «آجرتک منفعه الدار»، اجاره‌دادن منفعت منفعت خانه بوده که صحیح نیست.^۴

البته می‌توان در اینکه اجاره متضمن تملیک منفعت است، مناقشه نمود؛ زیرا دلیلی بر وجود مفهوم منفعت در واژه «آجرت» نیست. گرچه روشن است که اثر و غایت اجاره، تملیک منفعت است، ولی اشکال اینجاست که آیا مدلول مطابقی اجاره، بر تملیک منفعت دلالت دارد یا نه؟ براین اساس، برخی قرارداد اجاره مغازه را غیر از قرارداد تملیک منفعت مغازه انگاشته‌اند؛ بنابراین اگر دلیلی بر تحریم قرارداد اولی (مثلاً به جهت فروش شراب) باشد، آن را شامل قرارداد دومی نمی‌دانند.^۵

پنجم، منفعت، قائم به عین، و تملیک آن به تبع تملیک عین است. در عقد بیع، نفس

۱. همان، ص ۵.

۲. سبزواری، مهذب الأحكام، ج ۱۹، ص ۷؛ شاهرودی، مجلة فقه أهل البيت (ع)، ج ۳۰، ص ۱۴.

۳. خراسانی، حاشیه المکاسب، ص ۳۲.

۴. خوبی، المستند، الإجارة، ص ۱۱.

۵. خلخالی، فقه الشیعة - کتاب الإجارة، ص ۲۱.

عین مستقلاً به تملیک در می‌آید. ولی در قرارداد اجاره، تملیک منفعت، تملیک مستقل از آن نیست؛ بلکه قائم به عین، و اثر عقد و مسبب از آن است. یعنی موجر می‌گوید: «آجرتک الدار» و نتیجه این اجاره‌خانه، تملیک منفعت است.^۱

ب. دیدگاه سید یزدی: ایجاد سلطه برای مستأجر

حقیقت اجاره مسلط کردن مستأجر بر عین برای سودبردن مستأجر است.^۲ مناقشات این تعریف بررسی می‌شود:

اول، این تعریف جامع افراد قرارداد اجاره نیست. در اجاره بر عمل، مستأجر مسلط بر اجیر حر نیست؛ خصوصاً مواردی که یک عمل کلی از اجیر خواسته شده است. در چنین فروضی مستأجر بر اجیر حر مسلط نیست^۳؛ زیرا کسی بر انسان حر، ید و سلطه ندارد.^۴ البته مسلم است که کسی بر انسان حر سلطه و ید ندارد، و مراد، سلطه خارجی و مالکانه است و تسلط مالکانه‌ای را که مستأجر بر عبد دارد، بر اجیر حر ندارد؛ ولی مسلط بودن اعتباری بر شخص حر - استیفای حق از شخص حر - اشکالی ندارد و بنابراین اجیر موظف است عمل معینی را برای مستأجر انجام دهد.^۵

دوم، در ارتکاز عقلا، مستأجر مالک منافع است و بنابراین حق واگذاری و انتقال منفعت را به شخص ثالث دارد. درحالی‌که بر اساس این تعریف، مستأجر نمی‌تواند منفعت شیء یا شخص را به دیگری واگذار کند^۶ بلکه فقط می‌تواند حق انتفاع را به دیگری واگذار کند که این خلاف ارتکاز قرارداد اجاره نزد عقلاست. نزد متشرعه هم به دلالت تطابقی یا التزامی، مفاد اجاره، حصول مالکیت مستأجر بر منفعت است؛ لذا در صورت غصب عین توسط غاصب، وی نسبت به مستأجر ضامن است^۷ و باید اجرت‌المثل را به مستأجر بپردازد؛ البته

۱. حکیم، المستمسک، ج ۱۲، صص ۳ و ۴.

۲. یزدی، العروة الوثقی، ج ۲، ص ۵۷۴.

۳. یزدی، العروة الوثقی (المحشی)، ج ۵، ص ۸؛ حکیم، المستمسک، ج ۱۲، ص ۴.

۴. خوانساری، جامع المدارک، ج ۳، ص ۴۵۳؛ بجنوردی، القواعد الفقهية، ج ۷، ص ۵۹.

۵. سبزواری، مهذب الأحكام، ج ۱۹، ص ۸ و ۷، شاهرودی، مجلة فقه أهل البيت (ع)، ج ۳۰، ص ۱۶.

۶. خمینی، کتاب البیع، ص ۴۲۸.

۷. خویی، الموسوعة، ج ۳۰، ص ۹.

مستأجر باید اجرت المسمی را به مالک تحویل دهد؛ هر چند این دو اجرت نابرابر باشد. سوم، اگر غایت تسلیط عین، تملیک منفعت باشد به تعریف سوم بر می‌گردد و در غیر آن، معنای روشنی ندارد؛ زیرا مراد از سلطنت مستأجر، حکم تکلیفی و وضعی جواز تصرف نیست؛ چون این حکم جواز تکلیفی و نفوذ تصرف وضعی، مورد انشای متعاقدین در موارد متعارف از انشای قرارداد اجاره نیست، بلکه یک حکم شرعی و عقلانی مترتب بر قرارداد است. اساساً از تسلیط، نه تسلیم خارجی که متأخر از قرارداد است، مراد است و نه سلطنت مطلق بر عین؛ زیرا مخالف قرارداد اجاره است^۱؛ بلکه باید مراد از آن سلطنت بر منافع باشد که به تعریف سوم بر می‌گردد. یعنی یک نوع سلطه بر عین که غایت آن تملیک منفعت است.

ج. تعریف صحیح: تملیک منفعت، غایت اجاره

پاسخ بخشی از اشکالات تعریف مشهور گذشت ولی دو اشکال اخیر موجب شد که برخی از فقیهان تملیک منفعت را غایت اجاره بدانند.^۲ قرارداد اجاره ایجاد یک اضافه و ارتباط بین مستأجر با شیء یا شخص است که این علقه، موجب مالکیت وی بر منفعت شیء یا شخص می‌شود.^۳ تملیک منفعت، مفاد اولی و مدلول مطابقی قرارداد اجاره نیست؛ لذا لفظ صریح جهت انعقاد قرارداد «آجرتک و اکریتک» است.^۴

این اشکال مطرح است که تسلیط، از آثار و احکام اجاره، و مترتب بر آن پس از انعقاد قرارداد بوده و موجر باید عین را جهت بهره‌برداری تسلیم مستأجر نماید.^۵ ولی باید در نظر داشت که این تسلیط و تسلیم خارجی است که متأخر از قرارداد اجاره است. آنچه در تعریف آمده اضافه یا تسلیط اعتباری است که با قرارداد، انشا شده و موجر در قبال اجرت به آن متعهد شده است.

یکی دیگر از موارد استبعاد تعریف مشهور، پذیرش خیار عیب حادث قرارداد اجاره

۱. شاهرودی، مجله فقه أهل البيت (ع)، ج ۳۰، ص ۱۵.

۲. حلی، شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۱۴۰؛ حلی، قواعد الأحكام، ج ۲، ص ۲۸۱؛ حلی، ایضاح الفوائد، ج ۲، ص ۲۴۲؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۷، ص ۲۰۴.

۳. گلپایگانی، العروة الوثقی مع التعليقات، ج ۲، ص ۴۷۱.

۴. خمینی، کتاب البیع، ص ۴۲۸.

۵. خویی، المستند-الإجارة، ص ۱۵.

است. اگر مفاد مطابقی قرارداد اجاره، تملیک همه منافع ملک باشد، با پذیرش خیار حادث تناسب ندارد؛ زیرا مطابق این تفسیر از اجاره، تمام منافع در مدت عقد، به ملک مستأجر منتقل شده و عیب هم در ملک وی بوده و ضرری متوجه موجر نخواهد بود؛ حال آنکه بنا بر تعریف سوم، مفاد قرارداد نه تملیک منافع، بلکه استیلائی مستأجر بر عین بوده و چنانچه عیبی حادث شود، با این استیلا سازگار نیست و امکان فسخ آن عقد برای مستأجر ثابت خواهد شد.^۱ در مباحث آینده خیار عیب حادث بررسی می‌شود.

در نتیجه تعریف سوم، برخلاف عقد بیع، مفاد قرارداد اجاره، تملیک منفعت نیست؛ بلکه تسلیط خاصی بر عین و یا بر شخص بوده و نتیجه آن، مالکیت مستأجر بر منافع است و قبض منافع، مدلول التزامی عقد است. این سلطه توسط موجر از آغاز تا پایان عقد تحصیل می‌شود. به بیان دیگر تسلیط، مطلق نبوده؛ بلکه مشروط به عدم حدوث عیب و یا عدم مخالفت با شرط نافذ است. یکی از شروط نافذ، شرط ضمنی عرفی بر تساوی عوضین است. موجر یا اجیر متعهد می‌شود که تسلیط بر عین برای تملیک منفعت با شرایط ملحوظ تا پایان مدت اجاره باقی بماند؛ لذا در صورت حدوث عیب، وی موظف به رفع آن، و یا فسخ عقد است.

پاسخ دوم: تدریجی بودن قبض منافع

گسست دیگر بین دو عقد در کیفیت قبض است. در عقد بیع با تسلیم عین در زمان عقد، قبض عین حاصل شده و عین علقه و ارتباطی به بائع نخواهد داشت. در صورتی که ماهیت اجاره، سلطه بر عین باشد، این سلطه در مدت قرارداد حاصل می‌شود ولی بر اساس رأی مشهور، اگرچه در اجاره اعیان و ابدان، بر اساس مدلول مطابقی، در زمان عقد منافع به تملیک مستأجر درآمده، ولی فقیهان در حقیقت قبض منافع عین توسط مستأجر اختلاف داشته و بین قبض عین در بیع و منافع در اجاره تفاوت قائل‌اند. آیا نفس تسلط بر عین، قبض منافع هم هست و یا قبض منافع تدریجاً و در طول زمان حاصل می‌شود؟ به نظر مشهور، بلکه به اجماع در اجاره ابدان، تحقق قبض پس از پایان کار است.^۲

۱. یزدی، العروة الوثقی، ج ۲، ص ۵۹۱؛ نایینی، منیة الطالب، ج ۲، ص ۱۱۴.

۲. حلی، قواعد الأحکام، ج ۲، ص ۲۸۵؛ حلی، جامع المقاصد، ج ۷، ص ۱۱۱؛ عاملی، مفتاح الکرامه، ج ۱۹، ص ۳۶۵؛ اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۰، صص ۱۷ و ۴۸؛ گیلانی، کتاب الإجارة، ص ۸۳.

در این مبحث ابتدا کیفیت قبض منافع قرارداد اجاره ابدان و در ادامه، تحقق قبض، در اجاره اعیان بررسی می‌شود.

الف. قبض عوضین در اجاره ابدان

قبض منافع پس از پایان کار توسط اجیر است. تا زمانی که کار عامل تمام نشده، قبض عمل و منفعت صورت نگرفته است^۱؛ بنابراین در هنگام انعقاد اجاره، قبض منفعت حاصل نمی‌شود. آنچه در این بحث قابل بررسی است، زمان تسلیم و قبض اجرت است که چند احتمال در آن مطرح است:

احتمال اول: مانند اجاره اعیان، پس از انعقاد قرارداد، اجیر شایسته اجرت می‌شود.

احتمال دوم: به‌ازای انجام هر جزء، اجیر شایسته اجرت می‌شود.

احتمال سوم: اجیر پس از پایان کار شایسته اجرت می‌شود.^۲

از آنجا که پذیرش دو احتمال اول، ماهیت قبض در اجاره ابدان را همسو با اجاره اعیان می‌نماید و تأثیری در بحث ندارد، بررسی نمی‌شود؛ زیرا این دو احتمال اول در اجاره اعیان بررسی خواهد شد و در نهایت قبض تدریجی پذیرفته می‌شود.

بنا بر احتمال سوم که موافق مشهور است، در هنگام عقد قبض عوضین حاصل نمی‌شود و گسست بیع و اجاره روشن است. در این احتمال، اجاره بر ابدان متفاوت از اجاره بر اعیان لحاظ شده است؛ و در اجاره اعیان پس از انعقاد قرارداد اجاره، عین تسلیم مستأجر می‌شود. همین تسلیم و قبض عین برای شایستگی دریافت اجرت توسط مستأجر کافی است؛ ولی در اجاره ابدان، منفعت پس از تحقق عمل قبض شده است و بنابراین زمان شایستگی دریافت اجرت، هنگام پایان کار توسط اجیر است، و پیش از آن هیچ قبضی نسبت به عوضین صورت نگرفته است. این باور موافق فتاوی مشهور بلکه اجماع فقیهان است.

مقدس اردبیلی و برخی دیگر مقتضای عقد را تسلیم اجرت در هنگام انعقاد عقد دانسته و به‌خاطر ادعای اجماع در مسئله قائل به شایستگی اجرت در زمان اتمام شده‌اند.^۳ علامه حلی

۱. حلی، جامع المقاصد، ج ۷، ص ۱۱۱.

۲. لنکرانی، تفصیل الشریعة - الإجارة، صص ۲۵۲-۲۵۵.

۳. اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۰، صص ۴۸ و ۱۷؛ گیلانی، کتاب الإجارة، ص ۸۳.

گرچه مالکیت اجرت را با عقد دانسته، ولی زمان تسلیم اجرت را پس از عمل می‌داند.^۱ برخی از فقیهان نیز تصریح نموده‌اند که پیش از پایان کار، اجیر مستحق دریافت اجرت نیست.^۲

ب. کیفیت قبض منافع در اجاره اعیان

نسبت به قبض منافع اعیان دو دیدگاه مطرح است:

دیدگاه اول: (قبض منافع با تسلط بر عین): علامه حلی و شهید ثانی قبض منفعت را با قبض عینی حاصل می‌دانند.^۳ محقق بحرالعلوم نیز ضمن پذیرش تدریجی بودن منافع، کفایت قبض عین برای صدق قبض منافع را کافی دانسته و می‌گوید: تسلط بر عین عرفاً قبض منافع است.^۴ برخی از متأخرین هم تسلط بر عین را در صدق قبض کافی دانسته^۵ و برخی دیگر قبض منفعت را به تسلیط بر عین تفسیر نموده‌اند.^۶

در بررسی دلیل بر کفایت قبض باید در نظر داشت که فقیهان در باب اجاره و غیر آن، مواردی مثل صلح بر منفعت و مهریه قرارداد منافع در ازدواج، و ثمن قرارگرفتن منفعت در عقد بیع که منفعت، یکی از عوضین عقد است، قبض عین را قبض منفعت انگاشته و پرداخت اجرت یا عوض یا مبیع را پس از قبض عین لازم دانسته‌اند. ظاهر عبارات ایشان از لزوم پرداخت عوض، قاعده تقابض بوده و مقتضای این قاعده لزوم قبض عوض به جهت قبض معوض است.^۷ حال اگر قبض عین، قبض منفعت نبود، پرداخت عوض منفعت لازم نبود؛ بنابراین لزوم پرداخت اجرت در قرارداد اجاره، دلیل بر این است که منفعت با قبض عین، قبض شده است.

بر این مطلب مناقشه شده که مجرد تسلط بر عین، قبض منفعت نیست، بلکه قبض

۱. حلی، قواعد الأحکام، ج ۲، ص ۲۸۵.

۲. حلی، التنقیح الرائع، ج ۲، ص ۲۶۲؛ حلی، جامع المقاصد، ج ۷، ص ۱۱۱؛ عاملی، مسالك الأفهام، ج ۵، ص ۱۷۹؛ عاملی، مفتاح الكرامة، ج ۱۹، ص ۳۶۵.

۳. حلی، تذکره الفقهاء، ص ۴۵۰؛ عاملی، فوائد القواعد، ص ۵۸۳.

۴. بحرالعلوم، بلغة الفقیه، ج ۱، ص ۱۶۴.

۵. نایینی، المكاسب و البیع، ج ۱، ص ۳۱۸؛ عراقی، شرح تبصرة المتعلمین، ج ۵، ص ۴۵۰.

۶. آملی، مصباح الهدی، ج ۹، ص ۴۰۶؛ بجنوردی، القواعد الفقهية، ج ۴، ص ۶۱.

۷. مراغی، العناوین الفقهية، ج ۲، ص ۲۶۸.

منفعت با گذشت زمان و امکان تحصیل منافع حاصل می‌شود؛ و قبض مقتضای معاوضه، غیر از قبضی است که موجب رفع ضمان بایع (موجر) می‌شود؛ و احکام و ثمره هر قبض متفاوت است. هرچند با قبض نفس عین، وی مستحق دریافت اجرت می‌شود، ولی ضمان وی نسبت به منافع رفع نشده و منافع حقیقتاً قبض نشده است. این جهت قبض عین، قبض حقیقی منافع نبوده، بلکه یک قبض تنزیلی است که ثمره آن جواز دریافت اجرت توسط موجر است و دیگر احکام قبض منافع را ندارد.^۲

دیدگاه دوم (قبض منافع به استیفای آن): متأخرین قبض منافع را در مدت قرارداد می‌دانند؛ صاحب جواهر می‌نویسد: «منفعت قرارداد اجاره به منزله مبیع در عقد بیع است و شکی نیست که تلف منفعت، پیش از قبض آن بر عهده موجر است؛ هرچند عینی که منفعت از آن حاصل می‌شود، قبض شده باشد. در ادله چیزی مبنی بر اینکه به صرف قبض عین، قبض منفعت حاصل شود وجود ندارد و نهایت اثر قبض عین، گرفتن اجرت توسط موجر است».^۳ بنابراین برخلاف ادعای مشهور، قبض عین و تسلط بر آن، برای صدق قبض منافع کفایت نمی‌کند. برخی از فقیهان، قبض منفعت را با استیفای منافع، محقق دانسته و تنها بخشی از منافع را که استیفا شده است، مقبوض می‌دانند. دلیل بر این ادعا، تحقق معنای قبض است؛ زیرا عرف، استیفای منافع را یا قبض حقیقی منافع و یا نزدیک‌ترین معنی به قبض منافع می‌داند.^۴ برخی هرچند صرف تسلط عین را جهت گرفتن اجرت کافی انگاشته‌اند، ولی برای صدق قبض منافع، تمام نمی‌دانند و شرط تحقق قبض را بازه‌ای از زمان می‌دانند که امکان استیفای منافع در آن ممکن باشد.^۵ آقا رضا همدانی هرچند در اجاره برای دریافت اجرت توسط موجر بیشتر از تسلط عین را لازم ندانسته، ولی حقیقت قبض را استیفای منافع انگاشته و تسلط بر عین را قبض حقیقی ندانسته و بر این باور است

مباحثات

پژوهش‌های قضایی

گسست قرارداد اجاره از بیع و حجرین خیار غبن حادث در قرارداد اجاره

۱. گیلانی، کتاب الإجارة، ص ۲۳۵.

۲. همدانی، مصباح الفقیه، ج ۱۴، ص ۵۷۸.

۳. نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۷، ص ۲۷۸.

۴. مراغی، العناوین الفقهیة، ج ۲، ص ۲۶۸.

۵. گیلانی، کتاب الإجارة، ص ۲۳۵.

که این تسلط، حکم قبض منفعت را ندارد.^۱ در میان معاصرین محقق لنکرانی نیز قبض عین را قبض منافع ندانسته است.^۲ همه اقوال ناظر به یک باور در مسئله بوده که قبض منافع را تنها با استیفای آن تمام می‌داند.

دلیل اول: تدریجی بودن استیفای منافع

گذشت که منافع در زمان قرارداد اجاره معدوم بوده و قابلیت ایجاد آن توسط عین و یا صرف اعتبار آن در صحت عقد کافی است^۳؛ بنابراین منافع باید پس از زمان عقد در طول مدت اجاره ایجاد شود. برخی از فقیهان تصریح نموده‌اند که منافع در طول زمان مدت اجاره استیفا می‌شود و تدریجی الوجود است؛ شهید اول در محاسبه نمودن فرد بدهکار از زکات، از منافع یک خانه احتمال منع داده و دلیل این اشکال را تدریجی بودن منافع خانه می‌داند.^۴ برخی از فقیهان احتمال و تعلیل شهید را ذکر کرده^۵ و بعضی این احتمال را به جهت عدم تحقق منافع خانه در زمان محاسبه تمام می‌داند.^۶ محقق سبزواری همسو با شهید، دلیلی بر صحت محاسبه زکات از منافع خانه نمی‌یابد^۷ و محقق نراقی این قول را نیکو می‌بیند.^۸ از بررسی اقوال متقدمین در بحث زکات، روشن می‌شود، تعلیل بر ادعای عدم محاسبه زکات از منافع یک خانه، حصول تدریجی منافع اعیان است؛ بنابراین منافع در اجاره اعیان در هنگام عقد معدوم بوده و در طول زمان به تدریج حاصل می‌شود. هرچند با انعقاد قرارداد، همه منافع به تملیک مستأجر درآمده و وی حق استفاده و انتقال آن را داشته، ولی قبض حقیقی منافع پس از حصول آن مقدور است. فقیهان علاوه بر محاسبه زکات از منافع خانه که ملازم با تدریجی بودن حصول منفعت است، به تدریجی بودن آن در طول زمان تصریح دارند.^۹ فقیهان

۱. همدانی، مصباح الفقیه، ج ۱۴، ص ۵۷۸.

۲. لنکرانی، القواعد الفقهية، ص ۱۱۲.

۳. اصفهانی، الإجارة، صص ۴ و ۵؛ سبزواری، مهذب الأحكام، ج ۱۹، ص ۷.

۴. عاملی، البیان، ص ۳۰۳.

۵. صیمری، غایة المرام، ج ۱، ص ۲۵۵.

۶. عاملی، مدارك الأحكام، ج ۵، ص ۹۲.

۷. سبزواری، ذخیره المعاد، ج ۲، ص ۴۴۷.

۸. نراقی، مستند الشیعة، ج ۹، ص ۲۱۶.

۹. مراغی، العناوین الفقهية، ج ۲، ص ۲۶۹؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۵، ص ۱۲۸؛ دزفولی، المکاسب، ج ۲، ص ۱۴۵.

متأخر در کتاب اجاره یا وقف، این مطلب را موافق درک عرف دانسته و حصول منفعت را در طول زمان می‌دانند.^۱

دلیل دوم: تزلزل مالکیت موجر بر مال الاجاره، دلیل بر عدم قبض منافع صاحب جواهر مالکیت موجر بر اجرت را پیش از زمان استیفای منافع، متزلزل انگاشته و آن را موافق قواعد و اجماع فقیهان می‌داند.^۲ محقق عاملی زمان پرداخت اجرت را در اجاره اعیان، هنگام تسلیم عین و در اجاره ابدان، پس از پایان کار می‌داند و مالکیت موجر و اجیر را بر اجرت، متزلزل دانسته که پس از استیفای منافع توسط مستأجر مستقر می‌شود.^۳ محقق نایینی ضمن تفصیل بین زمان استحقاق موجر نسبت به اجرت و استقرار ملکیت موجر، اولی را با صرف عقد دانسته و دومی را متوقف بر انقضای مدت اجاره می‌داند.^۴ صاحب عروه نیز مالکیت موجر را بر مال الاجاره، متزلزل دانسته که این مالکیت پس از استیفای منفعت یا عمل یا آنچه در حکم استیفا است، مستقر می‌شود.^۵ در میان معاصرین، محقق حکیم و امام خمینی این نظر را پذیرفته‌اند.^۶ واضح است که دلیل بر این تزلزل مالکیت موجر بر مال الاجاره، عدم قبض منافع است و پس از قبض منافع تا پایان مدت قرارداد اجاره، ملکیت موجر بر اجرت مستقر می‌شود.

ما اجاره

پژوهش‌های قضایی

گسست قرارداد اجاره از بیع و خریدن خیار غبن حادث در قرارداد اجاره

دلیل سوم: ضمان موجر نسبت به منافع، دلیل بر عدم صدق قبض منافع موجر در مدت اجاره ضامن تسلیم منافع به مستأجر است و در صورت عدم کوتاهی مستأجر، اگر مانعی در تحصیل منافع ایجاد شود، موجر ضامن است. تلف منفعت پیش از قبض و در زمان اجاره بر عهده موجر است و این از باب تلف مبیع، پیش از قبض است؛

۱. آغاضیاء، شرح تبصرة المتعلمین، ج ۵، ص ۴۵۳؛ خوانساری، الحاشیة الثانی علی المکاسب، ص ۵۹۱؛ خوبی، مصباح الفقاهة، ج ۵، ص ۲۱۳؛ سبزواری، مهذب الأحکام، ج ۱۹، ص ۶۹؛ اراکی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۱۱۸؛ بجنوردی، القواعد الفقہیة، ج ۷، ص ۸۹؛ آملی، مصباح الہدی، ج ۹، ص ۴۰۶.
۲. نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۷، ص ۲۷۳.
۳. عاملی، مفتاح الکرامۃ، ج ۱۹، ص ۳۵۹.
۴. نایینی، منیة الطالب، ج ۲، ص ۱۱۴.
۵. یزدی، العروة الوثقی، ج ۲، ص ۵۸۸.
۶. حکیم، المستمسک، ج ۱۲، ص ۴۵؛ خمینی، العروة الوثقی مع التعلیقات، ص ۸۲۳.

زیرا مبیع و منفعت در این حکم متحدند.^۱ محقق شهیدی این مطلب را دلیل بر عدم تحصیل قبض منافع در زمان عقد می‌داند.^۲ به بیان دیگر اگر قبض منافع با عقد حاصل می‌شد، تلف پس از قبض بر عهده مستأجر بود، ولی ضمان موجر نسبت به منافع که در ادامه تبیین می‌شود، دلیل بر عدم حصول قبض منافع است.

نظر صحیح در کیفیت قبض

حقیقت عرفی قبض منفعت، به معنای گرفتن منفعت است. حال با توجه به اینکه منافع در طول زمان حاصل می‌شود، گرفتن آن به معنای حقیقی یا نزدیک‌ترین معنا به آن، در طول زمان محقق خواهد شد و زمان، مقوم تحصیل منافع اعیان و قبض آن است.^۳ بنا بر ادله سه‌گانه، بعضی از فقیهان استیفای منافع را قبض حقیقی دانسته و تسلیط بر عین را برای قبض کافی نمی‌دانند.^۴ بنابراین حقیقت قبض منافع، به استیفای منافع است و فتوای مشهور مبنی بر کفایت صرف تسلط بر عین، برای صدق قبض منفعت، فاقد دلیل معتبر است؛ زیرا ثمره تسلط بر عین، صرفاً لزوم دریافت اجرت است.

ضمان موجر نسبت به منافع و جریان خیار پیش از قبض، شاهدهی برگسست

در این بخش، ابتدا تلف مبیع پیش از قبض و معنی ضمان بایع نسبت به مبیع بررسی می‌شود. در ادامه، وحدت حکم منفعت قرارداد اجاره با حکم مبیع در عقد بیع تبیین، و اصل ضمان موجر نسبت به تلف عین و حدوث عیب بررسی می‌شود. پس از آن، تفاوت حکم فرض تلف عین با فرض حدوث عیب در عین، تبیین، و در پایان جریان خیار، اعم از خیار عیب حادث و تعذر تسلیم در زمان پیش از قبض منافع در اندیشه فقیهان مورد کاوش قرار می‌گیرد. پذیرش برخی از خیارها پیش از قبض منافع، کاشف از تدریجی بودن قبض و ضمان موجر نسبت به منافع است. رفتار فقیهان نسبت به دو خیار عیب حادث و غبن

۱. نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۷، صص ۲۷۸ و ۲۷۹.

۲. شهیدی، هدایة الطالب، ج ۲، ص ۲۲۲.

۳. نجف‌آبادی، رساله استفتاءات، ج ۲، ص ۲۹۰.

۴. مراغی، العناوین الفقهیة، ج ۲، ص ۲۶۸؛ همدانی، مصباح الفقیه، ج ۱۴، ص ۵۷۸.

حادث، تهافت داشته است؛ از یک سو در غبن حادث، عقود بیع و اجاره را همسو انگاشته و غبن حادث را نافذ نمی‌دانند؛ در حالی که در عیب حادث بین عقود بیع و اجاره فرق گذاشته، و عیب حادث را تنها در اجاره نافذ انگاشته و در عقد بیع مؤثر نمی‌دانند.

الف. ضمان بایع نسبت به مبیع

ابن‌ادریس در ضمان بایع نسبت به تلف مبیع پیش از قبض، ادعای اجماع نموده^۱، و فاضل‌آبی مسئله را اتفاقی دانسته^۲، و بعضی آن را به‌عنوان یک قاعده مسلم فقهی می‌شمارند.^۳ محقق ثانی در تفسیر ضمان بایع نسبت به مبیع می‌نویسد: یک لحظه پیش از تلف، عقد فسخ شده و مبیع به ملک بایع آمده و در ملک بایع تلف شده است.^۴ برخی از فقیهان دیگر به رجوع ملکیت بایع بر مبیع پیش از تلف تصریح دارند.^۵ براین اساس اگرچه با انعقاد عقد بیع، ملکیت مشتری بر مبیع حاصل شده، ولی تلف در زمان پیش از قبض، کاشف از انفساخ عقد و برگشت ملکیت بایع بر مبیع است.

ب. وحدت حکم منفعت و مبیع

صاحب جواهر منفعت قرارداد اجاره را به‌منزله مبیع در عقد بیع دانسته و ضمان موجر در تلف منافع پیش‌و‌پس از قبض عین را پذیرفته و اینکه قبض عین را نسبت به ضمان منافع نازل منزله قبض منافع قرار دهد، فاقد دلیل می‌داند.^۶ برخی هرچند قاعده ضمان پیش از قبض را مختص بیع انگاشته‌اند، ولی به دلیل اجماع، این حکم را در اجاره هم جاری می‌دانند.^۷ عوضین قرارداد اجاره، اجرت و منفعت (بالمطابقه یا بالالتزام) است. هرچند عین در اجاره قبض شده؛ ولی عوض اجرت، منفعت است که در طول مدت اجاره قبض

۱. حلی، السرائر، ج ۲، ص ۲۷۸.

۲. آبی، کشف الرموز، ج ۱، ص ۴۶۰.

۳. اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۸، ص ۴۱۹؛ سبزواری، کفایة الأحکام، ج ۱، ص ۴۷۳.

۴. عاملی، جامع المقاصد، ج ۴، صص ۳۰۸ و ۴۰۳.

۵. سبزواری، کفایة الأحکام، ج ۱، ص ۴۷۳؛ بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۱۹، ص ۷۶.

۶. نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۷، ص ۲۷۸.

۷. مراغی، العناوین الفقهیة، ج ۲، ص ۲۲۱.

می‌شود؛ بنابراین تا زمانی که منافع در مدت قرارداد اجاره قبض نشده، ضمان آن بر عهده موجر است؛ و در صورت تلف شدن و حدوث عیب و نقص بر عهده خودش است. همان‌طور که اگر اصل عین به نحوی تلف شود که امکان بربرداری از آن نباشد، ضمان متوجه موجر خواهد بود. برخی از متقدمین در فرض نابودشدن ملک مورد اجاره - بجز فرض تقصیر مستأجر -، موجر را ضامن می‌دانند.^۱

ج. ضمان موجر پیش از قبض عین مستأجره در صورت تلف شدن عین مورد اجاره یا ایجاد مانع، اگر معین باشد و امکان از بین بردن مانع نباشد، برخی به بطلان اجاره، و برخی هم به ثبوت حق خیار برای مستأجر قائل شده‌اند. جمع بین دو دیدگاه در امکان رفع مانع است. در ادامه هر سه دیدگاه بررسی می‌شود:

بطلان اجاره: برخی از فقیهان در فرض تلف عین، قائل به بطلان اجاره شده‌اند؛ شیخ مفید می‌گوید: وقتی عین مورد اجاره منهدم شود، اجرت از مستأجر ساقط می‌شود.^۲ ظاهر عبارت سقوط اجرت، بطلان قرارداد اجاره است؛ زیرا بحث از حق مراجعه مستأجر به موجر نیست، بلکه با تلف عین، اجرت ساقط می‌شود. شیخ طوسی می‌گوید: اگر عین مورد اجاره، پیش از استیفای منفعت تلف شود، عقد منفسخ است و چنانچه پس از مقداری از استیفای منفعت تلف شود، عقد نسبت به مابقی باطل است.^۳ علامه حلی می‌گوید: اگر عین مستأجره پیش و یا پس از قبض بدون فاصله تلف شود، قرارداد اجاره باطل می‌شود؛ و چنانچه در اثنای زمان اجاره تلف شد، عقد اجاره نسبت به مدت باقی مانده از زمان قرارداد باطل می‌شود.^۴

نزول اجاره: موافق دیدگاه برخی، مستأجر خیار دارد. شیخ طوسی می‌گوید: هر وقت موجر نتواند مستأجر را متمکن از تصرف بر ملک نماید، اجرت از مستأجر ساقط شده و

۱. طوسی، الوسيلة، ص ۲۶۸.
۲. بغدادی، المقنعة، ص ۶۴۰.
۳. طوسی، الميسوط، ج ۳، ص ۲۲۳.
۴. حلی، قواعد الأحكام، ج ۲، ص ۲۸۹.

چنانچه پیش‌تر پرداخت کرده، می‌تواند به موجر مراجعه نموده^۱ و مال‌الاجاره پرداختی را پس بگیرد. ابن زهره، ابن ادریس و ابن سعید، حق فسخ را برای مستأجر، در صورت انهدام تمام خانه یا یک اتاق در فرض مانع از استیفای منفعت خانه ثابت می‌دانند.^۲

شهید ثانی، محقق حلی، جمال‌الدین حلی، مقدس اردبیلی، محقق سبزواری و محقق بحرانی تصریح داشته‌اند که در فرض تلف عین مورد اجاره، برای مستأجر حق خیار فسخ وجود دارد.^۳

جمع دو قول: ظاهر برخی از عبارات پیشین، اطلاق حق فسخ برای مستأجر حتی در فرض تلف عین مورد اجاره از اساس است، و این اطلاق با قول فقیهان بر بطلان اجاره در فرض تلف شدن عین سازگار نیست؛^۴ اما باید گفت، مراد فقیهان از اثبات حق فسخ، وقتی است که ازاله مانع ممکن بوده، و یا اصل انتفای از آن شیء موجود باشد. محقق ثانی و شهید ثانی به این قیود تصریح نموده‌اند که اثبات حق خیار در فرض امکان ازاله مانع و یا در فرض وجود اصل انتفای از آن شیء است.^۵

د. جریان خیار در فرض تحقق عیب حادث

محقق حلی بدون تفصیل بین عیب سابق و حادث، می‌گوید: هرگاه مستأجر عیبی بیابد یا باید فسخ کند و یا بدون ارش به قرارداد راضی شود.^۶ علامه حلی در فرض فوق^۷ می‌گوید: اگر خانه بدون کوتاهی مستأجر خراب شود، مستأجر قرارداد را فسخ نموده و یا موجر را ملزم به

۱. طوسی، النهاية، ص ۴۴۴.
 ۲. حلی، غنیة النزوع، ص ۲۸۷؛ حلی، السرائر، ج ۲، ص ۴۶۲؛ حلی، الجامع للشرائع، ص ۲۹۳.
 ۳. عاملی، حاشیة شرائع، ص ۵۰۰؛ حلی، شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۱۴۷؛ حلی، المهذب البارع، ج ۳، ص ۲۵؛ اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۰، ص ۶۰؛ سبزواری، کفایة الأحكام، ج ۱، ص ۶۵۸؛ بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۲۱، ص ۵۵۷.
 ۴. حائری، ریاض المسائل، ج ۱۰، ص ۳۴.
 ۵. عاملی، جامع المقاصد، ج ۷، ص ۱۴۱؛ عاملی، مسالك الأفهام، ج ۵، ص ۲۱۹.
 ۶. حلی، شرائع الإسلام، ج ۲، ص ۱۴۸.
 ۷. عبارت علامه اطلاق داشته و شامل عیب پیشین و پیشین می‌شود. صحیح نیست که گفته شود واژه ظهر، مختص عیب سابق است؛ زیرا این واژه نسبت به پیش و پس به کاررفته است: عاملی، الدروس الشرعية، ج ۲، ص ۲۸۱: «لو ظهر في الإجارة غبن فالأقرب الفسخ ولو ظهر من يزيد بعد العقد فلا فسخ».

تعمیر خانه می‌نماید.^۱ و در فرض ظهور عیب در منفعت عبد، حق رد را برای مستأجر ثابت می‌داند.^۲ محقق ثانی بین عیب حادث در روی زمین که پیش از عقد ایجاد شده و عیب پس از عقد، فرق نمی‌گذارد و در فرضی که عیب تمام زمین را نگرفته و منفعت بخشی از زمین کاملاً تلف شده است، مستأجر را مستحق خیار تبعض صفقه می‌داند.^۳ شهید اول ابتدا نسبت به عیب سابق بر عقد، قائل به جریان خیار عیب برای مستأجر شده و در اثبات ارش برای مستأجر مناقشه نموده است. ایشان در ادامه، همین حکم را برای عیب حادث پذیرفته است.^۴

البته تعبیر برخی از فقیهان «انهدام مسکن» است. این واژه دارای دو فرض است؛ اول، عین مستأجره هیچ منفعتی نداشته باشد. دوم، از منفعت عین کاسته شده باشد. گرچه ظاهر واژه انهدام فرض اول است، ولی استعمال واژه در معنای عام آن بوده و شامل هر دو فرض می‌شود. دلیل بر این ادعا، دو حکم متفاوت - بطلان اجاره و اثبات خیار - نسبت به فرض انهدام در کلام فقیهان است. این دو حکم گواه است که انهدام برای هر دو فرض به کار می‌رود. گذشت که حکم بطلان اجاره ناظر به فرض اول، یعنی نبود منفعت بوده و حکم اثبات خیار ناظر به فرض دوم یعنی کاسته شدن از منفعت است.

شهید ثانی حدوث عیب لاحق بر عقد را - هر چند مقداری از منفعت استیفا شده باشد - منشأ خیار عیب دانسته و تصرف مستأجر را در عین، ساقط کننده این حق نمی‌داند؛ زیرا تصرفی مسقط حق خیار است که در عوض معیب که معاوضه بر آن واقع شده، صورت گیرد و حال آنکه عوض عقد اجاره، منفعت است که تدریجاً حاصل می‌شود و آنچه که در زمان حاضر استیفا نشده تصرفی در آن صورت نگرفته است.^۵

محقق اردبیلی ضمن پذیرش خیار، عیب حادث را چنین تفسیر می‌کند: حدوث عیب که موجب نقص منفعت بوده، به شکلی که اگر این عیب پیش از عقد اجاره ظاهر بود،

۱. حلی، تبصرة المتعلمین، ص ۱۰۵.

۲. حلی، تذکرة الفقهاء، ج ۱۶، ص ۱۲۱.

۳. عاملی، جامع المقاصد، ج ۷، ص ۱۴۳.

۴. عاملی، اللمعة الدمشقیة، ص ۱۵۶.

۵. عاملی، الروضة البهیة، ج ۴، ص ۳۵۳.

مستأجر چنین اجرتی را برای آن ملک نمی‌داد.^۱ صاحب عروه در خراب‌شدن خانه سه صورت فرض می‌کند: اول، انتفای از آن عین کاملاً ساقط شود؛ دوم، امکان انتفای از آن باشد؛ و سوم، برخی از اتاق‌ها سالم باقی مانده و برخی دیگر نابود شود. ایشان حکم سه صورت را به ترتیب، بطلان، خیار عیب بدون حق ارش، و خیار تبعض صفقه دانسته است.^۲ برخی عذر در عین مورد اجاره را موجب تعذر تسلیم منفعت دانسته و برای مستأجر حق خیار تعذر تسلیم را در فرض استیفای مقداری از منافع و عدم آن، ثابت می‌داند.^۳

هـ. باور صحیح در جریان خیار عیب حادث

چنانچه منفعت عین کاملاً ساقط شود، چون منفعت یکی از عوضین قرارداد اجاره است، اگرچه برخی انفساخ از زمان حدوث عیب را می‌پذیرند، ولی قرارداد باطل می‌شود. و اگر با حدوث عیب، امکان انتفای از آن عین باقی است، مستأجر به جهت نقص در منفعت که عوض قرارداد اجاره است، سزاوار خیار عیب یا تبعض صفقه است. اگر عیب در برخی از اجزای عین اتفاق افتاد، مثلاً یک اتاق منزل منهدم، یا بخشی از زمین زیر آب غرق شود، دو صورت خواهد داشت: صورت اول: نسبت به جزئی که عیب در آن تحقق یافته و امکان سودبردن از آن نیست، مستأجر خیار تبعض صفقه دارد.^۴ صورت دوم: اگر امکان سودبردن از آن جزء وجود دارد، در ابتدا مستأجر مستحق خیار عیب نسبت به آن، و در ادامه مستحق خیار تبعض صفقه نسبت به جزء سالم است.

و. مستند جریان خیار عیب حادث

در صورت بروز عیب حادث در عین، مستأجر حق فسخ قرارداد را دارد؛ زیرا منافع قبض نشده و با بروز عیب، مقداری از منفعت ملک عین از بین رفته است که این نقصان در مالیت منفعت، با خیار، جبران می‌شود. شهید ثانی دو دلیل برای این خیار آورده است؛ اولاً، حدوث عیب موجب کاسته‌شدن از مالیت منفعت شده و موجر ضامن تسلیم منافع است؛ و با حق

۱. اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۰، ص ۶۰.

۲. یزدی، العروة الوثقی، ج ۲، ص ۵۹۲.

۳. خوانساری، الحاشیة الثانية، ص ۳۹۸.

۴. حلی، التنقیح الرائع، ج ۲، ص ۲۷۲.

خیار برای مستأجر، این نقص مالی جبران می‌شود. ثانیاً، صبر مستأجر بر عیب حادث در منفعت، موجب ضرر وی شده و حکم ضرری صبر بر عیب، مستند به قاعده لاضرر نفی شده است.^۱ مقدس اردبیلی پس از بیان انتقای ضرر نسبت به مستأجر، تصریح نموده که منفعت قرارداد اجاره، یکی از عوضین بوده و با تسلیم عین، قبض منافع تحقق نیافته است، بلکه در مدت اجاره، امکان استیفای منافع هست. اگر در این مدت نقصی متوجه منافع شود، موجر در قبال دریافت اجرت، ضامن منافع است.^۲ واضح است که در ضمان موجر نسبت به منافع، بین حالتی که عیب نسبت به منافع از قبل وجود داشته و فرضی که عیب پس از عقد حادث شده، تفاوتی وجود ندارد و خیار عیب موجب تزلزل عقد می‌شود؛ هرچند حدوث عیب، پس از استیفای مقداری از منفعت باشد؛ زیرا در هر دو صورت منافع که یکی از عوضین اجاره بوده، قبض نشده است و قبض منافع ناقل ضمان است؛ زیرا به مجرد قبض عین، قبض منفعت حاصل نمی‌شود تا گفته شود که نقص پس از حصول قبض است.^۳

در پایان شاهد گسست را می‌توان این طور جمع‌بندی کرد که: با قرارداد اجاره، قبض منافع در طول مدت قرارداد حاصل شده، و عقد تا عدم قبض منافع مستقر نمی‌شود؛ و عیب حادث، هرچند در ملک مستأجر حاصل شده ولی موجر ضامن است. این نکته کاشف از گسست اجاره از بیع است و از آنجایی که عمده دلیل خیار عیب، شرط ضمنی عرفی سلامت عوضین در طول مدت قرارداد است و این شرط نزد فقیهان متأخر و معاصر، بر خیار غبن ثابت است؛^۴ بنابراین در مورد غبن حادث قرارداد اجاره باید گفت، شرط ضمنی عرفی برابر بودن عوضین فی الجملة در مدت قرارداد نزد عرف مسلم است. در مواردی که نبود این شرط احراز شود، قرارداد اجاره متزلزل، و خیار غبن حادث نافذ است.

۱. عاملی، الروضة البهية، ج ۴، ص ۳۵۲.

۲. اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۰، ص ۶۱.

۳. خوانساری، الحاشية الثانية، ص ۳۹۸.

۴. ابراهیمی، احمد، «دلالة شرط ضمنی تساوی عوضین بر جریان خیار غبن در غبن حادث از قرارداد اجاره»، تاجتهد، ش ۱۱، ۱۴۰۱ ش.

جمع بندی و نتیجه گیری

پس از پذیرش شرط ضمنی تساوی عوضین بر اثبات غبن حادث، همسو دانستن حکم بیع و اجاره مبنی بر اینکه حقیقت اجاره تملیک منفعت بوده و تملیک در زمان عقد حاصل می شود، ناصواب است؛ زیرا اولاً تملیک منفعت مفاد اولی و مدلول مطابقی قرارداد اجاره نیست، بلکه مفاد اجاره، ایجاد سلطه مشروط بر عین است. ثانیاً بر فرض که ماهیت اجاره تملیک عین باشد، این تملیک در بستر زمان محقق می شود و تا زمانی که قبض حاصل نشود بر عهده موجر است و حصول منفعت در طول زمان مدت قرارداد حاصل می شود.

همان طور که فقیهان خیار عیب حادث را در برخی فروض، موجب تزلزل قرارداد اجاره دانسته اند، در شرایطی که دلالت شرط ضمنی تساوی عوضین نسبت به غبن حادث احراز شود، خیار غبن حادث ثابت است، و فرق گذاشتن بین خیار عیب حادث و خیار غبن حادث، ناتمام است.

بنابراین همسو دانستن اجاره با بیع در عدم جریان غبن حادث در کلام فقیهان ناصواب است و باید بین دو عقد بیع و اجاره از جهت جریان خیار غبن گسست داد، و غبن حادث در اجاره را همسو با عیب حادث در اجاره انگاشت.

منابع و مأخذ

۱. ابراهیمی، احمد، بررسی غبن حادث در قرارداد اجاره، پایان نامه سطح ۴ حوزه علمیه، قم، ۱۳۹۴ ش.
۲. _____، «دلالت شرط ضمنی تساوی عوضین بر جریان خیار غبن در غبن حادث از قرارداد اجاره»، پژوهش های فقهی تا اجتهاد، ش ۱۱، ۱۴۰۱ ش.
۳. آبی، فاضل، حسن، کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۳، ۱۴۱۷ ق.
۴. احسائی، ابن ابی جمهور، عوالمی (غوالمی) اللئالی العزیزیه، قم: دار سید الشهداء، چ ۱، ۱۴۰۵ ق.
۵. اراکی، محمدعلی، کتاب البیع، قم: مؤسسه در راه حق، چ ۱، ۱۴۱۵ ق.
۶. اردبیلی، احمد، مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۰۳ ق.
۷. اصفهانی، مجلسی دوم، محمدباقر، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۸. اصفهانی، محمدحسین، الإجارة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۴۰۹ ق.
۹. آملی، محمدتقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، تهران: مؤلف، چ ۱، ۱۳۸۰ ق.

۱۰. انصاری، مرتضی، کتاب مکاسب المحرمة و البیع و الخيارات، قم: کنگره شیخ، ج ۱، ۱۴۱۵ق.
۱۱. بجنوردی، حسن، القواعد الفقهية، قم: نشر الهادی، ج ۱، ۱۴۱۹ق.
۱۲. بحر العلوم، محمد بن محمد، بلغة الفقيه، تهران: منشورات مكتبة الصادق، ج ۴، ۱۴۰۳ق.
۱۳. بحرانی، یوسف، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۱، ۱۴۰۵ق.
۱۴. بغدادی، مفید، محمد بن محمد، المقنعة، قم: کنگره هزارة شیخ مفید، ج ۱، ۱۴۱۳ق.
۱۵. تبریزی، فتاح شهیدی، هداية الطالب إلى أسرار المكاسب، تبریز: چاپخانه اطلاعات، ج ۱، ۱۳۷۵ق.
۱۶. جمعی از مؤلفان، مجله فقه اهل بیت (علیهم السلام)، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ج ۱.
۱۷. حائری، علی بن محمد طباطبایی، ریاض المسائل في تحقیق الأحكام بالدلائل (ط-الحديثة)، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث، ج ۱، ۱۴۱۸ق.
۱۸. حکیم، محسن طباطبایی، مستمسک العروة الوثقی، قم: مؤسسه دار التفسیر، ج ۱، ۱۴۱۶ق.
۱۹. حلبی، ابن زهره، غنية النزوع إلى علمي الأصول و الفروع، قم: مؤسسه امام صادق (علیهم السلام)، ۱۴۱۷ق.
۲۰. حلبی، ابن ادريس، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۱، ۱۴۱۰ق.
۲۱. حلبی، جمال الدين، المهذب البارع في شرح المختصر النافع، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۱، ۱۴۰۷ق.
۲۲. حلبی، علامه، حسن بن یوسف، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية (ط-الحديثة)، قم: مؤسسه امام صادق (علیهم السلام)، ۱۴۲۰ق.
۲۳. _____، رجال العلامة الحلبي - خلاصة الأقوال، نجف: منشورات المطبعة الحيدرية، ج ۲، ۱۳۸۱ق.
۲۴. _____، قواعد الأحكام في معرفة الحلال و الحرام، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۱، ۱۴۱۳ق.
۲۵. حلبی، فخر المحققين، محمد، إضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد، قم: اسماعيليان، ج ۱، ۱۳۸۷ق.
۲۶. حلبی، محقق، نجم الدين، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، قم: اسماعيليان، ج ۲، ۱۴۰۸ق.
۲۷. حلبی، مقداد بن عبد الله، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، قم: كتابخانه آية الله مرعشي، ج ۱، ۱۴۰۴ق.
۲۸. حلبی، يحيى بن سعيد، الجامع للشرائع، قم: مؤسسه سيد الشهداء (علیهم السلام) العلمية، ج ۱، ۱۴۰۵ق.
۲۹. خراسانی، محمدکاظم، حاشية المكاسب، قم: مؤسسه اسماعيليان، ج ۱، ۱۴۱۰ق.
۳۰. خلخالی، محمد مهدی موسوی، فقه الشيعة - كتاب الإجارة، تهران: مركز فرهنگي انتشارات منير، ج ۱، ۱۴۲۷ق.
۳۱. خمینی، روح الله موسوی، كتاب البيع (تقريرات)، تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی، ج ۱، ۱۴۲۱ق.
۳۲. خوانساری، احمد، جامع المدارك في شرح مختصر النافع، قم: اسماعيليان، ج ۲، ۱۴۰۵ق.
۳۳. خوانساری، محمد امامی، الحاشية الثانية على المكاسب، [بی جا]: [بی نا]: [بی نا].
۳۴. خوبی، ابوالقاسم موسوی، المكاسب - مصباح الفقاهة، قم: إحياء آثار الإمام الخوئي، ج ۱، ۱۴۱۸ق.
۳۵. _____، مباني العروة الوثقی، قم: منشورات مدرسة دار العلم لطفی، ج ۱، ۱۴۰۹ق.
۳۶. _____، المستند في شرح العروة الوثقی، قم: إحياء آثار الإمام الخوئي، ج ۱، ۱۴۱۸ق.

۳۷. _____، موسوعة الإمام الخوئي، قم: إحياء آثار الإمام الخوئي، ج ۱، ۱۴۱۸ق.
۳۸. زنجانی، موسی شبیری، کتاب نکاح، قم: مؤسسة پژوهشی رای پرداز، ج ۱، ۱۴۱۹ق.
۳۹. سبزواری، عبد الأعلى، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، قم: مؤسسة المنار، ج ۴، ۱۴۱۳ق.
۴۰. سبزواری، علی مؤمن، جامع الخلاف و الوفاق، قم: زمينه سازان ظهور امام عصر علیه السلام، ج ۱، ۱۴۲۱ق.
۴۱. سبزواری، محقق، محمدباقر، ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ج ۱، ۱۲۴۷ق.
۴۲. _____، كفاية الأحكام، اصفهان: انتشارات مهدي، ج ۱، قم: انتشارات اسلامي، ۱۴۲۳ق.
۴۳. سنهوري، عبد الرزاق احمد، الوسيط في شرح القانون المدني، بيروت: دار احياء التراث العربي، ۱۹۷۰م.
۴۴. صيمري، مفلح بن حسن، غاية المرام في شرح شرائع الإسلام، بيروت: دار الهادي، ج ۱، ۱۴۲۰ق.
۴۵. طرابلسي، ابن براج، قاضي، المهذب، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ج ۱، ۱۴۰۶ق.
۴۶. طوسي، محمد بن حسن، المبسوط في فقه الإمامية، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ج ۳، ۱۳۸۷ق.
۴۷. _____، النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، بيروت: دار الكتاب العربي، ج ۲، ۱۴۰۰ق.
۴۸. _____، الفهرست، نجف: المكتبة الرضوية، ج ۱، [بی تا].
۴۹. _____، رجال الشيخ الطوسي - الأبواب، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ج ۳، ۱۴۲۷ق.
۵۰. طوسي، محمد بن علی بن حمزه، الوسيلة إلى نيل الفضيلة، قم: کتابخانه آية الله مرعشي، ج ۱، ۱۴۰۸ق.
۵۱. عاملی، حر، محمد بن حسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، ج ۱، ۱۴۰۹ق.
۵۲. عاملی، جواد بن محمد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة (ط-الحديثة)، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ج ۱، ۱۴۱۹ق.
۵۳. عاملی، شهيدثاني، زين الدين، حاشية شرائع الإسلام، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ج ۱، ۱۴۲۲ق.
۵۴. _____، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (المحشى-كلا نتر)، قم: كتابفروشي داوری، ج ۱، ۱۴۱۰ق.
۵۵. _____، فوائد القواعد، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ج ۱، ۱۴۱۹ق.
۵۶. عاملی، محمد، مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام، بيروت: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ج ۱، ۱۴۱۱ق.
۵۷. عاملی، شهيد اول، محمد بن مكی، البيان، قم: محقق، ج ۱، ۱۴۱۲ق.
۵۸. _____، اللمعة الدمشقية في فقه الإمامية، بيروت: دار التراث الدار الإسلامية، ج ۱، ۱۴۱۰ق.
۵۹. _____، الدروس الشرعية في فقه الإمامية، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ج ۱، ۱۴۱۷ق.
۶۰. عاملی كركی، محقق ثاني، علی بن حسين، جامع المقاصد في شرح القواعد، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، ج ۲، ۱۴۱۴ق.

۶۱. عراقی، آقا ضیاء الدین، شرح تبصرة المتعلمین، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۱۴ق.
۶۲. فخار طوسی، جواد، «پژوهشی در تعدیل قرارداد»، مجلة فقه اهل بیت (فارسی)، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع)، چ ۱، [بی تا].
۶۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم: نشر هجرت، چ ۲، ۱۴۱۰ق.
۶۴. فقعی، علی بن علی، الدر المنصود فی معرفة صیغ النیات و الإیقات و العقود، قم: مکتبه إمام العصر (ع)، چ ۱، ۱۴۱۸ق.
۶۵. کاتوزیان ناصر، «تفسیر قرارداد»، مطالعات حقوق خصوصی (حقوق)، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ش ۷۰، زمستان ۱۳۸۴ش.
۶۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چ ۴، ۱۴۰۷ق.
۶۷. گیلانی، میرزا حبیب الله رشتی، کتاب الإجارة، [بی جا]: [بی نا]، ۱۳۱۰ق.
۶۸. _____، فقه الإمامیة-قسم الخیارات، قم: کتابفروشی داوری، چ ۱، ۱۴۰۷ق.
۶۹. لنکرانی، محمد فاضل، القواعد الفقهیة، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، چ ۱، ۱۴۱۶ق.
۷۰. _____، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة-الإجارة، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، چ ۱، ۱۴۲۴ق.
۷۱. محقق داماد، مصطفی، نظریه عمومی شروط و التزامات در حقوق اسلامی، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، چ ۲، ۱۳۸۸ش.
۷۲. _____، قواعد فقه، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، چ ۱۲، ۱۴۰۶ق.
۷۳. مراغی، میر عبدالفتاح، العناوین الفقهیة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۱۷ق.
۷۴. نایینی، محمدحسین، المكاسب و البیع، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۱۳ق.
۷۵. _____، منیة الطالب فی حاشیة المكاسب، تهران: المکتبه المحمدیة، چ ۱، ۱۳۷۳ق.
۷۶. نجاشی، ابوالحسن، رجال النجاشی - فهرست أسماء مصنفی الشیعة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۰۷ق.
۷۷. نجف آبادی، حسینعلی منتظری، رساله استفتاءات، قم: [بی نا]، چ ۱، [بی تا].
۷۸. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چ ۷، ۱۴۰۴ق.
۷۹. نراقی، مولی احمد بن محمد، مستند الشیعة فی أحكام الشریعة، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، چ ۱، ۱۴۱۵ق.
۸۰. همدانی، آقا رضا، مصباح الفقیه، قم: مؤسسه الجعفریة و مؤسسه النشر الإسلامی، چ ۱، ۱۴۱۶ق.
۸۱. یزدی طباطبایی، محمد کاظم، العروة الوثقی مع التعليقات، (شارح: خمینی، خویی، گلپایگانی، شیرازی)، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع)، چ ۱، ۱۴۲۸ق.
۸۲. _____، العروة الوثقی فیما نعم به البلوی، بیروت: مؤسسه الأعلمی للطبوعات، چ ۲، ۱۴۰۹ق.

ماآبها

پژوهه‌های فقهی

دوفصلنامه علمی - پژوهشی

سال هفتم، شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲

در آمدی بر اعتبار وجود شبهه در صدق عنوان باغی^۱

احمد حاجی ده‌آبادی^۲، یزدان طاهرآبادی^۳

ماآبها
پژوهه‌های فقهی

در آمدی بر اعتبار وجود شبهه در صدق عنوان باغی

چکیده

از مباحث مهم در موضوع «بغی»، شرایط دخیل در صدق عنوان باغی است. یکی از قیود اثرگذار در این بحث، لزوم وجود شبهه در صدق عنوان باغی یا عدم آن است. رویکرد قانون‌گذار جمهوری اسلامی در مورد این قید مشخص نشده است. اما با تکیه بر ادله فقهی که مهم‌ترین آن سیره است، اعتبار این قید در صدق عنوان باغی لازم است؛ زیرا بغات صدر اسلام (ناکثین، مارقین، قاسطین)، همگی دچار شبهه بودند. مهم‌ترین مانع در راه استدلال به این سیره، اطلاق آیه بغی است، که به نظر می‌رسد بر فرض که مربوط به بغی اصطلاحی باشد، نسبت به قید شبهه اطلاق ندارد. پرسش مهم دیگر این است که آیا

۱. تاریخ دریافت: ۴۰۱/۷/۱۷

تاریخ تأیید: ۴۰۱/۱۲/۱

۲. استاد دانشگاه تهران دانشکده‌گان فارابی قم، ایران.

adehabadi@ut.ac.ir

۳. دانش‌پژوه گروه فقه و جزای مؤسسه عالی فقه و علوم اسلامی، سطح ۴ حوزه و مدرس حوزه علمیه قم،

yazdan19111371@gmail.com

ایران. (نویسنده مسئول)

دادستان باید این قید را اثبات کند یا اصل بر وجود آن گذاشته می‌شود.
واژگان کلیدی: شبهه، باغی، آیهٔ بغی، سیره، خوارج.

مقدمه

از بحث‌های مهم در فقه جزایی، بررسی عنوان باغی و احکام مترتب بر آن است. در کلمات فقیهان شروطی برای صدق عنوان باغی مطرح شده است. از شروط مهمی که در جامعهٔ کنونی اثرات مهمی بر آن مترتب می‌شود، این است که آیا وجود شبهه که در کلمات گروهی از فقیهان به عنوان «تأویل و مجوز شرعی»^۱ آمده است، شرط صدق عنوان باغی اصطلاحی می‌باشد یا خیر؟ با بررسی کلمات فقیهان به دست می‌آید که ایشان درصدد بیان دو شرط نبوده‌اند. بلکه یک شرط است که به دو صورت بیان شده است؛ چراکه در غالب مواردی که توجیه شرعی وجود دارد، شبهه‌ای برای فرد یا افراد به وجود آمده است.

البته در اعتبار و عدم اعتبار این قید بین فقیهان تفاوت دیدگاه وجود دارد. غالب فقیهان متقدم امامی، وجود این قید را لازم می‌دانند، اما بیشتر متأخرین و معاصرین قید مذکور را در صدق عنوان باغی معتبر نمی‌دانند.

لازم به ذکر است، در صورت وجود قید مذکور همراه با دیگر شرایط معتبر، فرد، باغی محسوب می‌شود که به موجب آیهٔ نهم از سورهٔ حجرات باید با او پیکار نمود. اما در نبود قید مذکور چنین نیست که فرد یا افراد، مرتکب جرمی نشده باشند و آزاد شوند؛ بلکه گاهی محارب محسوب می‌شوند که به موجب آیهٔ سی و سوم سورهٔ مائده مجازات آنها یکی از چهار مورد قتل، صلیب کشیدن (اعدام)، قطع دست و پا در جهت مخالف هم، و تبعید است؛ که با توجه به شدت و ضعف سرکشی، یکی توسط حاکم شرع اختیار می‌شود. از این رو شیوهٔ برخورد و مجازات محارب با باغی در فقه متفاوت است.

قاعدتاً اگر فردی بی‌آنکه شبهه‌ای داشته باشد در برابر امام عادل سرکشی کند، باید مجازات شدیدتری برای او در نظر گرفته شود؛ زیرا بدون هیچ توجیهی در مقابل امام ایستاده است؛ از این رو چه بسا گفته شود از لحاظ فقهی جرم بغی به مراتب، جرم سبک‌تری از جرم

۱. طوسی، المبسوط، ج ۷، ص ۲۶۴؛ حلی، تحریر الأحکام، ج ۱، ص ۱۵۵.

محاربه است. دو شاهد بر این مطلب قابل اقامه است:

شاهد نخست: محاربه یکی از حدود است و حتماً یکی از چهار مجازات باید اجرا شود، اما بغی را فقیهان جزء حدود نشمرده‌اند، بلکه آن را در زمره تعزیرات ذکر کرده‌اند و روشن است جرم موجب حد، بزرگ‌تر از جرم موجب تعزیر است.

برخی از احکام بغی که می‌تواند شاهد سبک بودن جرم بغی در اکثر فروع باشد بر اساس کلام مشهور و محقق حلی^۱ چنین است:

۱. وجوب قتال با ایشان پس از دعوت امام یا نائب امام به قتال.

۲. جواز کشتن مجروحان و دنبال کردن فراریان و کشتن اسیران، آنجا که همچنان دارای دسته و گروه بوده و متلاشی نشده‌اند.

۳. جایز نبودن موارد فوق در فرضی که دسته آنان متلاشی شده باشد؛ زیرا در این فرض هدف از قتال، تنها متفرق ساختن و به هم زدن تجمع آنان است.

۴. جایز نبودن اسیر کردن فرزندان بغات و نیز تملک زنان آنان.

۵. جایز نبودن تملک آن دسته از اموالی که سپاه امام بر آن تسلط پیدا نکرده و آن را جمع آوری نکرده است؛ چه از منقولات باشد یا غیر منقولات.

۶. تملک غیر موارد بالا نیز محل اختلاف است.

بنابراین تنها در صورتی کشتن اهل بغی جایز است که دستگیر شده و گروه و تشکیلات آنان همچنان باقی باشد و در غیر این صورت، قتل جایز نیست، برخلاف محاربه.

شاهد دوم: می‌توان گفت جرم بغی، یک جرم تأمینی است؛ زیرا آیه شریفه می‌فرماید: «با آنها بجنگید تا زمانی که برگردند.» پس در صورت برگشت، قتال با آنان جایز نیست؛ برخلاف محاربه که چنین تخفیفی درباره آنان وجود ندارد، بلکه محارب حتی اگر پس از مدت‌ها اسیر شود، حکمش یکی از آن چهار مورد است.

قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ این دو را در یک رتبه قرار داده است و برای بغی نیز مجازات اعدام را در فرض استفاده از سلاح به صورت مطلق ثابت کرده است. حتی در فرضی که سابقاً بغی صورت گرفته و فرد بعداً اسیر می‌شود، حکم اعدام ثابت است. اما

۱. حلی، شرائع الاسلام، ج ۱، صص ۳۰۸-۳۰۷.

قانون در فرضی که از سلاح استفاده نشود، بغی تعزیری را مطرح کرده و مجازات آن را حبس تعیین نموده است.

اهمیت و ضرورت بحث بر کسی پوشیده نیست؛ زیرا گفتگو پیرامون مسأله‌ای است که در فقه و به‌ویژه دانش حقوق دارای نتایج بسیاری است. و از آنجا که قانون مجازات اسلامی بغی را جرم‌انگاری کرده است، شناخت موضوع آن، اهمیت نوشتار را دوچندان می‌کند. از آنجا که بحث پیرامون موضوع شناسی بغی است که در آن از آیه، روایت و سیره استفاده شده است، لذا سنخ بحث مرتبط به بحث‌های لفظی و ظهورات است.

پیشینه

در لابه‌لای کلمات برخی از فقیهان متقدم و نیز پاره‌ای از فقیهان متأخر و معاصر این بحث مطرح شده و در بعضی از مقالاتی هم که در مورد بغی و باغی نگاشته شده، این موضوع در حد چند سطر مورد اشاره قرار گرفته است. اما موضوع، به‌طور مبسوط مورد واکاوی قرار نگرفته، و ادله آن به صورت کامل بررسی نشده است، و نواقص بسیاری در آنها وجود دارد. لذا این نوشته با این انگیزه به نگارش درآمد که ضمن بحثی فراگیر، همه ادله را بررسی نماید.

مفهوم شناسی

شبهه در لغت به معنی «التباس» یا همان «درآمیختگی» است. از میان لغویین جوهری، زمخشری، و ابن منظور به این معنا تصریح کرده‌اند.^۱ برخی لغت‌شناسان دیگر نیز مفاد مزبور را با تعابیر دیگری آورده‌اند. راغب اصفهانی می‌نویسد: مراد از شبهه آن است که یکی از دو شیء به دلیل تشابهی که دارند از دیگری تشخیص داده نشود، و تفاوتی نمی‌کند که آن دو چیز، عین باشد یا معنی.^۲ برخی دیگر گفته‌اند: شبهه آن است که خطا و صواب در آن متیقن و مشخص نیست.^۳ طریحی می‌گوید: شبهه را بدان جهت شبهه نامیده‌اند که شبیه حق می‌شود.^۴

۱. جوهری، الصحاح، ج ۶، ص ۲۲۳۶؛ زمخشری، أساس البلاغة، ص ۳۲۰؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۳، ص ۵۰۴.
۲. راغب اصفهانی، المفردات، ص ۴۴۳.
۳. حمیری، شمس العلوم، ج ۶، ص ۳۳۵۸.
۴. طریحی، مجمع البحرين، ج ۶، ص ۳۴۹.

شبهه از نظر لغوی و عرفی اطلاق دارد و شبهات موضوعیه، حکمیه، مفهومیه و مصداقیه را شامل می‌شود؛ زیرا در همه اینها نوعی در آمیختگی وجود دارد. البته توجه به این نکته لازم است که برخی از موارد شبهه بر یکدیگر منطبق می‌شوند، اما مفهوم آنها با یکدیگر متفاوت است. بر فرض مثال شبهه مصداقی همیشه از نوع موضوعیه است، و شبهه مصداقی که حکمیه باشد، وجود ندارد. در اصطلاح فقهی شبهه به همان معنای لغوی است. اما باید دید آیا در عبارات فقیهان که در ادامه خواهد آمد شبهه، همه موارد شبهه، اعم از حکمیه و موضوعیه را شامل می‌شود یا خیر؟

توجه به این نکته لازم است که شبهه در بغی به این معناست که فرد با دلیل و توجیه مناسب نزد خود به امر باطلی باور پیدا کرده است و به همین دلیل در برابر امام عادل ایستاده است، مانند اینکه خوارج در فهم آیه **﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾** دچار اشتباه شدند و پنداشتند امیرالمؤمنین **علیه السلام** خطا کرده است و به مقابله با حضرت پرداختند، یا اهل شام به دلیل اعتقاد به اینکه حضرت علی **علیه السلام** قاتل عثمان است در برابر حضرت ایستادند و از این‌رو حضرت را لایق حکمرانی نمی‌دانستند.

برای واژه «بغی» در بین لغت شناسان سه معنا ذکر شده است: برخی آن را به معنای «ظلم» دانسته‌اند، از این رو باغی به معنای ظالم است. عده‌ای دیگر آن را به معنای «تعدی از حد و اندازه» معنا کرده‌اند. معنای سومی نیز که برای آن مطرح شده خصوصاً در فرضی که وارد باب «افتعال» شود، معنای طلب کردن است.^۱

بغی در اصطلاح فقهی به معنای خروج بر امام عادل است و باغی کسی است که علیه امام عادل خروج کند و پیمان خود را با امام عادل بشکند و در احکام با او مخالفت کند.^۲

دیدگاه فقها

در زمینه اعتبار قید شبهه در صدق عنوان باغی، فقها به دو دسته موافق و مخالف تقسیم می‌شوند. اهمیت این قید در معیار بودن آن برای اجرای احکام بغی بر فرد است. از این

۱. فراهیدی، العین، ج ۴، ص ۴۵۳؛ جوهری، الصحاح، ج ۶، ص ۲۲۸۱؛ فراهیدی، العین، ج ۴، ص ۴۵۳.

۲. طوسی، النهایة، ص ۲۹۶.

منظر، شیخ طوسی، و ابن ادريس این شرط را برای صدق عنوان باغی و اجرای احکام آن لازم می‌دانند.^۱ علامه نیز در کتب مختلف خود این شرط را متذکر شده است^۲ و ظاهراً آن را لازم می‌داند. ظاهر بیان ایشان در تذکره نیز این است که شبهه مطلق بوده و همه شبهات را شامل می‌شود.^۳ در مقابل، برخی دیگر مثل صاحب جواهر، و آقایان منتظری و روحانی این شرط را معتبر نمی‌دانند.^۴

ادله موافقان اعتبار قید شبهه

برای اعتبار قید شبهه به سه دلیل می‌توان تمسک کرد.

دلیل اول: آیه بغی

برخی فقیهان مانند علامه حلی و فاضل جواد با تمسک به آیه «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»^۵ معتقدند در فرض نبود این شرط، فرد محارب محسوب می‌شود.^۶

ظاهراً استناد ایشان به فراز «فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا» است؛ زیرا با اشاره به وجوبی بودن اصلاح بین دو گروه^۷، معیار این وجوب را پی جویی علت خروج، و شبهه‌ای که برای شان به وجود آمده است، می‌داند.^۸

نقد استدلال: به نظر می‌رسد این قید دلالتی بر اعتبار شبهه در صدق عنوان باغی ندارد؛

۱. طوسی، المیسوط، ج ۷، ص ۲۶۵؛ حلی، السرائر، ج ۲، ص ۱۵.
۲. حلی، تحریر الأحکام، ج ۱، ص ۱۵۵؛ همو، تذکره الفقهاء، ج ۹، ص ۴۰۷؛ همو، تلخیص المرام، ص ۸۵؛ همو، منتهی المطلب، ج ۱۵، ص ۱۷۶.
۳. همو، تذکره الفقهاء، ج ۹، ص ۴۱۰.
۴. نحفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۳۳؛ منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۳، ص ۲۸۲؛ روحانی، فقه الصادق علیه السلام، ج ۱۳، ص ۱۱۶.
۵. سوره حجرات، آیه ۱۰.
۶. کاظمی، مسالک الأفهام، ج ۲، ص ۳۶۲؛ حلی، تذکره الفقهاء، ج ۹، ص ۴۱۰.
۷. همان.
۸. حلی، تذکره الفقهاء، ج ۹، ص ۴۱۰.

زیرا هر چند احتمال دارد مراد، لزوم پی‌جویی از علت شبهه ایشان باشد، اما ممکن است اصلاً شبهه‌ای برای آنها عارض نشده باشد. به عبارت دیگر «فَأَصْلِحُوا» لازم اعم است. یعنی چه برای آنها شبهه ایجاد شده باشد، یا نشده باشد، در هر صورت باید اصلاح باشد. حال گاهی اصلاح در امر دیگری غیر از عروض شبهه است. در نتیجه اصلاح متوقف بر وجود شبهه نیست. از این رو آیه دلالتی بر اعتبار قید شبهه در باغی ندارد.

چه بسا گفته شود دلیل علامه بر اعتبار این قید، این است که اگر چنین قیدی معتبر نباشد، فرقی بین باغی و محارب نخواهد بود، در حالی که بین آنها فرق است. در جواب به این اشکال باید متذکر شد چنین مطلبی در عبارت علامه وجود ندارد.^۱

دلیل دوم: روایت حفص بن غیاث

روایت مذکور داستان مردی از محبین اهل بیت را به نقل از امام صادق علیه السلام بیان می‌کند که از امام محمد باقر علیه السلام در باره جنگ‌های امیرالمؤمنین علیه السلام پرسید و آن حضرت در پاسخ فرمودند: خداوند رسول خدا را با پنج شمشیر برانگیخت... که در مورد شمشیر چهارم وارد شده است این شمشیر، شمشیر بر اهل بغی و تأویل است که خداوند در آیه شریفه به آن اشاره کرده است. متن روایت چنین است:

علي بن إبراهيم عن أبيه و علي بن محمد القاساني جميعاً عن القاسم بن محمد عن سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ سَأَلَ رَجُلٌ أَبِي عَنْ حُرُوبِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام وَ كَانَ السَّائِلُ مِنْ مُجِيبًا فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام بَعَثَ اللَّهُ مُحَمَّدًا عليه السلام بِخَمْسَةِ أَسْيَافٍ ... وَ أَمَّا السَّيْفُ الْمَكْفُوفُ^۲ فَسَيْفٌ عَلَى أَهْلِ الْبَغْيِ وَ التَّأْوِيلِ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ - وَ إِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَلَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ عليه السلام إِنَّ مِنْكُمْ مَنْ يُقَاتِلُ بَعْدِي عَلَى التَّأْوِيلِ كَمَا قَاتَلْتُ عَلَى التَّنْزِيلِ فَسَيْلَ النَّبِيِّ عليه السلام مَنْ هُوَ فَقَالَ خَاصِفُ التَّلْعِ يَعْنِي أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فَقَالَ عَمَّارُ بْنُ يَاسِرٍ

مناجبات

پرده‌های غیبی

در آمدی بر اعتبار وجود شبهه در صدق عنوان باغی

۱. همان.

۲. یعنی شمشیر بازداشته شده.

قَاتَلْتُ بِهَذِهِ الرَّأْيَةِ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ثَلَاثًا وَ هَذِهِ الرَّابِعَةُ^۱.

این روایت در تهذیب شیخ طوسی نیز با این سند آمده است: «محمد بن الحسن الصفار عن علي بن محمد القاساني عن القاسم بن محمد عن سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث عن أبي عبد الله (ع)»^۲.

سند روایت: سه سند در مورد این روایت وجود دارد؛ سند اول: علی بن ابراهیم از پدرش از قاسم بن محمد از سلیمان بن داود منقری از حفص بن غیاث. سند دوم: علی بن ابراهیم از علی بن محمد از قاسم بن محمد از سلیمان بن داود منقری از حفص بن غیاث. سند سوم: محمد بن حسن صفار از علی بن محمد قاسانی از قاسم بن محمد از سلیمان بن داود منقری از حفص بن غیاث.

علی بن محمد القاسانی از نظر نجاشی ثقة است، هر چند اشکالاتی نیز به وی وارد شده است.^۳ در مقابل، شیخ طوسی وی را تضعیف کرده است. از سوی دیگر علامه حلی وی را همان علی بن شیره می‌داند. شیخ طوسی ضمن توثیق علی بن شیره، وی را غیر از علی بن محمد می‌داند؛ زیرا در همان صفحه، علی بن محمد را تضعیف کرده است.^۴ حال اگر گفته شود علی بن شیره همان علی بن محمد القاسانی است، در این صورت کلام شیخ نسبت به وی متناقض می‌شود.

محقق خوبی نیز ذیل علی بن شیره می‌نویسد: علی بن محمد قاسانی، غیر از علی بن محمد بن شیره اصفهانی است و از کلام نجاشی نیز استفاده می‌شود که علی بن محمد القاسانی نوه علی بن محمد بن شیره اصفهانی است. بنابراین آن که توثیق دارد، علی بن شیره است که از اصحاب امام هادی (ع) است و ارتباطش با علی بن محمد بن شیره و علی بن محمد القاسانی روشن نیست. در این سند نیز نامی از وی برده نشده و از علی بن محمد القاسانی نام برده شده است که از نگاه محقق خوبی غیر از علی بن شیره است.^۵

ما جتاد
پژوهش‌های علمی

سال هفتم، شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲

۱. کلینی، الکافی، ج ۵، صص ۹-۱۰.
۲. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۴، ص ۱۱۵.
۳. نجاشی، فهرست، ص ۲۵۵.
۴. حلی، الخلاصة، ص ۲۳۲؛ طوسی، الرجال، ص ۳۸۸.
۵. خوبی، معجم رجال الحديث، ج ۱۲، صص ۱۴۹-۱۵۰.

به نظر می‌رسد علی بن محمد غیر از علی بن شیره است و دلیل معتبری بر یکی بودن این دو وجود ندارد و توثیق نجاشی هم بر تضعیف شیخ در مورد علی بن محمد مقدم می‌شود؛ چراکه نجاشی به واسطهٔ محض بودن در رجال، قدرت ضبط بیشتری نسبت به شیخ داشته که به علوم مختلف مشغول بوده است. واضح است فردی که متخصص در یک فن است از فردی که ذی فنون است، دقت بیشتری در علم مورد تخصصش دارد؛ در نتیجه به نظر نگارنده این فرد موثق است.

مراد از قاسم، قاسم بن محمد الاصفهانی (کاسولا) است؛ زیرا ایشان است که از سلیمان بن داود نقل روایت دارد، نه عناوین دیگر مثل قاسم بن محمد جوهری، قاسم بن محمد رازی و... . قاسم بن محمد اصفهانی توثیق صریح ندارد و به نظر می‌رسد همان کسی است که نجاشی از وی به قاسم بن محمد قمی تعبیر نموده و دربارهٔ وی می‌گوید: «لَمْ يَكُنْ بِالْمَرْصِيِّ». ابن غضائری هرچند ایشان را تضعیف نکرده ولی در قدح روایاتش می‌گوید: «حَدِيثُهُ يُعْرَفُ تَارَةً وَ يُنْكَرُ أُخْرَى». با این حال ابراهیم بن هاشم از وی حدود هفتاد روایت نقل کرده است. همچنین محمد بن الحسن الصفار و محمد بن علی بن محبوب نیز از وی نقل روایت دارند، اما به حدی نیست که بتوان از طریق کثرت روایت اجلا، وی را تصحیح کرد.

سلیمان بن داود منقری نیز هرچند توسط ابن غضائری تضعیف شده^۱، اما در کتاب نجاشی توثیق شده است. البته امامی بودن وی محرز نیست.^۲ محقق خوبی نیز به استناد توثیق نجاشی و واقع شدن ایشان در تفسیر علی بن ابراهیم، معتقد به وثاقت اوست.^۳ با توجه به اینکه قاسم بن محمد در هر سه سند وجود دارد و دلیلی بر وثاقت ایشان وجود ندارد، روایت به لحاظ سندی ضعیف محسوب می‌شود.

دلالت روایت: در این روایت حضرت می‌فرماید: «فَسَيِّفٌ عَلَى أَهْلِ الْبَغِيِّ وَ التَّأْوِيلِ»، یعنی یک شمشیر برای اهل بغی و تأویل است. در حقیقت «اهل تأویل»، به نوعی تفسیر

۱. ابن غضائری، الرجال، ج ۱، ص ۶۵.

۲. نجاشی، فهرست، ص ۱۷۴.

۳. خوبی، معجم رجال الحدیث، ج ۸، ص ۲۵۸.

«اهل بغی» است و چیزی در مقابل آن نیست، و شبهه از تعبیر «تأویل» در اینجا برداشت می‌شود؛ زیرا تأویل یا مستقیماً به معنای شبهه است، یا تأویل در مقابل تنزیل است که در این صورت شبهه از آن قابل استفاده است. تنزیل یعنی حضرت رسول با گروه‌های مقابل خود از باب مورد آیه می‌جنگید و تأویل یعنی امیرالمؤمنین علیه السلام از باب تفسیر آیه و تطبیق موارد دیگر بر آیه، دست به شمشیر می‌برد. در این صورت برداشت می‌شود: گروه‌هایی که در مقابل امیرالمؤمنین علیه السلام ایستادند، تفسیر صحیحی از آیه نداشتند. مثل خوارج که به دلیل شبهه و فهم نادرست از آیه، در فهم «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» دچار اشتباه شده بودند و در تطبیق مورد دچار خطا شده بوده‌اند.

نقد استدلال: به نظر می‌رسد نهایت دلالت این روایت که اهل بغی را همان اهل تأویل می‌داند این است که باغیانی که با حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام جنگیدند، شبهه داشتند؛ اما دلالت بر شرطیت شبهه در همه موارد نمی‌کند.

دلیل سوم: سیره امیرالمؤمنین علیه السلام

دلیل سوم سیره یا همان فعل و رفتار امیرالمؤمنین علیه السلام است. برای تمامیت آن لازم است دو مقدمه ثابت شود. مقدمه اول: باغیان در جنگ‌های امیرالمؤمنین علیه السلام شبهه داشتند. مقدمه دوم: بر حرمت بغی یا وجوب قتال با بغات، دلیلی جز سیره حضرت وجود ندارد و در آن هم باید به قدر متیقن، یعنی وجود شبهه در صدق عنوان باغی اکتفا کرد.

مقدمه اول (احراز وجود شبهه در باغیان صدر اسلام)

در این مقدمه باید بررسی شود آیا بغات صدر اسلام - مارقین (خوارج)، قاسطین (معاویه و یاران‌ش)، و ناکثین (طلحه و زبیر و یاران‌شان) - دچار شبهه بودند که علیه امام شورش کردند یا نه؟ در ابتدا ادله‌ای که بر وجود شبهه در خوارج دلالت می‌کند و در کلمات فقیهان نیز غالباً آمده است، بررسی می‌شود. در این قسمت به چهار روایت اشاره می‌شود:

روایت اول: موثقه اول سکونی

محمد بن الحسن الصفار عن إبراهيم بن هاشم عن النوفلي عن السكوني عن جعفر

عن أبيه عن آبائه عليهم السلام «قَالَ: لَمَّا فَرَعَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام مِنْ أَهْلِ النَّهْرَوَانِ قَالَ لَا يُفَاتِلُهُمْ بَعْدِي إِلَّا مَنْ هُمْ أَوْلَى بِالْحَقِّ مِنْهُ»^۱.

سند روایت: راویانی که در سند روایت وجود دارند، همگی قابل اعتمادند. اما شیخ طوسی به محمد بن حسن صفار دو طریق دارد، که برخی از روایات آن محل اختلاف اند. طریق اول: شیخ مفید و حسین بن عبید الله غضائری و احمد بن عبدون، همگی از احمد بن محمد بن حسن بن ولید از پدرش از صفار.

طریق دوم: ابوالحسین بن ابی جید از محمد بن حسن بن ولید از محمد بن حسن صفار.^۲ به نظر می‌رسد احمد بن عبدون که معروف به «ابن حاشر» بوده^۳، فرد موثقی است؛ به دلیل اینکه ایشان از مشایخ نجاشی است و ظهور حال کلمات نجاشی این است که از غیرتقه نقل نمی‌کند. چنانچه در ترجمه ابی المفضل محمد بن عبد الله بن محمد بن عبید الله شیبانی نیز کلماتی دال بر این مطلب وجود دارد.^۴ علاوه بر آن، نجاشی در مورد ایشان می‌گوید: «كَانَ عَلُوًّا فِي الْوَقْتِ»^۵، به این معنا که وی از مشایخ مسن او بوده، و علو سند هم داشته است. علو سند از اموری است که اصحاب حدیث بسیار بدان توجه نموده، و برای تحصیل آن رنج‌های فراوانی را بر خود تحمیل می‌کرده‌اند.^۶

اما درباره تعبیر «علو در وقت» سه تفسیر مطرح است: «بالاترین مشایخ وقت از نظر سند»، «علو شأن و رتبه» و «غایت فضل، علم، وثاقت و جلالت در وقت»^۷؛ که طبق تفسیر اول مدح، و طبق تفسیر دوم و سوم وثاقت ایشان ثابت می‌شود. از این رو می‌توان بر روایت او اعتماد کرد. آقایان صافی و شبیری نیز ایشان را توثیق کرده‌اند.^۸

مباحث

پژوهش‌های فقهی
در آمدمی بر اعتبار وجود شبهه در صدق عنوان باغی

۱. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۱۴۴، ح ۴.
۲. همان، المشیخة، ص ۷۳.
۳. طوسی، الرجال، ص ۴۱۳؛ حلی، رجال، ص ۳۰.
۴. حکیم، مصباح المنهاج - کتاب الطهارة، ج ۴، ص ۴۸.
۵. نجاشی، فهرست، ص ۸۷.
۶. مؤمن، الولاية الإلهية، ج ۲، ص ۷۶.
۷. بحر العلوم، الفوائد الرجالية، ج ۲، ص ۱۲؛ مامقانی، تنقیح المقال، ج ۶، ص ۲۹۱؛ حائری، منتهی المقال، ج ۵، ص ۵۶.
۸. صافی، فقه الحج، ج ۲، ص ۱۰۱؛ زنجانی، کتاب نکاح، ج ۴، ص ۱۱۲۰.

بنابراین به دودلیل «شیخوخة الاجازة»^۱ و تعبیر «كان علواً في الوقت» می‌توان روایت ایشان را پذیرفت.

در مورد احمد بن محمد بن حسن بن ولید در کلمات نجاشی، شیخ و دیگر رجالیان توثیقی نیامده و همین امر سبب تردید در مورد ایشان شده است. حتی محقق خوبی ایشان را تضعیف کرده است^۲، اما برخی دیگر مثل امام خمینی، و آقایان حکیم، تبریزی و سید مصطفی خمینی ایشان را توثیق نموده‌اند.^۳

در توثیق ایشان گفته شده است که از مشایخ اجازة و استاد شیخ مفید بوده، و شیخ طوسی در تهذیب و استبصار از این طریق روایات بسیاری را نقل کرده است. بلکه گفته شده که شیخ طوسی طریقی که ایشان در آن بوده است را بر طریق دیگر مقدم می‌داشته، و قراین حاکی از آن است که ایشان نیز مثل پدرش، از علمای شیعه بوده است که احادیث مشهور زیادی را تحمل کرده است. طبیعتاً اگر امر منافی با وثاقت از ایشان ظاهر می‌شد، حتماً برای این اجلا روشن می‌شد.^۴ علامه نیز همه طرقتی را که ایشان در آن وجود داشته، تصحیح نموده است.^۵ به نظر می‌رسد دلیل آنکه نجاشی و شیخ و غیراین دو ترجمه‌ای از او ذکر نکرده‌اند این است که او از معاصرین معصومین نبوده و کتابی هم نداشته است.^۶ با توجه به مطالب ذکر شده، وثاقت ایشان قابل اثبات، و طریق اول شیخ به صفار صحیح است.

در طریق دوم شیخ طوسی، علی بن احمد بن ابی جید قمی قرار دارد که به نظر می‌رسد از آنجا که ایشان از مشایخ شیخ طوسی و نجاشی است، قابل اعتماد است؛ چراکه بزرگانی مثل این دو بسیار بعید است که نزد فردی که وثاقت ندارد شاگردی کنند و سپس از آنها

۱. البته در مورد شیخوخة الاجازة و اینکه آیا دلیلی بر وثاقت می‌شود یا خیر باید در رجال مفصل بحث شود، اما به نظر نگارنده از ادله وثاقت عام محسوب می‌شود.
۲. خوبی، موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳، ص ۹.
۳. خمینی، المكاسب المحرمة، ج ۱، ص ۷۴؛ حکیم، مصباح المنهاج - كتاب الطهارة، ج ۲، ص ۶۸؛ تبریزی، تنقیح مباني العروة - كتاب الطهارة، ج ۱، ص ۳۳۴؛ خمینی، كتاب الطهارة، ج ۱، ص ۳۳۱.
۴. حکیم، مصباح المنهاج - كتاب الطهارة، ج ۲، ص ۶۸.
۵. بحر العلوم، الفوائد الرجالية، ج ۲، ص ۱۶.
۶. حکیم، مصباح المنهاج - كتاب الطهارة، ج ۲، ص ۶۸.

روایت نقل کنند. امروزه نیز سیره در مورد بزرگان چنین است که از افراد غیر موثق، نقل نمی‌کنند.^۱ خصوصاً با توجه به اینکه شیخ روایات زیادی را از طریق ایشان نقل کرده است و ایشان بین شیخ و محمد بن حسن بن ولید که از بزرگان شیعه است، واسط می‌باشد.^۲ از این رو به نظر می‌رسد این طریق شیخ به صفار نیز قابل اعتماد است.

دلالت روایت: محل استدلال، فراز «لَا يُقَاتِلُهُمْ بَعْدِي إِلَّا مَنْ هُمْ أَوْلَىٰ بِالْحَقِّ مِنْهُ» است، که به نظر می‌رسد در مقام اخبار می‌باشد. یعنی بعد از من، هرکس با خوارج بجنگد خوارج نسبت به آنها در حق اولویت دارند. معنای این سخن آن است که پس از من کسی پیدا نمی‌شود که بتواند شبهه آنها را دفع کرده، و جواب آنها را بدهد. بنابراین روایت دلالت دارد، که برای خوارج شبهه‌ای به وجود آمد که علیه امیرالمومنین علیه السلام شورش کردند، و این مطلب از تعبیر «هُم أَوْلَىٰ بِالْحَقِّ مِنْهُ» استفاده می‌شود. برداشت فقهی چون صاحب جواهر^۳ نیز همین است؛ زیرا بحث اولویت جایی مطرح می‌شود که نزاع عقیدتی و علمی وجود داشته باشد، و بعید است که در اینجا مراد اولویت در جنگ نظامی باشد.

البته در برخی نسخه‌ها تعبیر «إِلَّا مَنْ هُوَ أَوْلَىٰ بِالْحَقِّ مِنْهُمْ» وجود دارد. یعنی پس از من کسی می‌آید که در حق، نسبت به آنها سزاوارتر است (و می‌تواند شبهه آنها را دفع کند)^۴، که شاید مراد، حضرت صاحب زمان علیه السلام باشد.

نقد استدلال: به‌رغم استدلال برخی فقیهان به روایت مزبور برای وجود شبهه در خوارج، اما به نظر می‌رسد مفاد آن بر این مطلب دلالت ندارد؛ زیرا در روایت واژه شبهه وجود ندارد، و فراز «هُم أَوْلَىٰ بِالْحَقِّ مِنْهُ» نیز دلالتی بر وجود شبهه نمی‌کند و بعید نیست مراد حضرت این باشد که هرکس بعد از من با اینها بجنگد، معیار بطلان در او بیشتر است؛ یعنی دوران بین بطلان و شدت بطلان است.

چه بسا گفته شود: وجه شبه در اینجا «حق» است. پس دوران، بین «حق» و «أحق» است. اساساً در چنین تعبیری اقتضای وجه شبه در اسم تفصیل همین است؛ چراکه وجه

۱. البته بحث مفصل در این مورد باید در علم رجال و در بحث شیخوخة الاجازة بررسی شود.

۲. کاشانی، الوافی، ج ۱، ص ۲۵.

۳. نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۳۳۳.

۴. در حاشیه و سائل به این مطلب اشاره شده است: عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص ۸۱.

شبهه، «حق» است و مطابق بحث‌های ادبی دو طرف حقانیت دارند، اما یکی بیشتر. از این رو حتماً در یک طرف شبهه وجود داشته است که میزان حقانیت او پایین‌تر شده است؛ زیرا اگر مراد حضرت این بود که دوران بین بطلان، و بطلان بیشتر است از تعبیر «أَشَدُّ بُطْلَانًا» استفاده می‌کرد. یعنی می‌فرمود: «لَا يُقَاتِلُهُمْ بَعْدِي إِلَّا مَنْ أَشَدَّ بُطْلَانًا مِنْهُمْ». در جواب، می‌توان گفت: بین تعبیر «أَقْلُّ بُطْلَانًا» با «أَقْرَبُ إِلَى الْحَقِّ»، و تعبیر «أَشَدُّ بُطْلَانًا» با «أَبْعَدُ إِلَى الْحَقِّ» ملازمه وجود دارد.

ممکن است گفته شود استدلال به این روایت، استدلال به سیره نیست؛ بلکه استدلال به دلیل لفظی با استظهار از ذیل روایت است. در جواب باید گفت: استدلال به این روایت به تنهایی مشکلات متعددی دارد؛ از جمله اینکه این روایت فقط در مورد خوارج است نه همه بغات. ثانیاً؛ دلالت بر شرطیت شبهه در بغات نمی‌کند. بنابراین برای دفع این اشکالات، این روایات، محقق صغرای سیره قرار داده شد.

روایت دوم: موثقه دوم سکونی

محمد بن أحمد بن یحیی عن بنان بن محمد عن أبيه عن ابن المغيرة عن السكوني عن جعفر عن أبيه عليه السلام «قَالَ: ذُكِرَتِ الْحُرُورِيُّ عِنْدَ عَلِيِّ عليه السلام قَالَ إِنَّ خَرَجُوا عَلَى إِمَامٍ عَادِلٍ أَوْ جَمَاعَةٍ فَقَاتِلُوهُمْ وَإِنْ خَرَجُوا عَلَى إِمَامٍ جَائِرٍ فَلَا تَقَاتِلُوهُمْ فَإِنَّ لَهُمْ فِي ذَلِكَ مَقَالًا»^۱

سند روایت: مراد از بنان بن محمد در این روایت عبد الله بن محمد بن عیسی است. در حقیقت بنان لقب عبد الله است.^۲ وی برادر احمد بن محمد بن عیسی است. محمد بن احمد بن یحیی او را در نوادر آورده است و با این وجود، ابن ولید روایت او را استثنا نکرده است؛ که این می‌تواند دلالت بر وثاقت ایشان کند. البته برای توثیق ایشان می‌توان به کثرت روایت اجلا از او تمسک کرد؛ زیرا ایشان در مجموع، ۲۳۷ روایت را نقل کرده است، که از این بین، ۱۳۸ عدد را محمد بن یحیی عطار، ۵۵ عدد را محمد بن احمد بن عیسی حرمان اشعری، ۱۸ عدد را علی بن محبوب، ۱۱ عدد را محمد بن حسن صفار، و ۹ عدد را سعد بن عبد الله قمی از او نقل کرده‌اند. به نظر می‌رسد با این شرایط عنوان کثرت روایت اجلا بر

۱. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۱۴۵، ح ۷.

۲. تفرشی، نقد الرجال، ج ۱، ص ۳۰۳.

ایشان منطبق می‌شود.

از این رو، به نظر می‌رسد علاوه بر کثرت روایت اجلا از وی، اگر مستثنیات نوادر حجت باشد، طریق دومی برای توثیق ایشان وجود دارد؛ زیرا باید دید روایت در نوادر استثنا شده است، یا فرد که صورت اول وثاقت ایشان را ثابت نمی‌کند و تعبیر برخی رجالیان ناظر به صورت اول است. عبارت استرآبادی چنین است: «یروي عنه محمد بن أحمد بن يحيى و لم يستثن روايته، وفيه إشعار بالإعتماد عليه، بل لا يبعد الحكم بوثاقته أيضاً»^۱.
دلالت روایت: مراد از حروریه خوارج است، و نسبت آنها به حروریه به دلیل این است که ابتدا در آبادی‌ای به نام حروراء جمع شدند.^۲

در این روایت آمده است که وقتی نام خوارج نزد امیرالمومنین عليه السلام برده شد، حضرت فرمودند: اگر همراه جماعتی خارج شدند، یا علیه امام عادل‌ی خروج کردند، با آنان بجنگید، اما اگر بر امام جائز خروج کردند با آنها نجنگید؛ زیرا این خوارج برای کار خود دلیلی دارند. از فراز اخیر می‌توان برداشت نمود که برای آنان شبهه‌ای وجود داشته، و برای این شبهه نیز دلیلی و توجیه شرعی داشته‌اند. در نتیجه می‌توان استفاده کرد که برای صدق عنوان باغی، که یکی از مهم‌ترین افراد آنها خوارج است، وجود شبهه برای بغات لازم است.

نقد استدلال: سه اشکال بر دلالت این روایت وارد است:

اول: به نظر می‌رسد تعلیل ذیل، مربوط به امام جائز است. یعنی اگر با امام جائز جنگیدند، با آنها وارد جنگ نشوید. شاید به این دلیل باشد که رها کنید تا یکدیگر را بکشند. اما نسبت به امام عادل دلالتی بر لزوم شبهه ندارد. در حالی که بحث در مورد شرطیت شبهه، برای صدق عنوان باغی است.

دوم: عبارت «فَإِنَّ لَهُمْ فِي ذَلِكَ مَقَالاً» دلالت بر وجود شبهه در آنها نمی‌کند. بلکه ممکن است دلیل معتبر برای خود داشته باشند و به همین دلیل بر امام جائز شوریده‌اند و ممکن است در مقابل امام جائز حرف‌شان درست باشد.

سوم: فراز «فَإِنَّ لَهُمْ فِي ذَلِكَ مَقَالاً» اگر دلالت بر وجود شبهه در آنها کند، با حکم باغی

مناجبات

در آمدی برای اعتبار وجود شبهه در صدق عنوان باغی

۱. استرآبادی، منهج المقال، ج ۳، ص ۹۷.

۲. مجلسی، ملاذ الأخیار، ج ۹، ص ۳۸۷.

سازگار نیست؛ زیرا حضرت می‌فرماید: با آنها ن‌جنگید زیرا شبهه دارند، در حالی که در صد آن بودیم که ثابت کنیم اگر شبهه داشتند باغی هستند و باید با آنها در صورت وجود سایر شرایط، نبرد و جنگ کرد.

روایت سوم: صحیحۀ جمیل بن دراج

عنه عن يعقوب بن يزيد عن ابن أبي عمير عن جميل بن دراج قال: «قَالَ رَجُلٌ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ الْخَوَارِجُ سُكَّاءُ فَقَالَ نَعَمْ قَالَ فَقَالَ بَعْضُ أَصْحَابِهِ كَيْفَ وَ هُمْ يَدْعُونَ إِلَيَّ الْبِرَازِ قَالَ ذَلِكَ مِمَّا يَجِدُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ»^۱.

سند روایت: روایت به لحاظ سند صحیح محسوب می‌شود؛ زیرا راویان آن همگی از اجلای اصحاب هستند. طریق شیخ طوسی به صفار نیز معتبر است.

دلالت روایت: فردی از امام صادق علیه السلام می‌پرسد آیا خوارج شک و شبهه داشتند؟ حضرت فرمود: بله. در این هنگام برخی از اصحاب پرسیدند، چطور شک و شبهه داشتند در حالی که آنها به «براز» دعوت می‌کردند. حضرت فرمود دلیل آن حالتی بود که در نفس‌شان وجود داشت؛ یعنی آنها شبهه‌ای داشتند و برای آن در نزد خود دلیلی داشتند. براز به معنای محاربه است. یعنی آنان به دلیل تعصبی که داشتند به قتال دعوت می‌کردند نه به دلیل دین و یقین؛ چراکه در دین‌شان یقین نداشتند.^۲

علامه مجلسی در تبیین این روایت می‌گوید: ممکن است این پرسش مطرح شود که اگر شک داشتند جان خود را به خطر نمی‌انداختند و به جنگ نمی‌رفتند که حضرت جواب می‌دهد شبهه در نفوس آنها ثابت شده بود. اما اگر تأمل می‌کردند، می‌فهمیدند که کارشان باطل است و کافرند. شاید هم مراد از «مِمَّا يَجِدُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ» حقد و تعصب جاهلیت باشد؛ به دلیل اخبار متواتری که در اینجا وجود دارد.^۳ در هر صورت چه مراد از عبارت مذکور شبهه باشد و چه حقد و تعصب، مهم این است که این عامل درونی، موجب ایجاد شبهه در اذهان آنها شد و به همین دلیل علیه امام شوریدند. بنابراین سند و دلالت این روایت تمام است.

ما اجتهاد
پژوهش‌های فقهی

سال هفتم، شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲

۱. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۱۴۵، ح ۶.
۲. فیض کاشانی، الوافی، ج ۱۵، ص ۶۳.
۳. مجلسی، ملاذ الأخیار، ج ۹، ص ۳۸۶.

روایت چهارم: روایت سید رضی

سید رضی از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل کرده است:

محمد بن الحسین الرضی فی نهج البلاغة عن أمير المؤمنين علیه السلام «قال: لا تفتلوا
الخوارج بعدي فليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأذركه؛ يعني معاوية و
أصحابه»^۱.

سند روایت: این روایت از جهت سند مرسله است. از این رو، سند آن ضعیف محسوب می‌شود. برای تصحیح سند، می‌توان به این نکته دقت داشت که شیخ صدوق در برخی موارد، روایت را به‌طور مستقیم و با تعبیر «قال» از امام نقل می‌کند. این امر نشان می‌دهد صدوق، قرائنی داشته که به نوعی برایش قریب به حس بوده است، و اصالت حس در مورد او جریان پیدا می‌کند، و به نوعی اسناد جزمی به معصوم می‌دهد؛ که در غیر این صورت، نسبت کذب دادن به معصوم است. همین استدلال در مورد سید رضی نیز جریان می‌یابد و روایت او را از این طریق می‌توان پذیرفت.

دلالت روایت: در این روایت حضرت می‌فرماید: بعد از من خوارج را نکشید؛ زیرا کسی که حق را طلب می‌کند و به خطا می‌رود (خوارج)، مثل کسی نیست که باطل را طلب می‌کند و به خطا می‌رود (معاویه و یارانش). در حقیقت حضرت می‌فرماید: کسانی که حق را دنبال می‌کنند اما به خطا می‌روند، مستحق قتل نیستند. بنابراین می‌توان گفت: روایت به وضوح دلالت دارد که برخلاف معاویه، خوارج دچار شبهه شده بودند و خود را بر حق می‌پنداشتند.

علامه مجلسی در این باره می‌گوید: از تعلیل در روایت برداشت می‌شود که شاید مقصود آن باشد که تا زمانی که حکومت در دست معاویه و یاران او می‌باشد، خوارج را نکشید؛ زیرا معاویه و یارانش امیرالمؤمنین علیه السلام را دشنام می‌دادند و از آن حضرت در تجمعات و اعیاد براءت می‌جستند و بر خلاف خوارج، انکار معاویه نسبت به حق، از روی شبهه نبود. همان‌گونه که بر خلاف معاویه، هیچ آثار فسقی از خوارج آشکار نگردید. اما معاویه در عبادت تلاش نمی‌کرد و قوانین شرع را نادیده می‌گرفت. در نتیجه جهاد با آنان نسبت به

۱. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص ۸۳، ح ۱۳.

خوارج از اولویت برخوردار بود.^۱ البته به نظر می‌رسد خوارج نیز گرچه به زعم خود حق را دنبال می‌کردند، اما حضرت را دشنام می‌دادند.

چه بسا گفته شود اگر با خوارج نباید بجنگیم، چرا خود حضرت جنگید؟ که در جواب می‌توان گفت: به دلیل اینکه جنگ با آنها مختص معصوم بود.

علاوه بر روایات ذکر شده، که معمولاً در متون فقهی برای استدلال بر اینکه خوارج شبهه داشتند آمده، روایات دیگری نیز وجود دارد که دلالت می‌کند خوارج، دچار شبهه شده بودند. مانند روایتی که بیان می‌دارد: امیرالمؤمنین علیه السلام قبل از جنگ با خوارج، ابن عباس را به سوی آنان فرستاد تا شبهه آنها را پاسخ دهد، و این امر باعث شد برخی از آنان از مسیر باطل بازگشته و به سوی حق راه یافتند.^۲

بنابراین، از روایات سوم و چهارم - با چشم‌پوشی از ارسال سند - روشن شد که خوارج دچار شبهه بودند و بدین جهت بر امام خود خروج کردند. اما باید دید آیا برای ناکثین و قاسطین نیز شبهه‌ای وجود داشته که در برابر امام خود ایستادند و علیه او شورش نمودند؟

اشکال مشترک روایات

چنانچه پیش‌تر آمد، برخی مثل صاحب جواهر، و آقایان منتظری و روحانی، قید مزبور را معتبر نمی‌دانند. اینان دلیل دیدگاه خویش را این‌گونه بیان داشته‌اند که برای قاسطین و ناکثین هیچ شبهه‌ای پیش نیامده بود، در حالی که مسلماً از بغات بودند. چنانچه در روایت آمده است: «يَا عَمَّارُ تَقْتُلُكَ الْفِئَةُ الْبَاغِيَّةُ وَأَنْتَ إِذْ ذَاكَ مَعَ الْحَقِّ وَالْحَقُّ مَعَكَ إِنَّ عَلِيًّا لَنْ يُدْنِيكَ مِنْ رَدِّي وَلَنْ يُخْرِجَكَ مِنْ هُدْيٍ».^۳ بلکه برای مطامع دنیوی، با آگاهی علیه امام خروج کردند و لذا گرچه در خوارج شبهه وجود داشت اما دو گروه دیگر چنین نبودند. بنابراین، گرچه قید مذکور در خوارج وجود داشت، اما دلیلی بر اعتبار این قید وجود ندارد. برخی شارحان نهج البلاغه نیز بر همین نکته تأکید دارند.^۴ سید رضی نیز

ماهیچه
پژوهش‌های فقهی

لله هدی، شماره ۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲

۱. مجلسی، بحار الأنوار، ج ۳۳، ص ۴۳۴.

۲. همان، ج ۸، ص ۶۰۰-۶۱۹.

۳. حلی، نهج الحق، ص ۲۲۴.

۴. خوبی، منهاج البراعة، ج ۴، ص ۳۸۱.

ذیل روایتی را که از امیرالمومنین علیه السلام نقل کرده، بر معاویه و یارانش تطبیق نموده است تا تأکید کند معاویه دچار شبهه نبود.^۱

پاسخ به اشکال: هرچند اشکال درباره سران ناکثین و قاسطین صحیح است؛ چراکه معاویه، عمرو بن عاص، طلحه و زبیر، شبهه نداشتند. اما این بیان در مورد مردمی که با آنان همراه شده بودند صحیح نیست؛ زیرا معاویه و طلحه و زبیر اهل شام و بصره را با دروغ فریب دادند، و آنها با دلیل موجه نزد خود، در مقابل امیرالمومنین علیه السلام ایستادند.

بنابراین در مورد هر سه گروه مارقین، ناکثین و قاسطین شبهه وجود داشت؛ زیرا خوارج در مورد فهم «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» به خطا رفته، و دچار شبهه بودند. اهل شام و بصره نیز دچار شبهه بودند؛ زیرا اولاً: فکر می‌کردند امیرالمومنین علیه السلام قاتل است، یا با قاتلان شریک است؛ چراکه آنها می‌گفتند امیرالمومنین علیه السلام قاتلان عثمان را پناه داده و به ما تحویل نمی‌دهد. ثانیاً: خیال می‌کردند حکم قاتل عثمان وجوب جهاد و جنگ با وی است. بنابراین مقدمه اول سیره که عبارت از وجود شبهه برای باغیان صدر اسلام بود، ثابت است.

مقدمه دوم (حمل سیره علوی بر قدر متیقن)

مقدمه دوم این است که دلیلی جز سیره (فعل و رفتار) امیرالمومنین علیه السلام بر حرام بودن باغی یا وجوب قتال با بغات، وجود ندارد و در این باره نیز باید به قدر متیقن که عبارت از وجود اعتبار قید شبهه در صدق عنوان باغی است، بسنده نمود. بر این اساس، چنانچه اطلاق آیه ثابت شود، یا روایتی وارد شود که قید شبهه را برای صدق عنوان باغی لازم نمی‌داند، این مقدمه و در نتیجه استدلال به سیره مختل می‌شود. این مقدمه را تحت عنوان ادله منکرین بررسی می‌کنیم:

ادله منکرین

علاوه بر اشکالی که برخی مثل صاحب جواهر مطرح کرده‌اند که ناکثین و مارقین اهل شبهه نبودند و در نتیجه دلیلی بر اعتبار این قید وجود ندارد که جواب آنها گذشت، برای انکار قید شبهه می‌توان به دو دلیل تمسک کرد:

۱. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص ۸۳، ح ۱۳.

دلیل اول: اطلاق آیه بغی

در آیه شریفه «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَقِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَ ت فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»^۱ می‌فرماید: با کسانی که بغی می‌کنند (باغی)، بجنگید و آنها را بکشید. بیان آیه اطلاق دارد و شامل باغی اهل شبهه و غیر آن می‌شود.

نقد استدلال: به نظر می‌رسد اطلاق آیه به دو دلیل قابل استدلال نیست:

دلیل اول: مشخص نیست آیه شریفه به بغی فقهی که به معنای خروج بر امام عادل است ناظر باشد؛ چنانچه شیخ طوسی و بسیاری از فقیهان شیعه بغی را «خروج بر امام عادل» تعریف کرده‌اند.^۲ بلکه چنانچه از ظاهر آن برداشت می‌شود، آیه ناظر به خروج دو طایفه از مسلمین بر یکدیگر است. چنانچه برداشت جمعی از فقیهان از قبیل فاضل مقداد، و آقایان خوبی، مکارم شیرازی و تبریزی چنین است.^۳

چه بسا گفته شود آیه به طریق اولویت، خروج بر امام عادل (بغی فقهی) را شامل می‌شود و افراد را باغی محسوب می‌کند؛ چراکه وقتی خروج یک طایفه از مسلمانان بر طائفه دیگر بغی باشد و مجازات سنگین داشته باشد، به طریق اولی خروج بر امام عادل چنین خواهد بود.

در جواب به این استدلال باید متذکر شد که اولاً: بحث درباره اصل وجوب قتال با خروج کنندگان علیه امام عادل نیست. محل کلام اثبات این مطلب است که آیا بر خروج کنندگان علیه امام عادل، اصطلاح فقهی باغی - که موضوع احکام خاصی است - صدق می‌کند یا خیر؟ به عبارت دیگر اثبات موضوع از آیه شریفه - که به دنبال آن هستیم - یک بحث است، و اثبات حکم بر فرض ثبوت موضوع بحث دیگری است. این در حالی است که از استدلال به مفهوم اولویت بر فرض ثبوت، اصل وجوب قتال با شورشیان فتنه‌گری که علیه امام عادل قیام

۱. سوره حجرات، آیه ۹.

۲. طوسی، الخلاف، ج ۵، ص ۳۳۵.

۳. خوبی، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۳۶۱؛ شیرازی، أنوار الفقاهة، ص ۷۰؛ تبریزی، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۳۷۰.

کرده‌اند، فهمیده می‌شود، اما باغی بودن آنان (به حسب اصطلاح فقهی) فهمیده نمی‌شود. ثانیاً: اولویت ادعا شده در این استدلال نیز یک اولویت قطعی نیست؛ چراکه خروج کنندگان علیه امام عادل کسانی هستند که بر اساس برخی نصوص فقهی برای خود توجیه و تأویل دارند و به خیال خود انگیزه درستی دارند. لذا ممکن است گفته شود بغی در اصطلاح فقه، نزدیک به همان چیزی است که در دانش حقوق کیفری از آن به عنوان جرم سیاسی یاد می‌شود. از نگاه حقوق دانان، مجرمان سیاسی هرچند علیه حکومت اقدام کرده‌اند، ولی به واسطه انگیزه صالح و شرافتمندانه، مستحق تخفیف مجازات هستند، و تفاوت اساسی با جرایمی مانند سرقت و محاربه دارند.

از عبارات برخی از منکران دلالت آیه شریفه بر بغی مصطلح استفاده می‌شود که بغات دو دسته‌اند: دسته نخست شورشیانی که علیه امام معصوم قیام کرده‌اند. در این صورت هرگاه امام امر به قتال با ایشان کند بر مؤمنین واجب است که با این دسته بجنگند، تا تسلیم امر الهی شده و به اطاعت امام برگردند. دسته دوم گروهی از مسلمانان هستند که علیه گروه دیگری دست به بغی و تجاوز زده‌اند. دربارهٔ دسته نخست، تکلیف سایر مسلمانان این است که میان آن دو را اصلاح کرده و نزاع را خاتمه دهند. حال اگر گروه متجاوز همچنان به ظلم خود ادامه داد، مسلمانان باید با آنان بجنگند تا تسلیم امر خداوند شوند.^۱ به حسب ظاهر، آیه شریفه ناظر به دسته دوم است.

دلیل دوم: بر فرض پذیرش اینکه آیه شریفه ناظر به بغی اصطلاحی باشد، از جهت شبهه در مقام بیان نبوده و در نتیجه تمسک به اطلاق، صحیح نیست؛ چراکه آیه در مقام تشریح حکم بغی و نحوه برخورد با باغیان است و در مقام بیان قیود و شروط صدق عنوان باغی نیست. مشابه آیه «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَادْكُرُوا اللَّهَ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ»^۲ که به نظر اصولیین درصدد بیان تذکیه بودن و میته نبودن صید سگ شکاری است و از حیث طهارت محل گاز گرفته شده، در مقام بیان نیست. بنابراین از

مباحث

در آمدی بر اعتبار وجود شبهه در صدق عنوان باغی پژوهش‌های قضایی

۱. خویی، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۳۶۱؛ تبریزی، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۳۷۰.

۲. سوره مائده، آیه ۴.

این حیث نمی‌توان آیه شریفه را مطلق دانست.

توجه به این نکته لازم است که اطلاق، امری عرفی است و باید در هر مورد، مقدمات حکمت تمام باشد. از مهم‌ترین مقدمات حکمت این است که باید احراز شود متکلم در جهت مدنظر، در مقام بیان، و اظهارنظر بوده تا بتوان برای نفی قیود زاید تمسک به اطلاق نمود؛ و بدون آن، اطلاق‌گیری صحیح نیست. و اینکه گفته شود این مطلب با اصل عملی احراز می‌شود، صحیح نیست؛ چراکه ابتدا باید ثابت شود متکلم آن جهت را مدنظر داشته است. از این رو آیه مثل بسیاری از آیات دیگر که در باب حدود وارد شده از قبیل «و السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»^۱ یا «الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ»^۲ ظهور در بیان اصل حکم دارد، و نظارتی به شرایط معتبر در بغی، زنا و سرقت ندارد.

در نتیجه آیه شریفه تنها می‌فرماید: اگر دو گروه از مؤمنین با یکدیگر درگیر شدند، بر مسلمانان دیگر لازم است بین آنها صلح ایجاد کنند و در صورت تمرد یک گروه، همراه گروه دیگر شوند تا به آنچه خداوند گفته برگردند. اما اینکه شرایط باغی چیست؟ آیا باید شبهه داشته باشند؟ یا تشکیلات آنها همچنان باقی باشد؟ آیا قوی بودن آنها شرط است به نحوی که پراکنده کردن آنها نیاز به هزینه داشته باشد؟ آیا شرط است که نتوان از طریق فتنه ایجاد کردن بین آنها، متفرق‌شان کرد؟ در این موارد، آیه هیچ نظارتی ندارد و دخالت دادن این شرایط، غیرعرفی به نظر می‌رسد؛ چراکه موالی عرفی نیز وقتی با عبید خود صحبت می‌کنند چنین نیست که در یک کلام، از همه جهات در مقام بیان باشند.

دلیل دوم: موثقه سکونی

دلیل دوم منکرین، موثقه دوم سکونی است که پیش‌تر گذشت.

دلالت روایت: به دو فراز از این روایت می‌توان استدلال کرد: در فراز اول، حضرت فرمود: با خوارج اگر علیه امام عادل یا جماعتی شورش کردند بجنگید، و این اطلاق دارد و مقید به شبهه نشده است.

۱. سوره مائده، آیه ۳۸.

۲. سوره نور، آیه ۲.

و در فراز اخیر روایت که حضرت فرمود: اگر علیه امام جائر شورش کردند با آنها وارد جنگ نشوید. با وجود اینکه خوارج شبهه داشتند، اما به دلیل عبارت «فَإِنَّ لَهُمْ فِي ذَلِكَ مَقَالًا»، با اهل شبهه نباید جنگید. بنابراین اگرچه خوارج از بغات بودند و شبهه داشتند، اما حضرت از جنگ با آنان نهی فرمود.

نقد استدلال: فراز نخست اطلاق ندارد و استدلال بدان صحیح نیست؛ زیرا با توجه به روایت، روشن است که خوارج شبهه داشتند و لذا اصلاً نیازی به تقیید آن نیست. استدلال به فراز اخیر نیز صحیح نیست. پیش تر گذشت که معلوم نیست مقصود از «فَإِنَّ لَهُمْ فِي ذَلِكَ مَقَالًا» این باشد که آنان شبهه داشتند؛ زیرا ممکن است مراد این باشد که آنها در مقابل آن امام جائر دلیل محکمی دارند. علاوه بر اینکه این ذیل، مربوط به شورش علیه امام جائر است، در حالی که بحث ما در مورد شورش علیه امام عادل است. بنابراین مشخص شد که هر دو مقدمه دلیل سیره، برای اثبات قید شبهه در باغی تمام است. در صورتی هم که در اعتبار این قید شک شود، از آنجا که سیره دلیل لبی است، باید به قدر متیقن آن، که جنگ با بغاتی است که دچار شبهه شده بودند، اکتفا نمود.

عهده‌دار اثبات شبهه در مقام اثبات

حال پرسشی که مطرح می‌شود این است که در صورت لزوم وجود شبهه برای صدق عنوان باغی، اثبات آن برعهده چه کسی است؟ آیا دادستان به عنوان مدعی العموم باید آن را ثابت کند، یا بنای اولیه بر شبهه داشتن باغی است؟

به نظر می‌رسد وقتی شبهه معتبر باشد، یعنی وجود آن شرط صدق عنوان باغی باشد، باید شبهه داشتن ثابت شود. در نتیجه دادستان باید احراز کند که شبهه وجود داشته است. در غیر این صورت حکم باغی جاری نمی‌شود، و باید ملاحظه شود آیا فرد، محارب محسوب می‌شود یا خیر؟

لازم به ذکر است در محل بحث، اصلی وجود ندارد که بنا بر آن گذاشته شود. یعنی نمی‌توان ادعا کرد که اصل، شبهه داشتن یا شبهه نداشتن فرد باغی است. بنابراین در صورت اثبات شبهه، حکم جاری می‌شود و الا مطابق قاعده برائت، مجازاتی تحت عنوان باغی در نظر گرفته نخواهد شد.

مناجبات

پژوهش‌های قضایی

در آمدی بر اعتبار وجود شبهه در صدق عنوان باغی

اما در فرضی که شک در شبهه داشتن یا نداشتن فرد باشد، در اینکه آیا شبهه باید ثابت شود یا خیر، دو فرض قابل بیان است:

فرض اول: در صورت باغی نبودن، فرد محارب محسوب می‌شود. مثل اینکه گفته شود فرد یا افراد، در هر صورت خروج کرده‌اند که بر عنوان باغی و یا محارب منطبق می‌شود. در این صورت باید دید حکم باغی چیست؟ در صورتی که حکم باغی جواز قتل باشد، یعنی فرضی که فرد اسیر شود و گروه و تشکیلات آنها همچنان وجود داشته باشد، باید شبهه داشتن ثابت شود تا حکم قتل بر او اجرا شود. اما در صورتی که حکم باغی قتل نباشد، یعنی تشکیلاتی برای افراد باقی نمانده باشد، از آنجا که فرد در صورت باغی نبودن، محارب محسوب می‌شود که مجازاتش به مراتب سنگین‌تر است، به نظر نیازی به اثبات شبهه نیست و حاکم می‌تواند حکم باغی را که غیر از قتل است، اجرا کند؛ زیرا دوران امر بین اقل و اکثر عرفی است، و در اکثر برائت جاری می‌شود.^۱ مگر اینکه حکم در نظر گرفته شده برای باغی، از حکم محاربه‌ای که برای فرد در نظر گرفته می‌شود سنگین‌تر باشد. مثل اینکه مجازات حبس به مدت یک سال برای فرد باغی در نظر گرفته شود اما محارب را محکوم به تبعید کنند، که چه بسا برای بسیاری از افراد، تبعید راحت‌تر باشد. در اینجا نیز به نظر می‌رسد باید شبهه داشتن، ثابت شود. پس به عنوان قاعده کلی می‌توان گفت: هرگاه حکم باغی سنگین‌تر از محاربه باشد، باید شبهه اثبات شود. اما اگر چنین نباشد، اثبات لازم نیست؛ زیرا نبود شبهه سبب می‌شود مجازات سنگین‌تری برای فرد در نظر گرفته شود و می‌توان نسبت به اثبات شبهه در این قسمت به دلیل وجود برائت صرف نظر کرد.

فرض دوم: در صورت باغی نبودن، فرض غیرمحارب نیز وجود دارد. در این صورت به نظر می‌رسد برای اجرای حکم باغی، باید شبهه داشتن ثابت شود. در غیر این صورت نوبت به محاربه می‌رسد و اگر شرایط آن احراز شد، حد محاربه جاری می‌شود؛ و الا باید گفت یک جرم مستقل با مجازات کمتری نسبت به آن دو است. گرچه - چنانچه قانون در برخی از

۱. توجه به این نکته لازم است که مطابق قواعد اصولی بین وجوب نبرد که حکم باغی در غالب فروض است، با یکی از احکام محارب، نسبت تباین وجود دارد و بر اساس قاعده نمی‌توان به برائت تمسک کرد؛ زیرا اکثری وجود ندارد. اما از آنجا که عرف در این موارد اقل و اکثر را تصویر می‌کند، برائت نسبت به اکثر جاری می‌شود.

فروض چنین کرده است- می توان نام آن را بغی تعزیری گزارد.

البته چه بسا گفته شود فرض اخیر، خلاف ارتکاز عقلا است؛ زیرا صحیح نیست در فرض وجود شبهه، حکم جواز قتل وجود داشته باشد اما در غیر آن مجازات سبک تر باشد؛ زیرا ارتکاز حکم می کند که اگر شبهه ای وجود نداشته و فرد علم داشت، مجازاتش سنگین تر باشد. مگر اینکه فرضی از بغی ملاحظه شود که حکم آن جواز قتل نیست. اگرچه در قانون، این فرض ملاحظه شده است؛ زیرا در کنار عنوان محارب و باغی که مجازاتشان قتل است، بغی تعزیری را نیز جرم انگاری کرده و برای آن حبس در نظر گرفته است.

رویکرد قانون گذار

قانون گذار در مورد شرطیت قید شبهه برای صدق عنوان باغی، اظهار نظر صریحی نکرده است. البته چه بسا از اطلاق ماده ۲۸۷ قانون مجازات اسلامی که مقرر کرده: «گروهی که در برابر اساس نظام جمهوری اسلامی ایران، قیام مسلحانه کند باغی محسوب می شوند و در صورت استفاده از سلاح، اعضای آن به مجازات اعدام محکوم می گردند.»، عدم اعتبار قید مذکور نزد قانون گذار استفاده شود. علاوه بر آن، قانون گذار در مواد ۲۸۷ و ۲۸۸، مجازات باغی را در فرض استفاده از سلاح، اعدام اعلام کرده است و در غیر آن، هرگاه اعضای گروه باغی قبل از درگیری و استفاده از سلاح دستگیر شوند، چنانچه سازمان و مدیریت و مرکزیت آن وجود داشته باشد، به حبس تعزیری درجه سوم، و در صورتی که سازمان و مرکزیت آن از بین رفته باشد به حبس تعزیری درجه پنجم محکوم می شوند. به نظر می رسد به دلیل اهمیت مسأله بغی، قانون گذار باید نسبت به پذیرش یا عدم پذیرش شروطی که از جانب فقیهان ذکر شده، از جمله شبهه، اظهار نظر صریح کند.

جمع بندی و نتیجه گیری

وجود شبهه در صدق عنوان باغی معتبر است. اعتبار این قید به استناد آیه بغی و روایت حفص بن غیاث ناتمام است و اساس در این زمینه، سیره امیرالمومنین علیه السلام است. صحیحه جمیل و مرسله سید رضی، بر شبهه داشتن خوارج دلالت دارند. چنانکه دانسته شد، ناکثین و قاسطین نیز شبهه داشتند. سیره یا همان فعل و رفتار امیرالمومنین علیه السلام

ماجید
پژوهش های قضایی

در آمدی بر اعتبار وجود شبهه در صدق عنوان باغی

دلیل لبی است که به ناچار باید به قدر متقین آن، یعنی فرض وجود شبهه اکتفا نمود. نفی اعتبار این قید، به استناد اطلاق آیه بغی و موثقه سکونی ناتمام است؛ زیرا اولاً مشخص نیست آیه ناظر به بغی اصطلاحی باشد، و در صورت احراز آن، آیه در مقام بیان اصل حکم بغی است و نظارتی به شرایط آن ندارد. موثقه سکونی نیز دلالتی بر اعتبار قید شبهه ندارد. قانون‌گذار جمهوری اسلامی در قانون مجازات اسلامی نسبت به این قید سکوت کرده است که پیشنهاد می‌شود نسبت به اعتبار یا عدم اعتبار آن، اظهار نظر صریحی داشته باشد.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. ابن غضائری، احمد بن حسین، الرجال، قم: موسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، چ ۱، ۱۴۲۲ق.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دارالفکر، چ ۳، ۱۴۱۴ق.
۳. استرآبادی، محمد بن علی، منهج المقال في تحقیق أحوال الرجال، قم: موسسه آل البيت علیهم السلام، چ ۱، ۱۴۲۲ق.
۴. اصفهانی، مجلسی دوم، محمد باقر بن محمد تقی، ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، چ ۱، ۱۴۰۶ق.
۵. بحرالعلوم، محمد مهدی بن مرتضی، الفوائد الرجالیه (رجال السید بحر العلوم)، تهران: مکتبه الصادق علیهم السلام، چ ۱، ۱۳۶۳ش.
۶. تبریزی، جواد بن علی، تفتیح مبانی العروة، قم: دار الصدیقه الشهیده علیهم السلام، چ ۱، ۱۴۲۶ق.
۷. _____، منهج الصالحین، قم: مجمع الإمام المهدی علیهم السلام، چ ۱، ۱۴۲۶ق.
۸. تفرشی، مصطفی بن حسین، نقد الرجال، قم: موسسه آل البيت علیهم السلام لإحیاء التراث، چ ۱، ۱۳۷۷ش.
۹. تقی الدین حلی، حسن بن علی، الرجال، تهران: دانشگاه تهران، چ ۱، ۱۳۴۲ش.
۱۰. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیه، بیروت: دار العلم للملایین، چ ۱، ۱۴۱۰ق.
۱۱. حکیم، سید محمد سعید طباطبایی، مصباح المنهاج - کتاب الطهاره، قم: مؤسسه المنار، [بی‌نو]، [بی‌تا].
۱۲. حلی، ابن ادريس، محمد بن منصور بن احمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۴۱۰ق.
۱۳. حلی، محقق، جعفر بن حسن، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چ ۲، ۱۴۰۸ق.

منهاج
پروژه‌های علمی

سال هفتم، شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲

۱۴. حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، تحریر الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، قم: مؤسسة امام صادق عليه السلام، ج ۱، ۱۴۲۰ق.
۱۵. _____، تلخیص المرام في معرفة الأحكام، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ج ۱، ۱۴۲۱ق.
۱۶. _____، تذكرة الفقهاء (ط - الحديثة)، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ج ۱، ۱۴۱۴ق.
۱۷. _____، منتهى المطلب في تحقيق المذهب، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ج ۱، ۱۴۱۲ق.
۱۸. _____، نهج الحقّ وكشف الصدق، بيروت: دار الكتاب اللبناني، [بی نو]، ۱۹۸۲م.
۱۹. حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم، دمشق: دار الفكر، ۱۴۲۰ق.
۲۰. خمینی، سید روح الله موسوی، المكاسب المحرمة، قم: مؤسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۱، ۱۴۱۵ق.
۲۱. _____، كتاب الطهارة (ط - الحديثة)، تهران: مؤسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۱، ۱۴۲۱ق.
۲۲. خویی، ابو القاسم موسوی، منهاج الصالحين، قم: نشر مدينة العلم، ج ۲۸، ۱۴۱۰ق.
۲۳. _____، موسوعة الإمام الخوئي، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ج ۱، ۱۴۱۸ق.
۲۴. _____، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال، [بی جا]: [بی نا]، ۱۴۱۳ق.
۲۵. خویی، میرزا حبیب الله هاشمی، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة (خوئي)، تهران: مكتبة الإسلامي، [بی نو]، [بی تا].
۲۶. راغب اصفهانی، حسین، مفردات ألفاظ القرآن، لبنان: دار العلم، ج ۱، ۱۴۱۲ق.
۲۷. روحانی قمی، سید صادق حسینی، فقه الصادق عليه السلام، قم: دار الكتاب - مدرسة امام صادق عليه السلام، ج ۱، ۱۴۱۲ق.
۲۸. زمخشری، محمود بن عمر، أساس البلاغة، بيروت: دار صادر، ج ۱، ۱۸۷۹م.
۲۹. زنجانی، سید موسی شبیری، كتاب نکاح، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، ج ۱، ۱۴۱۹ق.
۳۰. شیرازی، ناصر مکارم، أنوار الفقاهة - كتاب الحدود و التعزیرات، قم: انتشارات مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ج ۱، ۱۴۱۸ق.
۳۱. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرين، تهران: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ج ۲، ۱۴۰۸.
۳۲. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الأحكام، تهران: دار الكتب الإسلامية، ج ۴، ۱۴۰۷ق.
۳۳. _____، المبسوط في فقه الإمامية، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ج ۳، ۱۳۸۷ق.
۳۴. _____، رجال الطوسي، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ج ۳، ۱۳۷۳ش.
۳۵. _____، النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، بيروت: دار الكتاب العربي، ج ۲، ۱۴۰۰ق.
۳۶. _____، الخلاف، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۱، ۱۴۰۷ق.

٣٧. عاملي، حرّ، محمد بن حسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ج١، ١٤٠٩ق.
٣٨. فراهيدي، خليل بن احمد، كتاب العين، قم: نشر هجرت، ج٢، ١٤١٠ق.
٣٩. كاشاني، فيض، محمد محسن ابن شاه مرتضى، الوافي، اصفهان: كتابخانه امام اميرالمؤمنين علي عليه السلام، ج١، ١٤٠٦ق.
٤٠. كاظمي، جواد بن سعد اسدي، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، [بي جا]: [بي نا]، [بي تا].
٤١. كليني، محمد بن يعقوب بن اسحاق، الكافي، قم: دار الحديث، ج١، ١٤٢٩ق.
٤٢. گلپايگاني، لطف الله صافي، فقه الحج، قم: مؤسسه حضرت معصومه عليها السلام، ج٢، ١٤٢٣ق.
٤٣. مازندراني حائري، محمد بن اسماعيل، منتهى المقال في أحوال الرجال، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ج١، ١٤١٦ق.
٤٤. مامقاني، عبدالله، تنقيح المقال في علم الرجال (ط - الحديثة)، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ج١، ١٤٣١ق.
٤٥. مجلسي، محمد باقر بن محمد تقى، بحار الأنوار لدرر اخبار الائمة الأطهار عليهم السلام، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج٢، ١٤٠٣ق.
٤٦. منتظري، حسين على، دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية، قم: نشر تفكر، ج٢، ١٤٠٩ق.
٤٧. مؤمن قمى، محمد مؤمن، الولاية الإلهية الإسلامية أو الحكومة الإسلامية، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ج١، ١٤٢٥ق.
٤٨. نجاشي، احمد بن على، فهرست أسماء مصنفى الشيعة (رجال النجاشي)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ج٦، ١٣٦٥ش.
٤٩. نجفى، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج٧، ١٤٠٤ق.

ما جند
پروگرامى قلمى

سال هفتم، شماره ١٣، بهار و تابستان ١٤٠٢

ماجرها

پژوهش‌های فقهی

دوفصلنامه علمی - پژوهشی

سال هفتم، شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲

سجد بر کاغذ با تأکید بر موضوع شناسی کاغذهای سنتی^۱

محمدحسین مخبریان^۲

چکیده

سه نظر اصلی درباره سجد بر کاغذ، بین فقها مطرح است: صحت سجد بر هر کاغذ؛ صحت سجد بر کاغذی که سجد بر ماده اولیه اش صحیح باشد؛ و صحت سجد تنها بر کاغذی که منشأ گیاهی داشته باشد. در این مقاله ضمن بررسی تفاوت قرطاس و کاغذ، سیر تاریخی ساخت هر کدام، شیوع به کارگیری الفاظ هر یک از آنها در زمان صدور روایات، و مواد مورد استفاده در تولید کاغذ و مفاد روایات روشن خواهد شد که در زمان صدور روایات، «قرطاس» غیر از «کاغذ» بوده و این دو عنوان مترادف هم نبوده‌اند. برای سجد بر قرطاس مانعی وجود ندارد؛ اما کاغذ - که از مواد مختلفی مانند پوست درخت توت، بامبو، پنبه، کتان، کنف و... تولید می‌شده است - با توجه به استحاله نشدن مواد اولیه در فرایند ساخت کاغذ، عنوان جدیدی در جنس سجد گاه محسوب نمی‌شود. از طرف دیگر، به دلیل اجمالی که در تک‌روایت مربوط به سجد بر کاغذ وجود

ماجرها
پژوهش‌های فقهی

سجد بر کاغذ با تأکید بر موضوع شناسی کاغذهای سنتی

تاریخ دریافت: ۴۰۰/۵/۱۲

تاریخ تأیید: ۴۰۱/۴/۲۴

mokhberian@chmail.ir

۲. طلبه درس خارج حوزه علمیه قم، ایران.

دارد، اطلاق آن احراز نمی‌شود؛ بنابراین روایت امکان تخصیص یا معارضه با قواعد کلی جنس محل سجده را نخواهد داشت. در نتیجه سجده بر کاغذ، تابع ضوابط کلی جنس محل سجده خواهد بود.

واژگان کلیدی: سجده، کاغذ، قرطاس، کتان، پنبه، استحاله.

مقدمه

سجده بر کاغذ از مسائل مطرح در بحث‌های فقهی ذیل سجده در نماز است. بین فقیهان، سه نظر کلی در این باره وجود دارد؛ گروهی سجده بر هر نوع کاغذی را صحیح می‌دانند؛ مانند شیخ طوسی، محقق حلی، علامه حلی در برخی از کتبشان، شهید ثانی در برخی از کتبشان، صاحب حدائق، وحید بهبهانی، سید علی طباطبایی، صاحب جواهر، و آقایان سید یزدی، امام خمینی، خویی، تبریزی و مکارم شیرازی.^۱ گروه دیگر سجده بر کاغذ با منشأ گیاهی را صحیح دانسته و سجده بر کاغذ با منشأ حیوانی را صحیح نمی‌دانند؛ مانند علامه حلی در برخی کتب دیگرشان، شهید اول و محقق کرکی در برخی کتبشان و آیات عظام بهجت، شبیری و سیستانی.^۲ گروه سوم تنها سجده بر کاغذ تولید شده از گیاهی را صحیح می‌دانند که سجده بر آن گیاه صحیح باشد؛ مانند شهید اول، محقق کرکی و شهید ثانی در برخی دیگر از آثارشان، و آقایان بروجردی، محقق داماد، حکیم و وحید

ما مجتهد
پژوهش‌های فقهی

سال هفتم، شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲

۱. طوسی، المبسوط، ج ۱، ص ۹۰؛ طوسی، النهاية، ص ۱۰۲؛ محقق حلی، شرائع الإسلام، ج ۱، ص ۶۳؛ محقق حلی، المختصر النافع، ج ۱، ص ۲۷؛ حلی، تحرير الأحكام، ج ۱، ص ۲۱۸؛ همو، إرشاد الأذهان، ج ۱، ص ۲۴۸؛ همو، منتهی المطلب، ج ۴، ص ۳۶۳؛ شهید ثانی، الروضة البهية، ج ۱، ص ۵۵۷؛ همو، مسالك الأفهام، ج ۱، ص ۱۷۹؛ بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۷، ص ۲۴۷؛ بهبهانی، مصابيح الظلام، ج ۸، ص ۳۷؛ طباطبایی، ریاض المسائل، ج ۳، ص ۴۷؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۸، ص ۴۳۰؛ یزدی، العروة الوثقی، ج ۱، ص ۵۹۱؛ خمینی، تحرير الوسيلة، ج ۱، ص ۱۵۰؛ خویی، منهاج الصالحين، ج ۱، ص ۱۴۵؛ همو، موسوعة الإمام الخوئي، ج ۱۳، ص ۱۳۳؛ تبریزی، منهاج الصالحين، ج ۱، ص ۱۵۰؛ یزدی، العروة الوثقی مع التعليقات، ج ۱، ص ۴۹۰.
۲. حلی، تذكرة الفقهاء، ج ۲، ص ۴۳۷؛ همو، قواعد الأحكام، ج ۱، ص ۲۶۳؛ همو، نهاية الأحكام، ج ۱، ص ۳۶۲؛ شهید اول، البيان، ص ۱۳۴؛ همو، اللمعة الدمشقية، ص ۳۶؛ کرکی، جامع المقاصد، ج ۲، ص ۱۶۴ (عبارت محقق کرکی صراحت کافی ندارد.)؛ بهجت، وسیلة النجاة، ص ۱۸۷؛ شبیری، المسائل الشرعية، ص ۲۴۱ (ایشان در رساله، سجده بر هر کاغذی را صحیح دانسته‌اند: مسأله ۱۰۹۱)؛ سیستانی، منهاج الصالحين، ج ۱، ص ۱۸۵.

خراسانی.^۱ آقای خامنه‌ای نیز - که پنبه و کتان را از منشأهای گیاهی استثنا نموده‌اند - عملاً در این دسته جای دارد.^۲

با توجه به آراء ذکر شده، در میان فقهای شیعه کسی که سجده بر هیچ نوع کاغذی را صحیح نداند، وجود ندارد^۳ و همگی، دست‌کم سجده بر کاغذ تولید شده از برخی الیاف گیاهی - آنها که قبل از تبدیل به کاغذ قابل سجده بوده‌اند - را صحیح می‌دانند. برای قضاوت و انتخاب نظر صحیح، لازم است پیش از بررسی روایات مرتبط با موضوع، واژه‌های «قرطاس» و «کاغذ»، سیر تحول معنای این دو واژه و مواد مورد استفاده در تولید آنها تبیین شود.

تمرکز این نوشته بر کاغذهایی است که با روش سنتی تولید شده‌اند و سجده بر روی کاغذهای تولید شده با روش‌های صنعتی و امروزی، در نوشته دیگری مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

مفهوم شناسی

قرطاس: قرطاس نوعی برگه برای نوشتن بوده است که از حدود ۳۰۰۰ سال پیش از میلاد، در مصر ساخته می‌شد.^۴ آن را معرب «پاپیروس» می‌دانند که اسم نوعی نی است که در دلتای رود نیل، در مناطق باتلاقی اطراف رود می‌روید. مغز ساقه این گیاه، سبز روشن است^۵ و از آن برای تهیه قرطاس استفاده می‌شود.^۶ عرب، این نوع از نی را «البردی» می‌گوید.^۷

مباحث
پژوهشی قضایی

سجده بر کاغذ با تأکید بر موضوع شناسی کاغذهای سنتی

۱. شهید اول، الدروس الشرعية، ج ۱، ص ۱۵۷؛ کرکی، رسائل المحقق الكرکي، ج ۱، ص ۱۰۳؛ شهید ثانی، حاشیه المختصر النافع، ص ۳۱؛ بروجردی، نهاية التقرير، ج ۱، ص ۴۷۳؛ محقق داماد، کتاب الصلاة، ج ۳، ص ۱۰۸؛ حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۵، ص ۵۰۳؛ حکیم، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۲۰۰؛ وحید خراسانی، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۱۶۱ و نیز ص ۱۶۲.

۲. www.leader.ir/fa/content/23939.

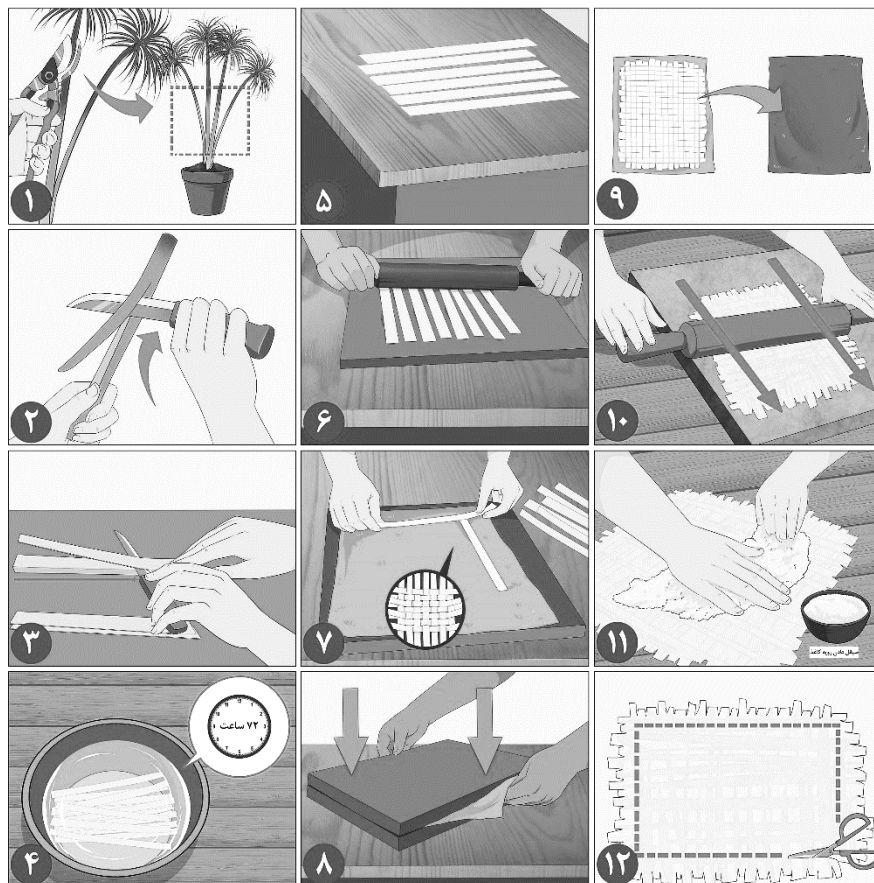
۳. شهید ثانی، مسالك الأفهام، ج ۱، ص ۱۷۹؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۸، ص ۴۳۰.

۴. پورممتاز و مدرسی تهرانی، کاغذ، ص ۷.

۵. حمیری، شمس العلوم، ج ۱، ص ۴۷۳.

۶. فراهیدی، کتاب العين، ج ۵، ص ۲۵۰؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۶، ص ۱۷۲.

۷. ظاهراً بردی اسم عامی برای نی‌های مناطق باتلاقی باشد؛ زیرا در لغت‌نامه‌ها به خاطر معروف بودن، توضیح زیادی درباره‌اش نیامده است. ن. ک: ابن سیده، المحکم و المحيط، ج ۹، ص ۳۲۳؛ ازدی، کتاب الماء،



شکل ۱. مراحل ساخت قرطاس از گیاه بردی

مراحل تهیه قرطاس از بردی در شکل ۱ نشان داده شده است: برای تهیه قرطاس از بردی، ساقه آن را به قطعات کوتاه می‌برند (۱)؛ پوست رویی هر قسمت را می‌کنند (۲)؛ مغز بردی را نازک نازک بریده (۳)، و نوارها را چند روز در آب می‌خوابانند (۴). سپس از آب خارج کرده و پس از قرار دادن بر روی یک سطح صاف (۵)، با فشردن، آب و شیرهای اضافی را از آنها خارج می‌کنند (۶). سپس آنها را در دو لایه روی هم به صورت عمود برهم می‌چینند یا به هم می‌بافند (۷)، و آنها را تحت فشار گذاشته تا ماده‌ای چسبنده از آنها خارج شود و الیاف

ج ۱، ص ۱۰۸؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۳، ص ۸۷؛ فیروزآبادی، القاموس، ج ۱، ص ۳۸۳؛ زبیدی، تاج العروس، ج ۴، ص ۳۴۹.

عمودی و افقی را به هم بچسبانند^۱ (۸). در مرحله بعد، با تعویض پارچه‌ای که ضمن فشار روی آنها قرار می‌گیرد، باقیمانده آب آنها را به تدریج می‌گیرند (۹)، و دوباره آنها را با فشار نورد یا قرار دادن میان دو سنگ مسطح، صاف می‌کنند تا سطحی نسبتاً یکدست حاصل شود (۱۰). پس از آن، قرطاس تولیدی را با موادی مانند استخوان، شیشه، یا عاج فیل^۲ پرداخت کرده تا سطح صاف و صیقلی پیدا کند (۱۱). در نهایت اضافات دورش را می‌برند (۱۲).^۳

قرطاس عموماً به صورت پیچیده شده و طومار استفاده می‌شد.^۴ اعراب پیش از اسلام با قرطاس آشنا بوده و از آن برای نوشتن استفاده می‌کردند؛ از همین رو در دو جای قرآن، واژه «قرطاس» و جمع آن «قراطیس» به کار رفته است.^۵ در توحید مفضل هم به تولید قرطاس از بردی اشاره شده است.^۶

کاغذ: کاغذ - که در زبان عربی به دو صورت «الکاغذ» و «الکاغذ» به کار می‌رود - ریشه‌ای چینی یا ترکی دارد.^۷ این واژه به ایران وارد شده و از فارسی به عربی راه یافته است.^۸ کاغذ، ورقه نازکی است که ماده اصلی تشکیل دهنده آن سلولز است. براساس مدارک موجود، نخستین بار کاغذ را شخصی به نام تسای لون در حدود ۱۰۰ م. در چین اختراع کرد.^۹ او از ریز

۱. لاودی، کاغذهای اسلامی، ص ۳۱.

۲. در تصویر، از جسم دیگری استفاده شده است؛ اما ظاهراً از عاج یا اشیای مشابه مانند سنگ‌های صیقلی یا شیشه استفاده می‌شده است. نباید تصور شود که لعاب یا چیز مشابهی روی سطح می‌کشند؛ بلکه با فشار عاج یا سنگ صیقلی، سطح صاف‌تر و براق‌تری به دست می‌آید که نوشتن را تسهیل می‌کند. (برای حفظ امانت، تصویر تغییر داده نشده است)

۳. منبع تصاویر: www.wikihow.com/Make-Papyrus (۲۸ تیر ۱۴۰۰).

۴. این سخن بدان معنا نیست که هر طوماری، از قرطاس بوده است.

۵. سورة انعام، آیه ۷؛ همان، آیه ۹۱.

۶. «أَلَسْتَ تَعْلَمُ أَنَّ مِنْ أَحْسَسِ النَّبَاتِ وَ أَحْقَرِهِ هَذَا الْبُرْدِيُّ وَ مَا أَشْبَهَهَا فَبَيْهَا مَعَ هَذَا مِنْ ضُرُوبِ الْمَنَافِعِ فَقَدْ يَتَّخَذُ مِنَ الْبُرْدِيِّ الْقَرَاتِيسَ الَّتِي يَحْتَاجُ إِلَيْهَا الْمُلُوكُ وَ السُّوقَةُ»: مفضل بن عمر، توحید المفضل، ص ۱۶۴.

۷. لاودی، کاغذهای اسلامی، ص ۴۱؛ افشار، کاغذ در زندگی و فرهنگ ایرانی، ص ۲۸؛ منظور الاجداد، مفاهیم نظری و کاربردی ساخت کاغذ و فرایند چاپ، ص ۱۳.

۸. فراهیدی (م ۱۷۵ق) گفته است که ماده کاف و غین مورد استفاده عرب واقع نشده است، مگر «الکاغذ» که لفظی خراسانی است: فراهیدی، کتاب العین، ج ۴، ص ۳۵۶. همچنین ابن سیده گفته است: «الکاغذ، معروف؛ و هو فارسی معرب... الکاغذ، لغة فی الکاغذ»: ابن سیده، المحکم و المحیط، ج ۵، ص ۳۸۹.

۹. البته گفته می‌شود که چیزهایی شبیه کاغذ، خیلی پیش‌تر در چین وجود داشته است: اسکات، مبانی و

کردن و خیساندن تکه‌های بدون مصرف ابریشم (در برخی گزارش‌ها: پارچه‌های کهنه، طناب و تورهای قدیمی ماهیگیری^۱) در آب، خمیر رقیقی به دست آورد؛ سپس با پهن کردن آن خمیر بر روی غربالی ظریف و خشک کردن آن زیر آفتاب، اولین کاغذ را تولید نمود. وی بعدها به جای ابریشم از خیزران و پوست درخت توت (و در برخی از گزارش‌ها: گیاه کنف) استفاده کرد. این کاغذ بدون چین و تا خوردگی بود و کیفیت خوبی داشت.^۲ فن کاغذسازی به این کیفیت برای چند قرن در چین مورد استفاده بود و به تدریج تکمیل شد.^۳

در سال ۱۳۴ ق. (اوایل روی کار آمدن عباسیان) بعد از جنگی که در منطقه رود طراز^۴ بین مسلمانان و چینیان رخ داد، تعدادی از اسیران چینی که با کاغذسازی آشنا بودند، به سمرقند منتقل شدند. در آنجا با کمک این افراد، صنعت کاغذسازی به اسلوب چینی‌ها رواج یافت؛ به گونه‌ای که سمرقند به ساخت کاغذ شهره شد.^۵

در روش سنتی مواد متنوعی برای تولید کاغذ استفاده می‌شود که روش تولید کاغذ از آنها مشابه هم است. مثلاً طبق شکل ۲، برای تولید کاغذ از پوست درخت توت، این مراحل طی می‌شود: شاخه‌های درخت‌های جوان که پوست نرمی دارند، بریده و پوست آنها کنده می‌شود (۱). لایه رویی پوست درخت - که خشک و تیره رنگ است - از لایه زیرین جدا می‌شود تا نوارهایی به رنگ روشن حاصل شود (۲). این لایه‌ها خشکانده (۳)، سپس به مدت طولانی در آب خیسانده می‌شود (۴). بعد در دیگ‌هایی بزرگ، به همراه موادی مثل خاکستر یا آهک به مدت چند ساعت پخته و نرم شده (۵)، سپس شسته می‌شوند تا خاکستر و آهک از آن کاملاً جدا شوند (۶). الیاف تمیز، ریز ریز (۷) و مدت‌ها کوبیده می‌شوند تا کاملاً نرم شده و حالت

ویژگی‌های کاغذ، ص ۱۵.

۱. پورممتاز و مدرسی تهرانی، کاغذ، ص ۷.
۲. بابازاده، «سیری در پیدایش کاغذ»، فصلنامه کتاب، شماره ۵۵، ص ۸۶.
۳. مدخل کاغذ، دایرة المعارف کتابداری و اطلاع رسانی.
۴. Talas، در محدوده مرزی قرقیزستان و قزاقستان کنونی.
۵. حموی، معجم الأدباء، ج ۲، ص ۷۸۷.



شکل ۲. مراحل ساخت کاغذ از پوست درخت توت

خمیری به خود بگیرند (۸). خمیر تولید شده با آب، رقیق شده (۹) و بر روی توری نشانده می‌شود تا آبش خارج شود (۱۰). به این ترتیب صفحه‌ای نمدی تولید می‌شود که به میان صفحه‌هایی که آب جذب می‌کنند (مثل پارچه) برگردانده می‌شود تا آب آنها جذب شود (۱۱). سپس آنها را زیر فشار زیاد قرار می‌دهند تا عمده آب آنها خارج شود (۱۲). سپس برگه‌ها را در هوای آزاد خشک کرده (۱۳) و نهایتاً روی آنها را با سنگ یا شیشه صیقل می‌دهند (۱۴).

ماده اصلی در ساخت کاغذ، سلولز است که در الیاف گیاهی مانند نی، چوب، کاه، پوست درخت، کتان، پنبه، کنف و... وجود دارد. سلولز آب دوست است؛ بنابراین وقتی این الیاف، در آب خیسانده شوند، با جذب آب، باد می‌کنند و پیوندهایی که بین رشته‌های سلولز وجود دارد، سست می‌شود. گاهی از حرارت برای تسریع این فرایند استفاده می‌شود. در این حالت می‌توان با وارد کردن ضرباتی به آنها (مثل کوبیدن یا چرخ کردن)، الیاف را از هم جدا کرد تا به قسمت‌های ریزتری تقسیم شوند. سلولز در آب حل نمی‌شود؛ اما این قسمت‌ها قابلیت معلق شدن در آب پیدا می‌کنند. معلق‌شده الیاف سلولز در آب، خمیر کاغذ را می‌سازد. می‌توان بر روی یک توری ظریف قرار گرفته در یک قاب چوبی، لایه‌ای یک‌دست از خمیر کاغذ تولید شده را نشانند تا آب از سوراخ‌های توری خارج شود. به دلیل تمایل زیاد الیاف سلولوزی به تشکیل پیوندهای جدید، در طول مراحل خشک کردن، بدون استفاده از هیچ چسبی، دوباره الیاف به هم می‌چسبند و جسمی پیوسته را ایجاد می‌کنند. به این ترتیب کاغذ تولید می‌شود.^۱

قرطاس و کاغذ از دو جغرافیای مختلف، در دو تاریخ مختلف، با دو کیفیت و ظاهر مختلف، با دو روش تولید مختلف و از دو ماده اولیه مختلف به دنیای اسلام وارد شدند. پیگیری کاربردهای قرطاس و کاغذ در متون عربی و نیز پیگیری سیر توسعه تولید کاغذ، نشان می‌دهد که در این باره دو اتفاق مهم رخ داده است:

- در عرصه تولید، به تدریج قرطاس منسوخ شد و تولید کاغذ جای آن را گرفت.
- در عرصه نام‌گذاری، واژه «کاغذ» مورد استقبال واقع نشد؛ در عوض معنای واژه «قرطاس» به «ورقی با منشأ گیاهی که بر روی آن می‌نویسند» توسعه پیدا کرد؛ تاجایی که جانشین کلمه «کاغذ» شد.

۱. لاودی، کاغذهای اسلامی، صص ۵۹ تا ۶۲.

تحول در تولید برگه نوشت افزار

گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد که در ابتدا تنها قرطاس در جامعه اسلامی وجود داشت، اما تدریجاً از اواخر قرن دوم هجری، تولید کاغذ در دنیای اسلام از شرق به غرب گسترش یافت؛ تاجایی که تولید قرطاس را کاهش داد و سرانجام آن را منسوخ کرد. برخی شواهدی که این سیر را نشان می‌دهند عبارتند از:

۱. گزارش مربوط به ضرب سکه توسط عبدالملک نشان می‌دهد که در زمان بنی امیه - حداقل تا زمان عبدالملک بن مروان (م ۸۶ق) - خبری از کاغذهای شرقی در جامعه اسلامی نبوده و دنیای اسلام در نوشته‌جات خود - در کنار استفاده از پوست - محتاج به ورود قرطاس از مصر بوده است.^۱ به خاطر همین وابستگی، عمر بن عبدالعزیز (م ۱۰۱ق) اصرار زیادی بر صرفه‌جویی در استفاده از قرطاس داشت.^۲

۲. زمانی منصور دوانیقی (م ۱۵۸ق) مطلع شد که مقدار زیادی قرطاس مصری در خزانه‌اش است. وی دستور داد تا آنها را حتی به یک‌ششم قیمت بفروشند، اما فردایش از این کار منصرف شد؛ زیرا بیم داشت در مصر اتفاقی بیفتد که ورود قرطاس از مصر را با چالش روبه‌رو کند. این گزارش نشان می‌دهد که در زمان او با اینکه حدود دو دهه از نبرد طراز گذشته بود، اما همچنان خزانه از قرطاس‌های مصری پر، و پایتخت اسلامی به آنها وابسته بود.^۳

۳. قلقشندی گفته است نظر صحابه بر آن بود که قرآن بر روی پوست نوشته شود؛ مردم هم در امر کتابت، بر همین روش بودند تا اینکه در زمان هارون الرشید (م ۱۹۳ق) ساخت ورق رایج و ورق فراوان شد؛ پس هارون مردم را امر کرد که تنها بر «کاغذ» بنویسند (تا اگر کسی خواست در نوشته دست برد، آشکار شود)؛ لذا کتابت بر روی ورق‌های کاغذی رواج یافت.^۴ کثرت ورق در زمان هارون الرشید مقارن است با زمانی که عادتاً تولید کاغذ در سمرقند به مرحله تجاری و صادرات رسیده است.

۱. مراجعه شود به دمیری، حیات الحيوان الكبرى، ج ۱، صص ۹۵ تا ۹۷؛ بلاذری، فتوح البلدان، ص ۲۳۷.

۲. جهشیاری، الوزراء و الكتاب، ص ۳۸.

۳. همان، صص ۸۸ و ۸۹.

۴. قلقشندی، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج ۲، صص ۵۱۵ و ۵۱۶.

۴. کاغذها به مناسبت‌های مختلفی نام‌گذاری می‌شدند. یکی از روش‌های مرسوم، انتساب آنها به کسی بود که کاغذ به امر او با ویژگی خاصی ساخته می‌شد. در میان انواع اسامی کاغذها، تراکمی از انتساب کاغذ به امرای خراسان در انتهای قرن دوم و ابتدای قرن سوم هجری دیده می‌شود. این مسأله نشان می‌دهد که در این دوره، تولید کاغذ در این خطه، مورد تأکید حکمرانان بوده، و همین امر باعث زیاد شدن تولید کاغذ و رواج آن در جامعه اسلامی شده است. از جمله اسامی این کاغذها می‌توان به ورق سلیمانی (منسوب به سلیمان بن راشد، والی خراسان در زمان هارون الرشید)، ورق جعفری (منسوب به جعفر برمکی (م ۱۸۷ق) وزیر هارون الرشید)، ورق طلحی (منسوب به طلحة بن طاهر، حاکم خراسان در ۲۰۷ تا ۲۱۳ق)، ورق مأمونی (منسوب به مأمون عباسی، که از ۱۹۸ تا ۲۰۲ق مرو را پایتخت خود قرار داده بود)، و ورق طاهری (منسوب به طاهر ثانی، حاکم خراسان در سال‌های ۲۳۰ تا ۲۴۸ق) اشاره کرد.^۱

شایان ذکر است با توجه به دو شاهد اخیر و برخی گزارش‌های هم‌مضمون (از جمله دستور فضل بن یحیی برمکی برای تولید کاغذ^۲)، در بسیاری از تحقیقات در حوزه تاریخ تمدن اسلامی، اواخر قرن دوم، و گاه به طور دقیق سال ۱۷۹ق، زمان آغاز ساخت کاغذ در بغداد و تولید «کاغذ بغدادی» در نظر گرفته شده است. اما با توجه به این گزارش‌ها، تولید کاغذ در آن زمان در بغداد با تردید روبه‌رو می‌شود. این احتمال به صورت قوی وجود دارد که دستور مذکور در خراسان صادر شده باشد.^۳

۵. زمانی که معتصم در سال ۲۲۱ق تصمیم گرفت سامرا را بسازد، مردمی را با شغل‌های گوناگون از شهرهای مختلف به آنجا آورد. از جمله از مصر کسانی را آورد که در آنجا قرطاس بسازند. ساختند؛ اما به خوبی قرطاس مصری در نیامد.^۴ یعقوبی در

۱. عواد، «الوراق أو الكاغذ صناعته فی المصور الإسلامية»، المجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد ۲۳، صص ۴۲۱ و ۴۲۲.

۲. مراجعه شود به: ابن خلدون، تاریخ، ترجمه مقدمه، ج ۲، صص ۸۱۴ و ۸۴۲.

۳. مراجعه شود به مجتهدی، «کاغذ بغدادی در قرون نخستین اسلامی، بازخوانی یک انگاره»، تاریخ و تمدن اسلامی، شماره ۲۳، صص ۲۹ تا ۴۵.

۴. یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۴۷۲؛ همچنین مراجعه شود به: یعقوبی، البلدان، صص ۶۴ و ۶۵؛ ابن فقیه، البلدان، ص ۵۱۴.

این گزارش سخنی از آوردن اهل خراسان به سر من رأی برای ساخت کاغذ به میان نیاورده، بلکه اهل مصر برای ساخت قرطاس به آنجا برده شدند که نشان می‌دهد یا هنوز قرطاس‌های مصری مورد استفاده بوده، یا مواد اولیه تولید قرطاس (بردی) در سامرا بوده است؛ اما مواد اولیه تولید کاغذ در آنجا نبوده است.

۶. یاقوت حموی گزارش داده است که در نیمه اول قرن چهارم هجری، به سفارش یکی از حاکمان مصر، در سمرقند کاغذ ساخته شده، و هر سال برای او به مصر حمل می‌شد.^۱ این گزارش نشان می‌دهد که مجموعاً کاغذ بر قرطاس برتری داشته و مورد توجه حکام مصر واقع شده است.

۷. در سال ۱۸۷۷م بیش از یکصد هزار ورق پایپروس و کاغذ در مصر پیدا شد. این اوراق که به عنوان اسناد «گنیزه قاهره»^۲ شناخته می‌شوند، اکنون در چندین کتابخانه نگهداری می‌شوند و در سال ۲۰۰۱م به عنوان بخشی از حافظه جهانی یونسکو ثبت شد. مطالعات انجام شده بر روی این اوراق نشان می‌دهد ورق‌های مورد استفاده از سال ۱۰۰ تا ۱۹۳ق فقط قرطاس است؛ از سال ۱۹۳ تا ۲۹۰ق ۸۰درصد قرطاس و ۲۰درصد کاغذ؛ از سال ۲۹۱ تا ۳۸۷ق ۱۰درصد قرطاس و ۹۰درصد کاغذ؛ و از سال ۳۸۸ق قرطاس کم شده، تا سال ۴۸۴ق که به کلی از میان رفته است.^۳ این تاریخ‌گذاری یکی از متقن‌ترین شاهدها برای تعیین تاریخ منسوخ شدن تولید قرطاس در مصر است.

۸. در قرن چهارم و پنجم هجری، صنعت کاغذسازی از طریق شمال آفریقا به اندلس راه پیدا کرد. در دانشگاه قرویین شهر فاس در کشور مغرب، نسخه‌ای از کتابخانه المستنصر بالله (حاکم اموی اندلس) بر روی کاغذ اندلسی وجود دارد که در سال ۳۵۹ق نوشته شده است. نسخه خطی دیگری هم وجود دارد که در سال ۴۹۲ق در

۱. حموی، معجم الأدباء، ج ۲، ص ۷۸۷.

۲. Cairo Geniza.

۳. رونه دالمانی، سفرنامه از خراسان تا بختیاری، ص ۴۸۰. مقایسه شود با: بلوم، «جاده ابریشم یا جاده کاغذ؟»، گلستان هنر، شماره ۱۰، صص ۴۸ و ۴۹. همچنین بنگرید به: رضایی، «تحقیق و تاریخ، تاریخچه کاغذ»، کیهان فرهنگی، شماره ۲۴۹، ص ۵۷.

- مُرسی اسپانیا نوشته شده است.^۱
۹. ناصر خسرو در سال ۴۲۸ق ضمن دیدار از طرابلسِ شام [لبنان کنونی] گفته است:
«آنجا کاغذ نیکو سازند مثل سمرقندی، بل بهتر».^۲
۱۰. مُعزّ بن بادیس (از پادشاهان بنو زیری در مراکش، م ۴۵۴ق) کتابی ارزشمند با نام
«عمدة الكتاب وعدة ذوي الألباب» دارد که در بخشی از آن به بیان نحوه تولید کاغذ
از کنف پرداخته است.
۱۱. در برخی از گزارش‌ها آمده است که در قرن پنجم هجری، بیش از یکصد کارگاه
تولید کاغذ در شهر فاس کشور مغرب فعال بوده‌اند.^۳
- شایان ذکر است که این چهار شاهد نشان می‌دهد جریان تولید کاغذ از شرق به غرب در
قرن چهار و پنج هجری، به لبنان، مراکش و اندلس رسیده است؛ البته در مقابل این گزارش‌ها،
برخی گزارش‌های دیگر، تولید کاغذ در این زمان را همچنان منحصر در سمرقند و خراسان
دانسته‌اند؛^۴ اما به نظر می‌رسد گزارش‌های دسته دوم در مقام نفی تولید کاغذ در بقیه دنیای
اسلام نیستند؛ بلکه بیان‌کننده برتری سمرقند از لحاظ کمیت یا کیفیت تولید هستند.
۱۲. ثعالبی (م ۴۲۹ق) در وصف کاغذهای سمرقند گفته است کاغذهای سمرقند از
خصایص آن شهر است و قرطاس‌های مصری و پوست‌هایی که در ابتدا بر روی آن
نوشته می‌شد را از دور خارج کرده است؛ چنین کاغذهایی تنها در سمرقند وجود
دارد و چین.^۵
۱۳. یاقوت حموی (م ۶۲۶ق) از مکانی در یک فرسخی بغداد خبر داده که در روزگار
او آنجا کاغذ می‌ساخته‌اند.^۶ همچنین او گزارش داده است که در شاطبه اندلس،

۱. سامرای، علم الاکتناه، ص ۲۶۸. البته برخی زمان ساخت اولین کارگاه ساخت کاغذ در اسپانیا (اندلس) را
سال ۸۸۴ق. می‌دانند: رضایی، «تحقیق و تاریخ، تاریخچه کاغذ»، کیهان فرهنگی، شماره ۲۴۹، ص ۵۷.
۲. قبادیانی، سفرنامه، ص ۱۷.
۳. المنونی، تاریخ الوراقه المغریبه، ص ۲۱.
۴. مراجعه شود به اصطخری، مسالك الممالك، ص ۲۸۸؛ ابن فقیه، البلدان، ص ۶۳۹.
۵. ثعالبی، ثمار القلوب، ص ۵۴۳.
۶. حموی، معجم البلدان، ج ۲، صص ۱۹۴ و ۴۲۲.

کاغذ با کیفیتی تولید می‌شود که به سایر قسمت‌های اندلس صادر می‌شود.^۱

۱۴. در رساله «کاغذنامه» (نوشته عزالدین مطلعی، متوفی پیش از ۶۴۹ق) - که متنی ادبی است، در شرح حال پنبه‌ای که لباس شده و نهایتاً تبدیل به کاغذ می‌شود - گفته شده است که در بغداد از لباس پنبه‌ای، کاغذ تولید می‌شده است.^۲

با این شواهد روشن می‌شود کاغذهای تولیدی سمرقند کم‌کم در دنیای اسلام پخش شد و بازار شهرهایی مثل بغداد و حتی مصر را تسخیر کرد. همچنین معلوم می‌شود که علیرغم برتری سمرقند در تولید کاغذ تا چند قرن، کم‌کم تولید کاغذ در شهرهای دیگر هم رواج پیدا کرد؛ تاجایی که تولید قرطاس را در مصر منسوخ کرد، سپس راه را به سمت غرب ادامه داد و از طریق مراکش و بعد اندلس، به اروپا راه یافت.

تحول در واژه قرطاس و کاغذ

در عربی امروز، واژه «القرطاس» جای «الکاغذ» را گرفته است. در واقع قرطاس و کاغذ هم‌معنا شده‌اند؛ ولی واژه کاغذ متروک شده است. ترادف این دو واژه، قرن‌ها سابقه دارد. هرکس که واژه «الکاغذ» یا «الکاغذ» را ترجمه کرده (زمخشری، فیروزآبادی، سید علی‌خان مدنی و زبیدی^۳)، آن را با واژه «قرطاس» توضیح داده است. برخی دانشمندان دانش لغت هم متعرض ترجمه آن نشده‌اند که از متروک و غیر رایج بودن واژه، میان اعراب نشان دارد.

دانشمندان دانش لغت در ترجمه «القرطاس» چهار دسته‌اند: دانشمندان نخستین مانند فراهیدی، ازهری و برخی متأخران مانند ابن منظور و زبیدی تصریح کرده‌اند که آن را از بُردی می‌گیرند.^۴ جوهری، ابن سیده، فیومی و فیروزآبادی، قرطاس را به معنای ورق یا صحیفه‌ای که بر روی آن می‌نویسند، معنا کرده‌اند.^۵ طریحی قرطاس را به کاغذی که در آن می‌نویسند،

ما جید
پژوهش‌های علمی

سجده بر کاغذ با تا کید بر موضوع شناسی کاغذهای سنتی

۱. همان، ج ۳، ص ۳۰۹.
۲. مطلعی، «کاغذنامه (انشای ادبی در تهیه کاغذ پنبه‌ای)»، اوراق عتیق، شماره ۳، صص ۱۵-۳۰.
۳. زمخشری، مقدمة الأدب، ص ۵۰؛ فیروزآبادی، القاموس، ج ۱، ص ۴۶۲؛ مدنی، الطراز الأول، ج ۶، ص ۲۲۰؛ زبیدی، تاج العروس، ج ۵، ص ۲۲۵.
۴. فراهیدی، کتاب العین، ج ۵، ص ۲۵۰؛ ازهری، تهذیب اللغة، ج ۹، ص ۲۹۱؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۶، ص ۱۷۲؛ زبیدی، تاج العروس، ج ۸، ص ۴۱۲.
۵. جوهری، الصحاح، ج ۳، ص ۹۶۲؛ ابن سیده، المحکم و المحيط، ج ۶، ص ۶۱۱؛ فیومی، المصباح المنیر،

ترجمه کرده است^۱ و برخی دانشمندان لغت هم معنای قرطاس را «معروف» دانسته و توضیحی ارائه نداده‌اند.^۲ در میان دیوانیان و اصحاب کتابت هم قلقشندی، قرطاس و کاغذ را هم معنا دانسته است؛ هرچند بلافاصله از دیگران نقل کرده که قرطاس از بردی مصر ساخته می‌شود ولی گفته هر کاغدی، قرطاس است.^۳

ظاهراً جامعه عرب، واژه «الکاغذ» را نپذیرفته و در عین آشنایی با آن، ترجیح داده است که از کلمه «القرطاس» برای معنای آن استفاده نماید.^۴

روشن است که علیرغم توسعه تولید کاغذ و منسوخ شدن تولید قرطاس، واژه قرطاس کاربرد عامی پیدا کرد و بر کاغذ هم اطلاق شد. اما مهم، تعیین زمان این تغییر است؛ آیا تغییر، پیش از صدور روایات بوده یا پس از آن؟ قاعدتاً تغییر معنای واژه، امری تدریجی است که در طول ده‌ها سال رخ می‌دهد. شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد تا قرن چهارم و پنجم، قرطاس مصری و کاغذ سمرقندی، دو عنوان مقابل هم و از یکدیگر متمایز بوده‌اند؛ از جمله:

۱. از قول جاحظ (م ۲۵۵ق) نقل شده است که در وصف مصر گفته است: «قرطاس‌های

مصری برای اهل مغرب مانند کاغدهای سمرقندی برای اهل مشرق است.»^۵

۲. ابن فقیه جغرافی‌دان نامی قرن چهارم، در کتاب «البلدان» وقتی قصد بیان

اختصاصات هر منطقه جغرافیایی را دارد، گفته است: «[خداوند] کاغذ را در

سمرقند و قرطاس را در مصر قرار داده است.»^۶

۳. ابن ندیم (م ۳۸۵ق) از «ابی بعره» نامی سخن گفته است که گنجینه‌ای از

نوشته‌های قدیمی را از یک کوفی شیعی به ارث برده است. ابن ندیم در وصف

محتویات این مجموعه به وضوح بین قرطاس مصری، ورق چینی و ورق خراسانی

ص ۴۹۸؛ فیروزآبادی، الفاموس، ج ۲، ص ۳۷۴. او تصریح کرده است: «الصحيفة من أي شيء كانت».

۱. طریحی، مجمع البحرين، ج ۴، صص ۹۵ و ۹۶.

۲. صاحب بن عباد، المحيط في اللغة، ج ۶، ص ۸۴؛ حمیری، شمس العلوم، ج ۸، ص ۵۴۴۷.

۳. قلقشندی، صبح الأعشى، ج ۲، ص ۵۱۴.

۴. شاید اینکه این کلمه را «فارسی معرب» می‌دانسته‌اند (ابن سیده، المحکم و المحيط، ج ۵، ص ۳۸۹) و

اینکه کلمه «قرطاس» قبلاً در ادبیات عرب و قرآن استفاده شده، در این انتخاب مؤثر بوده‌اند.

۵. ثعالبی، لطائف المعارف، ص ۹۷.

۶. ابن فقیه، البلدان، ص ۵۱۲.

فرق گذاشته است.^۱

۴. همچنين گزارش ثعالبي (م ۴۲۹ق) در وصف كاغذهاي سمرقند - كه گفته است اين كاغذها موجب خارج كردن قرطاس هاي مصري، از دور شده است - تمايز اين دو عنوان را نشان مي دهد.^۲

روايات مرتبط با سجده بر كاغذ - چنان كه خواهد آمد - از امام صادق و هادي عليه السلام است. با توجه به مطالب فوق، يقيناً کاربرد واژه «قرطاس» در احاديث زمان امام صادق عليه السلام به معنای «كاغذ» نبوده است؛ بلكه مراد اين روايات، قرطاس مصري است. همچنين اين اطمينان وجود دارد كه در زمان امام هادي عليه السلام، كاغذ و قرطاس دو واژه، با معاني مختلف بوده اند.

مواد مورد استفاده در تهيه كاغذ

ديگر نكته مهم دخيل در بحث، مواد مورد استفاده در توليد قرطاس و كاغذ است. قرطاس منحصراً از يك ماده توليد مي شود و گزارشي خلاف اين مطلب مشاهده نمي شود؛ اما كاغذ را مي توان از مواد مختلفی توليد كرد. امروزه عمده كاغذ دنيا از چوب درختان توليد مي شود؛ اما تا يك قرن پيش، كاغذ با الياف پنبه، كتان، ابريشم و كنف يا شاهدانه توليد مي شد. البته كاغذ را مي توان از مواد ديگر مانند پوست درخت (به ويژه پوست درخت توت)، كاه و كلش، بامبو، خيزران و... نيز توليد كرد.

آمد كه اولين كاغذ از ابريشم هاي كهنه ساخته شد.^۳ در گام هاي بعدي از پوست درخت توت، كنف^۴ و ساقه هاي بامبوهاي مختلف از جمله خيزران براي توليد كاغذ استفاده شد.^۵ درخت توت سفيد، بومي شرق آسيا مخصوصاً چين^۶ و برگ آن غذاي كرم ابريشم است. (به همين خاطر توليد

ماجرای
پژوهش های علمی

سجده بر كاغذ با تاكيد بر موضوع شناسي كاغذهاي سنتي

۱. ابن ندیم، الفهرست، ص ۶۱.

۲. ثعالبي، ثمار القلوب، ص ۵۴۳.

۳. سامی، «اختراع كاغذ و تاريخ خشت نيسته ها در كشورهاي باستاني آسياي غربي»، هنر و مردم، شماره ۱۱۵، ص ۲۵؛ بابازاده، «سيري در پيدايش كاغذ»، فصلنامه كتاب، شماره ۵۵، ص ۸۶؛ نظري، «جواز و فن ساخت كاغذ سمرقندي»، گلستان هنر، شماره ۱۶، ص ۸؛ و بسياري از منابع ديگر.

۴. عنبراني، «نظري بر تاريخچه كاغذ در اسلام و ايران»، مشكوة، شماره ۴۲، ص ۷۹.

۵. بلوم، «جاده ابريشم يا جاده كاغذ؟»، گلستان هنر، شماره ۱۰، ص ۴۶.

۶. مقاله «توت»، دانشنامه جهان اسلام.

ابریشم از چین شروع شد و چینی‌ها آن را به یکی از مهم‌ترین مواد صادراتی خود تبدیل کردند و تجار چینی آن را از طریق جاده‌ای طولانی (راه ابریشم) تا اروپا صادر می‌کردند.^۱

برخی معتقدند که هرچند در گزارش‌های ساخت کاغذ چینی، بر سه ماده پوست درخت توت، خیزران و بامبو تأکید شده است؛ اما عملاً از کنف برای ساخت کاغذ استفاده می‌کردند و نمونه‌های قدیمی از کاغذهای چینی که امروز در دسترس است (هم نمونه‌های مربوط به سلسله «هان» در ۱۰۰ سال پیش از میلاد مسیح، و هم نسخ خطی چینی مربوط به قرون پنجم تا دهم میلادی) از کنف ساخته شده‌اند.^۲ به نظر برخی از محققان، در آسیای مرکزی (محدوده سمرقند)، هیچ‌یک از منابع پوست درخت توت، خیزران و بامبو به فراوانی وجود ندارد. از این رو کنف، کتان و پارچه‌های کهنه آن دو، به عنوان الیاف اصلی در کاغذسازی مورد استفاده قرار می‌گرفت^۳ و اصالت خود را در طول تاریخ این صنعت حفظ کرد. این مواد، هم به صورت خام و هم به صورت بازیافت پارچه، ریسمان و طناب مورد استفاده قرار می‌گرفت. به تصریح برخی از مستشرقان کاغذشناس، کنف و کتان، مواد اولیه برای ساخت کاغذ اسلامی بودند و به وفور در خاورمیانه رشد می‌کردند.^۴

برخی از این مطالب با بررسی کاغذهای کهن زیر میکروسکوپ و حتی ذره‌بین تأیید می‌شود؛ البته ممکن است تشخیص الیاف برخی گونه‌ها از هم (مانند تشخیص الیاف کتان از کنف) دشوار باشد^۵، اما محققان با بررسی میکروسکوپی الیاف کاغذها و نیز راه‌های آزمایشی دیگر، به این نتیجه رسیده‌اند که شناسایی جنس الیاف کاغذ امکان‌پذیر است.^۶

۱. بلوم، «جاده ابریشم یا جاده کاغذ؟»، گلستان هنر، شماره ۱۰، ص ۵۰.

۲. en.wikipedia.org/wiki/History_of_paper. (۲۸ تیر ۱۴۰۰)

۳. بلوم، «جاده ابریشم یا جاده کاغذ؟»، گلستان هنر، شماره ۱۰، ص ۴۷.

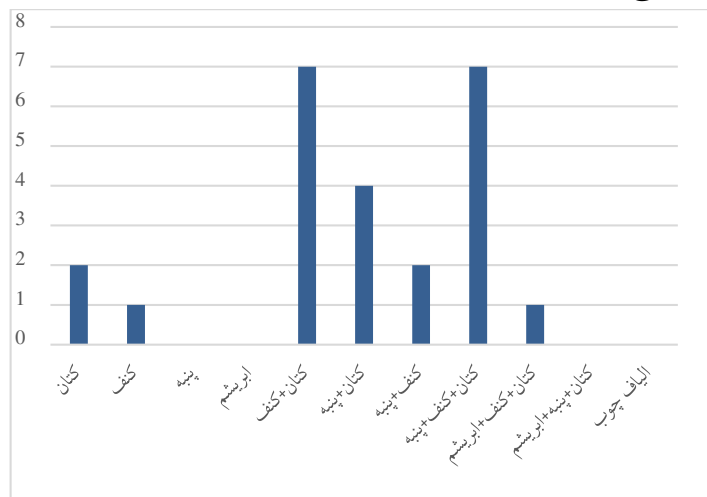
۴. لاودی، کاغذهای اسلامی، ص ۴۹.

۵. در مقاله «هم‌شکل‌های کتان، مشکلات شناسایی الیاف گیاهی قدیمی» نمونه‌های هم‌شکلی‌های الیاف کتان با کنف و گزنه نشان داده شده است:

Haugan and Holst, "Flax look-alikes: Pitfalls of ancient plant fibre identification", *Archaeometry*, Vol 56, No 6, pp 951-960.

۶. این پژوهش و پژوهش بعدی در دانشگاه هنر اسلامی تبریز انجام شده است. مراجعه شود به: نیک‌سرشت و دیگران، «بررسی مهم‌ترین ویژگی‌های آناتومی در شناسایی الیاف کاغذ»، فصلنامه علمی - پژوهشی تحقیقات علوم چوب و کاغذ ایران، شماره ۳۶؛ قاینی و صفاپور، «امکان‌سنجی تاریخ‌گذاری نسخ

پژوهشی روی ۲۴ نمونه از کاغذهای نسخ خطی مربوط به قرن دهم هجری قمری، نشان از آن دارد که الیاف مورد استفاده در این کاغذها، از کتان، کنف، پنبه و ندرتاً ابریشم تشکیل شده است. (خلاصه نتایج در نمودار ۱)^۱



نمودار ۱. الیاف گیاهی استفاده شده در بررسی ۲۴ نسخه خطی مربوط به قرن دهم هجری

در پژوهش دیگری - که بر روی ۸ نمونه از نسخ خطی قرن دهم انجام شده است - نیز مشخص شد که کاغذ یک نمونه از کنف و کاغذ ۷ نمونه دیگر از کتان تولید شده است.^۲ بسیاری از میراث مکتوب مسلمانان در جنگ‌هایی مانند حمله مغول و جنگ‌های صلیبی یا در آتش‌سوزی‌های کتابخانه‌ها از بین رفته است و منابع کهن زیادی در دسترس نیستند تا بتوان با بررسی آنها، جنس مواد به‌کاررفته در تولید کاغذهای قدیمی را روشن کرد و از این راه به اطمینان رسید. اما راه دیگری برای کشف مواد مورد استفاده در تولید کاغذ وجود دارد و آن

تاریخی مجهول از طریق شناسایی حرارتی، طیف‌سنجی و میکروسکوپی مواد کاغذ»، پژوهش باستان‌شناسی، شماره ۴؛ حسینی صومعه و دیگران، «مروری بر توصیف ویژگی الیاف کاغذهای دوره سلجوقی و تیموری و بهره‌گیری از روش‌ها و ابزارهای دستگاهی در شناسایی الیاف آنان»، هنرهای زیبا- هنرهای تجسمی، دوره ۲۲، شماره ۲.

۱. باقرزاده کثیری و دیگران، «شناسایی الیاف کاغذهای تاریخی جهت امکان‌سنجی تاریخ‌گذاری نمونه‌های مجهول»، پژوهش باستان‌سنجی، سال دوم، شماره اول، صص ۲۹ تا ۳۵.

۲. قاینی و صفاپور، «امکان‌سنجی تاریخ‌گذاری نسخ تاریخی مجهول از طریق شناسایی حرارتی، طیف‌سنجی و میکروسکوپی مواد کاغذ»، پژوهش باستان‌شناسی، شماره چهارم، صص ۴۹ تا ۶۱.

توجه به گزارش‌های تاریخی است. در این زمینه، هرچند کتابی در دسترس نیست که به تفصیل فرایند تولید سنتی کاغذ - مخصوصاً از قرون ابتدایی - را توضیح داده باشد و مواد را بر حسب مناطق گردآوری کرده باشد^۱؛ اما در برخی گزارش‌ها به مواد تشکیل‌دهنده کاغذ یا به وجود منابع مورد نیاز برای تولید کاغذ اشاره شده است:

۱. در مناظره ابن الزیات (م ۲۳۳ق) با جاحظ، سخن از دفاتر پنبه‌ای و کاغذهای پنبه‌ای به میان آمده است.^۲

۲. در کتاب «حدود العالم من المشرق الى المغرب» - که نویسنده ناشناسش بعد از ۳۷۲ق از دنیا رفته - در بیان تحفه‌های سمرقند، ریسمان‌های کنفی در کنار کاغذ ذکر شده^۳ که نشان می‌دهد در این منطقه تولید کنف، قابل توجه بوده است.

۳. مقدسی (جغرافی‌دان قرن چهارم هجری) در کنار کاغذهای بی‌نظیر سمرقند، پارچه ابریشمی را تحفه آن شهر دانسته است که نشان می‌دهد در سمرقند درخت توت فراوان بوده است.^۴

۴. به گفته ابن ندیم (م ۳۸۵ق) کاغذ خراسانی از کتان تولید می‌شد.^۵

۵. به گفته ابوریحان بیرونی (م بعد از ۴۴۲ق) در سمرقند برای آماده کردن کنف‌ها برای کاغذسازی از کوبه‌های خاصی استفاده می‌شده است که با آب می‌چرخند.^۶

۶. معز بن بادیس مغربی (م ۴۵۴ق) در کتاب خود، در بیان روش تهیه کاغذ، کنف سفید را ماده اولیه دانسته است.^۷

۷. به گفته ثعالبی (م ۴۲۹ق) مردم دانسته‌اند که پنبه برای خراسان است و کتان برای

۱. مراجعه شود به: عواد، «الوراق أو الكاغذ صناعته فی المصور الإسلامية»، المجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد ۲۳، صص ۴۳۵ و ۴۳۶.

۲. جاحظ، الرسائل الأدبية، ص ۳۴۱.

۳. ناشناس، حدود العالم من المشرق الى المغرب، ص ۱۲۷.

۴. مقدسی، أحسن التقاسیم، صص ۳۲۵ و ۳۲۶.

۵. ابن ندیم، الفهرست، صص ۳۱ و ۳۲.

۶. بیرونی، الجماهر فی معرفة الجواهر، ص ۱۰۰. همچنین مراجعه شود به نظری، «جواز و فن ساخت کاغذ سمرقندی»، گلستان هنر، شماره ۱۶، صص ۸ تا ۱۳.

۷. ابن بادیس، عمدة الكتاب وعدة ذوي الأبواب، ص ۸۹.

مصر.^۱

۸. یاقوت حموی (م ۶۲۶ق) اسم محلّه تولید کاغذ در بغداد را «دار القز» ذکر کرده که نشان می‌دهد حتی در بغداد، بین تولید کاغذ و کرم ابریشم و نیز درخت توت، رابطه وجود داشته است.^۲

۹. در رساله «کاغذنامه» (نوشته مطلعی، متوفی پیش از ۶۴۹ق) از جامعه پنبه‌ای کاغذ تهیه شده است.^۳

۱۰. خواجه رشید الدین فضل الله (م ۷۱۸ق) درباره درخت توت گفته است: «[درخت توت] در ولایت ماوراء النهر در ولایت سمرقند، عظیم بسیار بود و در خوارزم و در کاش... و در ولایت خُطای و چین، درخت توت عظیم بسیار می‌باشد و ابریشم بسیار می‌گیرند... و ایشان اکثر کاغذ از پوست درخت توت می‌سازند که جهت ابریشم گرفتن بریده باشند و از پوست دیگر درخت‌ها می‌کنند... و در خُطای از ابریشم نیز کاغذ می‌سازند و آن کم باشد و الخاص الخاص باشد.»^۴

۱۱. شهید اول (م ۷۸۶ق) ماده غالب تولید کاغذ را کنف دانسته، و بعد ابریشم، پنبه و کتان را هم مطرح کرده است.^۵ محقق ثانی (م ۹۴۰ق) هم گزارش مشابهی داده است.^۶

۱۲. وحید بهبهانی (م ۱۲۰۵ق) در حاشیه کلام شهید اول، گفته است که در زمان ما - برخلاف زمان شهید - تولید کاغذ از پنبه، بیش از تولید کاغذ از کنف، و ساخت

مناجبات

سجده بر کاغذ با تأکید بر موضوع شناسی کاغذهای سنتی پژوهش‌های علمی

۱. ثعالبی، لطائف المعارف، ص ۹۷. این احتمال وجود دارد که این جمله نقل قول از جاحظ (م ۲۵۵ق) باشد که در این صورت این گزارش به قرن سوم مربوط خواهد شد.

۲. حموی، معجم البلدان، ج ۲، ص ۴۲۲.

۳. مطلعی، «کاغذنامه (انشای ادبی در تهیه کاغذ پنبه‌ای)»، اوراق عتیق، شماره ۳، ص ۱۵ تا ۳۰.

۴. خطای یا ختای در محدوده شمال و شمال‌غربی چین در جنوب مغولستان کنونی واقع است. این نام گاهی مترادف با مملکت چین آمده است.

۵. همدانی، آثار و احواء، صص ۳۱ تا ۳۷.

۶. شهید اول، ذکری الشیعة، ج ۳، ص ۱۴۶.

۷. کرکی، جامع المقاصد، ج ۲، صص ۱۶۴ و ۱۶۵.

کاغذ از ابریشم بسیار نادر است.^۱

۱۳. هانری رونه دالمانی، سیاح فرانسوی که در عصر قاجار به ایران سفر کرده است، گفته

است: «امروز [در عصر قاجاریه] هم طرز ساختن کاغذ مانند زمان قدیم است و مواد

اصلی آن همان پارچه‌های کهنه و الیاف کتان و شاهدانه [کنف] است.»^۲

۱۴. طبق تحقیقات برخی محققان، کاغذ خراسانی یا بغدادی یا طلحی فقط از کنف

ساخته می‌شده‌اند.^۳

۱۵. برخی مستشرقین^۴ معتقدند که چون درخت توت در آسیای میانه کم است، اهل

آنجا کاغذ را از کتان، کنف و پنبه تولید می‌کرده‌اند.

جمع‌بندی: درباره مواد اولیه تولید کاغذ در قرون اولیه دو دسته گزارش یا نظر متعارض وجود

دارد: برخی گزارش‌ها یا تحقیقات دال بر استفاده انحصاری از الیاف گیاهان علفی (مانند پنبه،

کتان و کنف) هستند. برخی گزارش‌ها هم مؤید این نظر هستند.^۵ در مقابل طبق برخی گزارش‌ها

در ولایت سمرقند درخت توت بسیار زیاد بوده و اکثر کاغذهای سمرقند از پوست درخت توت

ساخته می‌شده است. این گزارش هم، با صادرات پارچه ابریشمی از سمرقند تأیید می‌شود.

تعارض گزارش‌های دو طرف، مانع حصول اطمینان به هر کدام می‌شوند. در نتیجه روشن

نمی‌شود که در عصر صدور حدیث، در محدوده خراسان، آیا تنها از پوست درخت توت کاغذ

تولید می‌شده است یا تنها از پنبه و کتان و کنف یا از همه این مواد؟

بررسی روایات سجده بر کاغذ

دو گروه از روایات با سجده بر کاغذ مرتبط هستند: در یک دسته ضابطه کلی جنس محل

سجده آمده، و در دسته دیگر، سه روایت مرتبط با سجده بر قرطاس یا کاغذ ذکر شده است.

۱. وحید بهبهانی، مصابیح الظلام، ج ۸، ص ۳۸.

۲. رونه دالمانی، سفرنامه از خراسان تا بختیاری، ص ۴۸۰.

۳. سامرای، علم الاکتناه، ص ۲۶۴.

۴. لاودی، کاغذهای اسلامی، ص ۴۵؛ Pedersen, *The Arabic Book*, p 61: بلوم، «جاده ابریشم یا

جاده کاغذ؟»، گلستان هنر، شماره ۱۰، ص ۴۷.

۵. البته بین این گزارش‌ها تنافی‌هایی هم وجود دارد.

ابتدا مفاد این روایات به طور جداگانه بررسی و سپس با توجه به مطالب تاریخی اشاره شده، به جمع‌بندی بین آنها پرداخته می‌شود:

قاعده کلی درباره جنس محل سجده

قاعده کلی در مورد جنس محل سجده، این است که از زمین باشد یا از رویدنی‌های از زمین، مشروط بر اینکه پوشیدنی و خوردنی نباشد. روشن‌ترین دلیل برای این نظر بدون مخالف، صحیح‌ه هشام بن حکم است: «هشام بن حکم به امام صادق علیه السلام عرض کرد: سجده بر چه چیزهایی جایز است و بر چه چیزهایی جایز نیست؟ حضرت فرمودند: سجده جایز نیست مگر بر زمین یا بر چیزی که زمین آن را رویانده است؛ مگر آنچه که خورده یا پوشیده می‌شود...»^۱ طریق شیخ صدوق به هشام بن حکم صحیح است.^۲ همچنین این مضمون در روایات دیگر نیز بیان شده است.^۳

از این روایات، عبارت «السُّجُودُ لَا يَجُوزُ إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ أَوْ عَلَى مَا أَنْبَتِ الْأَرْضُ إِلَّا مَا أَكَلَ أَوْ لَبَسَ» از صحیح‌ه هشام بن حکم را متن مبنا قرار می‌دهیم. این عبارت متضمن دو قضیه مثبت و نافی است:

مثبت: سجود بر زمین یا بر رویدنی‌هایی از زمین که خوردنی و پوشیدنی نباشد، جایز است.
نافیه: سجود بر غیر زمین، غیر رویدنی از زمین و بر رویدنی خوردنی یا پوشیدنی جایز نیست.
با توجه به اینکه برای تهیه کاغذ از مواد اولیه متعددی (چوب درخت، پنبه، کتان، کنف،

مباحث

سجده بر کاغذ یا تا کید بر موضوع شناسی کاغذهای سنتی

۱. «قَالَ هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَخْبَرَنِي عَمَّا يَجُوزُ السُّجُودُ عَلَيْهِ وَ عَمَّا لَا يَجُوزُ قَالَ السُّجُودُ لَا يَجُوزُ إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ أَوْ عَلَى مَا أَنْبَتِ الْأَرْضُ إِلَّا مَا أَكَلَ أَوْ لَبَسَ فَقَالَ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا الْعِلَّةُ فِي ذَلِكَ قَالَ لِأَنَّ السُّجُودَ خُضُوعٌ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ عَلَى مَا يُؤْكَلُ أَوْ يُلْبَسُ لِأَنَّ أَبْنَاءَ الدُّنْيَا عَبِيدٌ مَا يَأْكُلُونَ وَ يَلْبَسُونَ وَ السَّاجِدُ فِي سُجُودِهِ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَضَعَ جَبْهَتَهُ فِي سُجُودِهِ عَلَى مَعْبُودٍ أَبْنَاءَ الدُّنْيَا الَّذِينَ اغْتَرُّوا بِغُرُورِهَا وَ السُّجُودُ عَلَى الْأَرْضِ أَفْضَلُ لِأَنَّهُ أَتَمُّ فِي التَّوَاضُعِ وَ الْخُضُوعِ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ.» ابن بابویه، من لايحضره الفقيه، ج ۱، ص ۲۷۲.

۲. مراجعه شود به: همان، ج ۴، ص ۴۳۷.

۳. از جمله صحیح‌ه ابوالعباس: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام لَا تَسْجُدُ إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ أَوْ مَا أَنْبَتِ الْأَرْضُ إِلَّا الْقَطْنَ وَ الْكُتَّانَ.» کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۳۳۰. همچنین نگاه شود به: صحیح‌ه زراره (همان)؛ صحیح‌ه فضیل بن یسار و برید بن معاویه (همان، ص ۳۳۱) و صحیح‌ه حماد بن عثمان (ابن بابویه، من لايحضره الفقيه، ج ۱، ص ۲۶۸).

ابریشم، پوست درخت، بامبو، کاه و...) استفاده می‌شود و برخی از آنها مانند پنبه و کتان، مرتبط با عنوان «ملبوس» در روایت هستند، این عنوان در روایت نیاز به بررسی دقیق‌تر دارد: آیا مراد از ملبوس، چیزی است که بالفعل قابل پوشیدن باشد (مثل لباس)، یا قابلیت نزدیک برای تبدیل به پوشیدنی را داشته باشد (مثل نخ و پارچه) یا جنسش از جنسی باشد که می‌شود از آن پوشیدنی تولید کرد (مثل پنبه، کتان یا ابریشم)؟ اگر دو مورد اول باشد، کاغذ چون عرفاً، نه بالفعل قابلیت پوشیدن دارد و نه قابلیت نزدیک تبدیل به پوشیدنی را دارد، در قضیه مثبت داخل و از قضیه نافی، خارج است. اگر جنس مراد باشد، کاغذهای پنبه‌ای، کتانی، ابریشمی و... چون از جنسی تهیه می‌شوند که آن جنس قابلیت تبدیل به پوشاک را دارد، در قضیه نافی داخل و از قضیه مثبت، خارج هستند؛ اما کاغذهایی که از چوب، پوست درخت، بامبو، کاه و... تولید شوند، در قضیه مثبت داخل و از قضیه نافی، خارج هستند.

ممکن است گفته شود که طبق قاعده، ظهور عناوین به کار رفته در خطابات، در حصه فعلی آنهاست؛ لذا مراد از عنوان «پوشیدنی»، کالایی است که بالفعل قابل پوشیدن باشد؛ اما این ظاهر در این روایت اراده نشده است؛ زیرا سجده بر روی فرش تولید شده از پنبه، قطعاً در حال اختیار جایز نیست؛ در حالی که بالفعل فرش را نمی‌توان پوشید؛ حتی نمی‌توان از آن لباس تهیه کرد؛ بنابراین می‌توان گفت که مراد از روایت، احتمال سوم است. این نظر مؤیداتی از روایات و نظرات فقیهان دارد:

۱. در روایت قرب الاسناد از علی بن جعفر آمده است: «در باره مردی که داغی زمین موقع نماز اذیتش می‌کند، به گونه‌ای که توان بر سجده ندارد؛ آیا می‌تواند لباسش را - اگر پنبه یا کتان باشد - آنجا قرار دهد؟ حضرت فرمودند: اگر مضطر است چنین کند.»^۱ در این روایت راوی، «لباس» گفته اما آن را با «جنس» تفسیر کرده است.
۲. در معتبره سیف بن عمیره آمده است: «به امام باقر علیه السلام عرض کردم گاهی در زمینی یخ بسته [یا برفی] هستیم، آیا بر همان سجده کنیم؟ حضرت پاسخ دادند که نه، ولی بین خودت با آن یخ [یا برف] چیزی مانند پنبه یا کتان قرار بده.»^۲ روشن است که مراد

۱. «... هَلْ يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يَضَعَ ثَوْبَهُ إِذَا كَانَ قُطْنًا أَوْ كَتَانًا؟...»: حمیری، قرب الإسناد، ص ۱۸۴، ح ۶۸۴.

۲. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۳۰۸.

این نیست که پنبه یا کتان خام در آن سرزمین روی یخ و برف قرار داده شود - که معمولاً در دسترس افراد نیست-؛ بلکه مراد پارچه پنبه‌ای یا کتانی است که به صورت لباس در دسترس است. در این روایت امام فارغ از شکل، جنس اولیه را معیار قرار داده‌اند. ۳. فقیهانی که الیاف کنف را جنس ملبوس دانسته‌اند، سجده بر آن را - با اینکه روایت خاصی ندارد و بالفعل هم پوشیدنی نیست - جایز ندانسته‌اند. ۱ به نظر می‌رسد که ایشان صحیح‌ه هشام را بر آن تطبیق کرده، ولی جنس را معیار قرار داده‌اند. پس مراد از «ما لبس» جنسی است که می‌توان از آن پوشیدنی عرفی تهیه کرد. در روایات مصححه، از سجده بر پنبه و کتان نهی شده است؛ مثلاً «عن أبي العباس الفضل بن عبد الملك قال قال أبو عبد الله ﷺ لا تسجد إلا على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلا القطن و الكتان.» ۲ هر چند در مقابل این روایت دو مکاتبه از دو راوی مجهول و مهمل، به جواز سجده بر پنبه و کتان بدون تقیه یا بدون ضرورت تصریح کرده‌اند ۳ یا برخی با توجه به مرسله تحف العقول ۴ گفته‌اند که پنبه و کتان، اگر ریسیده باشند، سجده بر آنها جایز نیست و اگر نریسیده باشند، سجده بر آنها صحیح است ۵؛ اما مشهور میان فقیهان عدم جواز سجده بر پنبه و کتان است. ۶

با توجه به توضیح «ملبوس» در صحیح‌ه هشام، روایات منع کننده از سجده بر پنبه و

مباحث

سجده بر کاغذ یا تاید کید بر موضوع شناسی کاغذهای سنتی

۱. عبارات برخی فقیهان به وضوح این مطلب را روشن می‌کند: «الْقَنْبُ لَا يَجُوزُ السُّجُودُ عَلَيْهِ إِنْ لَيْسَ عَادَةً»: حلی، تذکره الفقهاء، ج ۲، ص ۴۳۷؛ «وَالْقَنْبُ إِنْ عُدَّ مَلْبُوسًا لَمْ يَجُزِ السُّجُودُ عَلَيْهِ»: کرکی، جامع المقاصد، ج ۲، ص ۱۶۱؛ «وَيَنْبَغِي الْحَزْمُ بِالْمَنْعِ [عَنِ السُّجُودِ عَلَى الْقَنْبِ] بِنَاءً عَلَى مَا ذَكَرْنَا مِنْ أَنَّ الْإِعْتِبَارَ بِالِاسْتِعْدَادِ لِلْبَسِّ»: حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۵، ص ۵۰۱.
۲. کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۳۳۰.
۳. «عن داود الصرمي قال: سألت أبا الحسن الثالث ﷺ فقلت هل يجوز السجود على الكتان و القطن من غير تقيّة فقال جائز»: طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۳۰۷؛ «عن الحسين بن علي بن كيسان الصنعاني قال: كتبت إلى أبي الحسن الثالث ﷺ أسأله عن السجود على القطن و الكتان من غير تقيّة و لا ضرورة فكتب إليّ ذلك جائز»: طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۳۰۸.
۴. «كُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ غِذَاءً الْإِنْسَانَ فِي مَطْعَمِهِ وَ مَشْرَبِهِ أَوْ مَلْبَسَةً فَلَا تَجُوزُ الصَّلَاةُ عَلَيْهِ وَ لَا السُّجُودُ إِلَّا مَا كَانَ مِنْ تِبَاتِ الْأَرْضِ مِنْ غَيْرِ تَمَرٍ قَبْلَ أَنْ يَصِيرَ مَغْرُولًا فَإِذَا صَارَ غَرْلًا فَلَا تَجُوزُ الصَّلَاةُ عَلَيْهِ إِلَّا فِي حَالِ ضَرُورَةٍ»: حرانی، تحف العقول، ص ۳۳۸.
۵. حلی، نهاية الأحکام، ج ۱، ص ۳۶۲.
۶. نجفی، جواهر الکلام، ج ۸، ص ۴۲۱.

کتان، یک دسته روایت مستقل نیستند؛ بلکه تطبیقی از همان قاعده بر یکی از مصادیقش هستند؛ بنابراین یک دلیل مستقل محسوب نمی‌شوند.

صحیحہ صفوان جمال

أحمد بن محمد عن عبد الرحمن بن أبي نجران عن صفوان الجمال «قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي الْمَحْمِلِ يَسْجُدُ عَلَى الْقِرْطَاسِ وَأَكْثَرَ ذَلِكَ يَوْمِيَّ إِيمَاءً»؛ دیدم امام صادق عليه السلام در کجاوه بر قرطاس سجده می‌کردند و بیشتر این کار را با اشاره انجام می‌دادند.^۱

راویان این روایت همگی ثقة هستند. همچنین این روایت در محاسن، از برقی از علی بن حکم از واسطه‌ای نقل شده است^۲ که به نظر می‌رسد مراد از آن واسطه، صفوان جمال باشد که از مشایخ علی بن حکم است.

در توضیح مدلول روایت، گفته شده چون نماز خواندن حضرت در کجاوه در زمان حرکت قافله بوده است، گاهی حضرت تمکن از سجده داشته‌اند؛ پس پیشانی را بر کاغذ می‌گذاشته‌اند. گاهی نیز تمکن نداشته‌اند؛ پس برای سجده اشاره می‌کردند.^۳

روایت، حکایت فعل است (قضیه خارجی) ولذا اطلاق آن از چند جهت محرز نیست:

۱. روشن نیست که نمازهای حضرت، واجب یا مستحب بوده است؟ مخصوصاً که در نماز واجب، استقرار نمازگزار و توجه به قبله شرط است و این شروط عموماً در کجاوه قابل رعایت نیستند؛ ولی این شروط در نوافل شرط نیستند و نافله خواندن در کجاوه روایات فراوانی دارد^۴ و مشابه عبارت «وَأَكْثَرَ ذَلِكَ يَوْمِيَّ إِيمَاءً» در چندین روایت خواندن نافله در کجاوه، دیده می‌شود.^۵ برخی فقیهان با توجه به اینکه سجده در نماز واجب، به مجرد نبود جنس مناسب برای سجده، به اشاره تبدیل نمی‌شود؛ بلکه در چنین وضعی باید بر

ماجمعا
پرونده‌های قضی

سال هفتم، شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲

۱. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۳۰۹؛ با اندکی اختلاف غیر مهم در: طوسی، الإستبصار، ج ۱، ص ۳۳۴.
۲. برقی، المحاسن، ج ۲، ص ۳۷۳.
۳. بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۷، ص ۲۴۷.
۴. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۳۲۸، باب جواز صلاة النافلة على الراحلة وفي المحمل إيماء لعذر وغيره و لو إلى غير القبلة سفرا و حضرا.
۵. همان، ص ۳۲۵، باب عدم جواز صلاة الفريضة والمنذورة على الراحلة وفي المحمل اختيارا و جوازها في الضرورة و وجوب استقبال القبلة مهما أمكن، حدیث‌های ۴، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۲۰ و ۲۳.

پشت دست سجده نمود، گفته‌اند روایت اختصاص به نوافل دارد.^۱

۲. مشخص نیست حضرت در حال ضرورت چنین نمازی خوانده‌اند یا در حال اختیار؟ ممکن است در حال اضطرار چنان سجده‌ای صحیح باشد؛ چنان‌که در حال ضرورت، خواندن نماز واجب نیز در حال رکوب جایز است.^۲

با توجه به این نکات، روشن می‌شود که طبق این روایت فی‌الجمله سجده بر قرطاس، صحیح است.

صحیحہ جمیل بن درّاج

این روایت در کافی، تهذیب و استبصار نقل شده است:

محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد بن الحسين بن سعيد عن فضالة عن جميل بن دراج «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ كَرِهَ أَنْ يُسْجَدَ [أَوْ أَنْ يُسْجَدَ] عَلَى قِرْطَاسٍ عَلَيْهِ كِتَابَةٌ»: امام صادق عليه السلام

کراهت داشتند که بر قرطاسی که بر روی آن نوشته‌ای بود، سجده شود [یا سجده کنند].^۳

در سند این روایت بحثی نیست و همه راویان از بزرگان و ثقات شیعه هستند.

اما در دلالت روایت دو نکته وجود دارد:

۱. در عبارت «كَرِهَ أَنْ يُسْجَدَ»: روشن نیست آیا مفاد ماده «کراهت»، نهی تحریمی است یا تنزیهی؟^۴ پس روایت از این جهت مجمل است.
 ۲. نهی تحریمی یا کراهتی حضرت، ناظر به مطلق قرطاس‌ها نیست؛ بلکه موضوع روایت، قرطاسی است که بر آن نوشته‌ای وجود دارد. آیا از این روایت حکمی درباره سجده بر قرطاسی که بر آن نوشته‌ای نیست، قابل استنباط است؟ پاسخ، به مفهوم وصف «عَلَيْهِ كِتَابَةٌ» وابسته است و به نظر می‌رسد با توجه به سه نکته، این قید مفهوم داشته باشد:
- نکته نخست: عبارت منقول از جمیل، یا جمع‌بندی وی از نظر امام است - که در وقایع

۱. محقق داماد، کتاب الصلاة، ج ۳، صص ۱۰۹ و ۱۱۰.

۲. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۳۲۵.

۳. کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۳۳۲؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۳۰۴؛ همو، الإستبصار، ج ۱، ص ۳۳۴.

۴. در روایات، هم محرمات و هم مکروهات اصطلاحی با ماده کراهت بیان شده‌اند. یکی از نظرات درباره ماده کراهت این است که بر معنایی اعم (صرف مبعوضت) دلالت دارد و در مورد بیش از این مقدار (جواز فعل یا عدم جواز فعل) مجمل است: شبیری، کتاب نکاح، ج ۴، ص ۱۳۴۷.

مختلف، شواهدی بر آن را مشاهده کرده است - یا نقل عبارتی از امام به صورت نقل معناست. احتمال اول با ظاهر عبارت، سازگارتر است؛ مخصوصاً که جمیل روایات زیادی را با عباراتی مانند «سمعت ابا عبد الله علیه السلام يقول...» از امام صادق علیه السلام نقل کرده است و اگر عبارتی از امام شنیده بود، با چنین تعبیری نقل می‌کرد؛ نه اینکه بگوید: «أَنَّهُ كَرِهَ أَنْ يُسَجَّدَ...».

نکته دوم: توجه به نقل این روایت برای فضالۀ بن ایوب - که هم‌شأن طبقۀ سوم اصحاب اجماع، یعنی اصحاب امام کاظم و امام رضا علیهما السلام شمرده شده است^۱ - نشان می‌دهد که نقل در ابتدای آشنایی جمیل با امام صادق علیه السلام نبوده؛ بلکه پس از آشنایی کامل جمیل با فقه و نظرات امام صادق علیه السلام و ظاهراً در زمان امام کاظم علیه السلام بوده است.^۲

نکته سوم: جمع‌بندی ذکر شده در کلام جمیل، برداشتی حدسی از یک راوی ساده نیست؛ زیرا جمیل بن دراج در طبقۀ دوم اصحاب اجماعی که گشای نقل کرده، فقیه‌ترین فرد معرفی شده است^۳ و آشنایی با زیر و بم فقه و دقت در ریزه‌کاری‌های قیود در نقل نظر امام، لازمهٔ افقه بودن اوست.^۴ توجه به شخصیت فقهی جمیل بن دراج به عبارات او در حد جملات مندرج در رساله‌های عملیه اعتبار می‌بخشد که در آنها لقب‌ها هم مفهوم دارند.

لذا مفهوم داشتن وصف ذکر شده، احتمالی قوی است که با مضمون صحیحۀ علی بن مهزیار هم تأیید می‌شود. در نتیجه سجده بر روی قرطاسِ نانوشته، حتی مورد کراهت امام صادق علیه السلام هم نبوده است.

صحیحۀ علی بن مهزیار (صحیحۀ داود بن ابی‌زید)

این روایت در فقیه، تهذیب و استبصار، با متن یکسان و اختلافاتی در سند نقل شده است:

در فقیه چنین گزارش شده است:

«(وَسَأَلَ دَاوُدُ بْنُ أَبِي زَيْدٍ أَبَا الْحَسَنِ الثَّالِثَ علیه السلام عَنِ الْقِرَاطِيسِ وَ الْكَوَاغِدِ الْمَكْتُوبَةِ عَلَيْهَا هَلْ يَجُوزُ عَلَيْهَا السُّجُودُ فَكَتَبَ يَجُوزُ)». داود بن ابی‌زید از امام هادی علیه السلام دربارهٔ قرطاس‌ها

۱. کشی، رجال الکشی، ص ۵۵۶.

۲. به بیان دیگر اگر راوی از جمیل یکی دیگر از اصحاب امام صادق علیه السلام می‌بود، اشکال قابل دفاع می‌بود.

۳. کشی، رجال الکشی، ص ۳۷۵.

۴. در مدارک العروه به این مطالب مجملاً اشاره شده است: اشتهاردی، مدارک العروه، ج ۱۳، ص ۵۵۹.

و کاغذهای نوشته شده پرسید که آیا سجده بر آنها جایز است؟ حضرت در پاسخ نوشتند که جایز است.^۱

این روایت در تهذیب در دو جا نقل شده است:

«وَسَأَلَ دَاوُدُ بْنُ يَزِيدَ أَبَا الْحَسَنِ الثَّالِثَ عليه السلام عَنِ الْقَرَّاطِيسِ وَالْكَوَاغِذِ الْمَكْتُوبَةِ عَلَيْهَا...»^۲
این نقل -همان طور که خود شیخ طوسی در چند سطر پیش اشاره کرده است- برگرفته از نقل شیخ صدوق است و روایات پیش از این روایت و روایت بعدی هم به همان ترتیب فقیه در تهذیب منعکس شده است.

أحمد بن محمد عن علي بن مهزيار «قَالَ: سَأَلَ دَاوُدُ بْنُ يَزِيدَ أَبَا الْحَسَنِ عليه السلام عَنِ الْقَرَّاطِيسِ وَالْكَوَاغِذِ الْمَكْتُوبَةِ عَلَيْهَا...»^۳

در استبصار روایت به شکل نقل شده است:

«علي بن مهزيار قَالَ: سَأَلَ دَاوُدُ بْنُ فَرْقَدٍ أَبَا الْحَسَنِ عليه السلام عَنِ الْقَرَّاطِيسِ وَالْكَوَاغِذِ الْمَكْتُوبِ عَلَيْهَا...»^۴

تبیین سند: در این روایت باید مراد از داود و ابوالحسن عليه السلام - که در نقل های مختلف ذکر شده اند- را تعیین کرد.

داود بن ابی زید (سند فقیه) را شیخ در فهرست، از اصحاب امام هادی عليه السلام دانسته و توثیق کرده است.^۵ در کتاب رجال هم او را در زمره اصحاب امام حسن عسکری عليه السلام، توثیق کرده است.^۶

عنوان داود بن یزید (مطرح در اسناد تهذیب) در طبقه مورد بحث بر راوی ای منطبق نیست.^۷

۱. ابن بابویه، من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲۷۰.

۲. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۲۳۵.

۳. همان، ص ۳۰۹.

۴. همو، الإستبصار، ج ۱، ص ۳۳۴.

۵. «داود بن ابی زید من أهل نيسابور ثقة صادق اللهجة من أصحاب علي بن محمد الهادي عليه السلام»: طوسی، الفهرست، ص ۱۸۳. همچنین ابن ندیم در فهرستش گفته است: «أبو سليمان داود بن بوزيد من أهل نيسابور وينزل بها في النجارين عند سكة طرخان في دار سخته من رواية الشيعة المعروفين بصدق اللهجة، و من أصحاب علي بن محمد بن علي رضي الله عنهم، وله من الكتب كتاب الهدى»: ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۷۸.

۶. طوسی، رجال الطوسی، ص ۳۹۹.

۷. البته دو نفر به عنوان داود بن یزید در اصحاب هستند؛ یکی داود بن یزید بن عبدالرحمن الأودی است که در

داود بن فرقد (مطرح در سند استبصار) از اصحاب امام صادق علیه السلام، و روایت او از امام کاظم علیه السلام مورد تردید است.^۱ با این حال نجاشی و شیخ او را از اصحاب امام کاظم علیه السلام هم دانسته‌اند.^۲ کنیه فرقد، ابو یزید است؛ لذا داود بن فرقد همان داود بن ابی یزید است. به نظر می‌رسد اینکه شیخ طوسی در استبصار عبارت روایت خودش در تهذیب را از «داود بن یزید» به «داود بن فرقد» تغییر داده، ناشی از خلط «یزید» با «ابی یزید» باشد.

توجه به یکسانی نام راوی (داود)، مکاتبه بودن همه نقل‌ها، یکسانی کنیه معصوم (ابوالحسن) و نیز یکسانی متن نقل‌های مختلف، روشن می‌کند که با بیش از یک روایت مواجه نیستیم. با توجه به توضیحات فوق، عبارت یا به شکل «سأل داود بن ابی زید الإمام الهادی علیه السلام» است یا به شکل «سأل داود بن فرقد الإمام الکاظم علیه السلام». ^۳ چهار نکته احتمال اول را تقویت می‌کند:

یکم: شیخ صدوق تصریح کرده است که معصوم مورد سؤال، امام هادی علیه السلام بوده است؛ ولی اینکه شیخ طوسی در استبصار تصریح کرده است راوی داود بن فرقد است، تصحیح اجتهادی او نسبت به سند تهذیب است.

دوم: روایات داود بن فرقد از امام کاظم علیه السلام نادر و مورد تردید است.

سوم: روایت کردن علی بن مهزیار از داود بن فرقد بدون هیچ واسطه‌ای، مورد ثابت‌شده‌ای ندارد و معمولاً از یک تا سه واسطه بین این دو وجود دارد.^۴

یک سند در کافی دیده شده و طبقه‌اش با روایات مورد بحث هماهنگ نیست. دومی داود بن یزیدی است که در بصائر الدرجات، کامل الزیارات، تهذیب، استبصار (در حدیثی مستقل از تهذیب) و قصص الانبیاء، مجموعاً ۶ روایت از او نقل شده است؛ اما به نظر می‌رسد که همه این موارد تحریف داود بن ابی یزید (داود بن فرقد) باشند؛ زیرا راویان از این داود بن یزید، همگی از شاگردان ثابت شده داود بن ابی یزید هستند.

۱. تنها یک روایت از او از امام کاظم علیه السلام نقل شده است که به علت شباهت بسیار زیاد متن آن با روایتی که از امام صادق علیه السلام نقل کرده، احتمال اتحاد آن دو وجود دارد؛ علاوه بر اینکه واسطه‌های میان سهل بن زیاد تا داود بن فرقد در نقل از امام کاظم علیه السلام، ناشناخته هستند. مراجعه شود به: کلینی، الکافی، ج ۶، صص ۳۷۱ و ۳۷۲، حدیث‌های ۱ و ۳؛ برقی، المحاسن، ج ۲، صص ۵۲۴، حدیث‌های ۷۴۶ و ۷۴۷.

۲. نجاشی، رجال، ص ۱۵۸؛ طوسی، رجال، ص ۳۳۶.

۳. اهمیت اینکه روایت از امام کاظم علیه السلام صادر شده یا از امام هادی علیه السلام در بحث‌های آتی روشن خواهد شد.

۴. به عنوان نمونه بنگرید به: ابن قولویه، کامل الزیارات، ص ۹۳، حدیث ۲۱؛ ابن بابویه، الأملی، ص ۷۹، حدیث ۱۰؛ مفید، الأملی، ص ۱۸۴، حدیث ۷؛ همان، ص ۱۹۵، حدیث ۲۶.

چهارم: راوی این مکاتبه، طبق نقل شیخ طوسی، علی بن مهزیار و طبق سند شیخ صدوق در مشیخه فقیه، محمد بن عیسی بن عبید است^۱ که هر دو از اصحاب امام رضا تا امام هادی علیه السلام هستند و عمده فعالیت روایی ایشان در زمان امام جواد و امام هادی علیه السلام بوده است.^۲ لذا اینکه آنها مکاتبات شیعیان با ائمه زمان خود را بدون واسطه نقل نمایند، طبیعی تر از این است که مکاتبات شیعیان با ائمه سابق را بدون واسطه نقل نمایند.

با توجه به نکات مطرح شده در تاریخ کاغذ و قرطاس، متن روایت هم قرینه ای خواهد بود که سند روایت، داود بن ابی زید از امام هادی علیه السلام است؛ زیرا ظاهراً داود بن فرقد در زمان امام کاظم علیه السلام پیرمرد بوده است.^۳ این مسأله در کنار ندرت روایت او از امام کاظم علیه السلام این احتمال را تقویت می کند که مدتی پس از شهادت امام صادق علیه السلام (ش ۱۴۸ق) فوت کرده باشد؛ این ایام ایامی است که کاغذ در بغداد هم رواج چندانی ندارد تا چه رسد به مدینه. در مقابل، در دوران امام هادی علیه السلام (ش ۲۵۴ق)، رواج کاغذ در ناحیه عراق قابل اثبات است. علاوه بر اینکه راوی (یعنی داود بن ابی زید) خود از اهالی نیشابور است که به واسطه نزدیکی به سمرقند، کاغذ در اختیار دارد و کاملاً بجاست که در این مورد از امام سؤال پرسد.

لذا سند صحیح را می توان «سأل داود بن ابی زید الإمام الهادی علیه السلام» دانست.^۴

وقتی مراد از داود، داود بن ابی زید باشد، روشن می شود که ارسالی در سند وجود ندارد؛ چون علی بن مهزیار یا محمد بن عیسی بن عبید، هر دو می توانند از او بدون واسطه نقل نمایند؛ ولی اگر مراد داود بن فرقد بود، به خاطر عدم نقل واسطه ها تا داود بن فرقد، روایت مرسله می شد. برخی معتقدند که داود در سند روایت نیست؛ به این معنا که علی بن مهزیار مکاتبه داود با امام را دیده و نقل کرده است. شاید به همین دلیل باشد که عموم فقیهان، روایت را با نام صحیح علی

مباحث

سجده بر کاغذ با تأکید بر موضوع شناسی کاغذهای سنتی

۱. طریق شیخ صدوق به روایات داود بن ابی زید در مشیخه فقیه چنین است: «و ما کان فیه عن داود بن ابی زید فقد رویته عن ابی رضی الله عنه عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن عیسی بن عبید، عن داود بن ابی زید.»: ابن بابویه، من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۵۳.
۲. این امر با مراجعه به روایات این دو راوی و بررسی تعداد واسطه های آن دو تا معصومین مشخص می شود.
۳. این مسأله از اینکه در روایت گفته است دندان ندارد، قابل استفاده است: کلینی، الکافی، ج ۶، ص ۳۷۲، ح ۳.
۴. مراجعه شود به: ابن شهید ثانی، منتقى العجمان، ج ۲، ص ۳۸؛ مجلسی اول، لوامع صاحبقرانی، ج ۳، ص ۴۵۸؛ شوشتری، قاموس الرجال، ج ۴، ص ۲۲۸.

بن مهزیار معرفی کرده‌اند نه صحیحۀ داود بن ابی‌زید یا حتی داود بن فرقد.^۱ اما این کار وجهی ندارد و ممکن است که داود بن ابی‌زید از مکاتبۀ خود با امام هادی علیه السلام به علی بن مهزیار خبر داده باشد. مخصوصاً که او صاحب کتاب بوده است و این احتمال وجود دارد که هم علی بن مهزیار و هم محمد بن عیسی، راوی این مکاتبه از کتاب او باشند.

با توجه به نکات فوق، روشن می‌شود که در حال سند روایت اشکالی ندارد و روایت - براساس هر دو سند فقیه و تهذیب^۲ - صحیح است.

از جهت دلالت در این روایت باید به دو نکته توجه کرد:

اول اینکه موضوع این روایت هم مانند روایت جمیل، سجده بر روی کاغذ نوشته شده است؛ البته برخلاف روایت جمیل - که امام صادق علیه السلام کراهت داشتند - اینجا امام هادی علیه السلام به صراحت جواز سجده بر قرطاس یا کاغذ نوشته شده را بیان کرده‌اند. وقتی سجده بر کاغذ نوشته شده صحیح باشد، به طریق اولیٰ سجده بر کاغذی که نوشته نداشته باشد، صحیح است.^۳ به بیان دیگر، از نظر پرسش‌کننده، اصل جواز (صحت) سجده بر کاغذ، روشن بوده، و او از حیثی زاید بر این مسأله (کتابت) سؤال پرسیده است؛ وگرنه باید از اصل جواز سجده بر کاغذ سؤال می‌پرسید. پاسخ امام هم این ارتکاز را تأیید کرده است.^۴

نکته دوم درباره پرسش راوی از «القراطیس» و «الکواغذ» است. برخی از علما، عطف این

۱. تقریباً عمده فقها از قرن ۱۱ق به بعد، چنین رویگری دارند: اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۲، ص ۱۲۱؛ عاملی، مدارک الأحکام، ج ۳، ص ۲۴۹؛ فیض کاشانی، معتصم الشیعة، ج ۳، ص ۱۰۴؛ بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۷، ص ۲۴۷؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۸، ص ۴۳۰؛ همدانی، مصباح الفقیه، ج ۱۱، ص ۱۹۵؛ بروجردی، نهاية التقرير، ج ۱، ص ۴۷۳؛ حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۵، ص ۴۸۸؛ خوانساری، جامع المدارک، ج ۱، ص ۳۰۳؛ خویی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۱۳، ص ۱۳۳؛ اراکی، کتاب الصلاة، ج ۱، ص ۳۵۵؛ فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعة (کتاب الصلاة)، ص ۴۲۷؛ روحانی، فقه الصادق علیه السلام، ج ۴، ص ۲۷۹ و... اما در متون پیش از این تاریخ، روایت به داود نسبت داده شده است: حلی، منتهی المطلب، ج ۴، ص ۳۶۳؛ شهید اول، ذکری الشیعة، ج ۳، ص ۱۴۵؛ کرکی، جامع المقاصد، ج ۲، ص ۱۳۹؛ شهید ثانی، روض الجنان، ج ۲، ص ۵۹۶؛ شهید ثانی، مسالك الأفهام، ج ۱، ص ۱۷۹؛ مجلسی، لوامع صاحبقرانی، ج ۳، ص ۴۵۸.
۲. البته در سند شیخ صدوق، محمد بن عیسی بن عبید واقع است که تضعیف او صحیح نیست، و ثقه است.
۳. زیرا تحقیق درباره مواد مورد استفاده در مرکب، نشان می‌دهد که احتمال مانعیت در مواد به کاررفته در مرکب (زاج معدنی)، دوده (ماده استحال شده) و صمغ (ماده خوراکی)) احتمالی قوی به حساب می‌آید.
۴. ر.ک: محقق داماد، کتاب الصلاة، ج ۳، صص ۱۱۰ و ۱۱۱.

دو را عطف تفسیری گرفته‌اند^۱ که ناشی از مترادف دانستن این دو عنوان، در دوران متأخر است. با توجه به توضیحاتی که بیان شد، روشن است که این دو کلمه در زمان داود بن ابی‌زید در همان معانی اصلی خودشان به‌کاررفته‌اند. مخصوصاً که وی، اهل نیشابور بوده و کلمه کاغذ در آن ناحیه معنا و رواج خود را تا چند قرن حفظ کرده است؛ بنابراین به نظر می‌رسد که عطف در روایت، تفسیری نبوده، بلکه ابهام او درباره هر دو نوع ورقه بوده است؛ البته راوی این احتمال را می‌داده که حکم هر دو یکسان باشد و از این رو آنها را در کنار هم آورده است.

حکم سجده بر قرطاس

با توجه به فرایند تولید قرطاس و ماده اولیه آن، سجده بر قرطاس علی القاعده صحیح است. نه تنها روایات خاص، بر جواز سجده بر قرطاس دلالت دارند؛ بلکه حتی براساس روایت هشام بن حکم هم سجده بر آن صحیح است؛ زیرا قرطاس مصداقی است از «رویدنی از زمین که خوردنی و پوشیدنی نباشد»؛ بنابراین، در روایت صفوان جمال با چشم‌پوشی از مسائلی مانند استقرار و رعایت قبله در هنگام حرکت کجاوه، باید گفت: اگر حضرت در کجاوه برای سجده اشاره می‌کرده‌اند، ربطی به بحث سجده بر قرطاس نداشته است. همچنین روشن می‌شود که کراهت امام صادق علیه السلام در روایت جمیل را نباید در ذات قرطاس، بلکه باید در مکتوب بودن آن جستجو نمود.^۲

حکم سجده بر کاغذ

درباره سجده بر کاغذ، تنها در صحیح داود بن ابی‌زید سخن به میان آمده است. در ابتدا به نظر می‌رسد که در این روایت چون راوی، جمع مُحَلِّی به الف و لام به کار برده، حکم همه انواع کاغذها را (چه آنها که از مواد قابل سجده ساخته شده باشند و چه آنها که از پنبه و کتان ساخته شده باشند) مورد پرسش قرار داده است. اما حتی اگر جمع مُحَلِّی به الف و لام،

۱. ابن شهید ثانی، استقصاء الإعتبار، ج ۵، ص ۲۷۶؛ عاملی، الحبل المتین، ص ۱۶۸؛ علوی عاملی، مناهج الأخیار، ج ۱، ص ۴۵۶.

۲. از جمله اینکه باعث توجه نمازگزار به نوشته‌ها و عدم حضور قلب وی می‌شود. مراجعه شود به: طوسی، المبسوط، ج ۱، ص ۹۰؛ حلی، السرائر، ج ۱، ص ۲۶۸؛ حلی، منتهی المطلب، ج ۴، ص ۳۶۳؛ شهید ثانی، ذکری الشیعة، ج ۳، ص ۱۴۵؛ کرکی، جامع المقاصد، ج ۲، ص ۱۳۹.

مفید عموم دانسته شود، به‌کارگیری این صیغه در پرسش راوی محل تردید است و او نهایتاً از همه‌ کاغذهای محل ابتلاش پرسیده است. به عبارت دیگر در روایت، «الف و لام» مردد است بین اینکه برای جنس باشد یا برای عهد ذهنی نسبت به کاغذهای موجود که در این صورت روایت، نه قضیه حقیقیه، بلکه قضیه خارجیه است و بیان امام هم پا سخ به همین پرسش است. با توجه به قرینه ذهنی، عمومیت روایت، در محدوده کاغذهای رایج در آن زمان قابل اثبات و بیش از آن، روایت مجمل است. در قسمت‌های پیشین، مواد به‌کاررفته در تولید کاغذ بررسی شدند؛ ولی مشخص نشد که تولید کاغذ در آن زمان از چه ماده‌ای رایج بوده است؛ بنابراین نمی‌توان با این روش، اطلاقی برای روایت ثابت نمود.^۱

البته ممکن است به روش دیگری هم بتوان سجده بر همه انواع کاغذ را با این صحیح‌ه تصحیح نمود: اگر در ضمن تولید کاغذ، مواد اولیه استحاله شده و ماهیت جدیدی تولید شود، کاغذ نه مصداق زمین است، و نه مصداق رویدنی از زمین؛ بنابراین به هیچ وجه صحیح‌ه هشام بن حکم نمی‌تواند بر صحت سجده بر آن دلالت نماید. در این صورت، اینکه در صحیح‌ه داود بن ابی‌زید سجده بر کاغذ صحیح دانسته شده، به معنای آن است که کاغذ، از قاعده کلی مطرح در صحیح‌ه هشام بن حکم استثنا شده است. با توجه به اشتراک همه انواع کاغذهای سنتی - از هر ماده‌ای که تولید شده باشند - در روش تولید و استحاله مورد اشاره، اثبات جواز سجده، حتی بر یک نوع از کاغذ سنتی، ملازم جواز سجده بر هر مصداق «کاغذ» خواهد بود. صاحب ریاض از جمله فقیهانی است که به این شکل، اطلاق روایت را ثابت کرده است.^۲ علاوه بر او، فقیهان دیگری مانند صاحب حدائق، وحید بهبهانی، محقق همدانی و ظاهراً محقق خوبی قائلند که مواد اولیه در تولید کاغذ استحاله می‌شود.^۳ در مقابل،

۱. برخی فقها مانند آقایان بروجردی، اراکی و اشتهازی با توجه به این نکته که ممکن است روایات، ناظر به کاغذهای متعارف در آن زمان باشند، منکر احراز اطلاق روایات شده‌اند: بروجردی، *نهایة التقرير*، ج ۱، صص ۴۷۳ و ۴۷۴؛ اراکی، *کتاب الصلاة*، ج ۱، صص ۳۵۵ و ۳۵۶؛ اشتهازی، *مدارک العروة*، ج ۱۳، ص ۵۵۸. شیخ عبدالکریم حائری هم احتمال نظارت روایت به کاغذهای متعارف در زمان صدور روایت را مطرح کرده است: حائری یزدی، *کتاب الصلاة*، صص ۱۰۱ و ۱۰۲.

۲. طباطبایی، *ریاض المسائل*، ج ۳، ص ۴۹.

۳. بحرانی، *الحدائق الناضرة*، ج ۷، ص ۲۴۹؛ وحید بهبهانی، *مصایح الظلام*، ج ۸، ص ۳۷؛ همدانی، *مصباح الفقیه*، ج ۱۱، صص ۱۹۷ و ۱۹۸؛ خوبی، *موسوعة الإمام الخوئی*، ج ۱۳، ص ۱۳۶.

فقیهانی مانند محقق خوانساری و اشتهاوردی صراحتاً وقوع استحاله در کاغذ را رد کرده‌اند.^۱ در اینکه در فرایند تولید کاغذ، اسم مواد عوض می‌شود، اختلافی نیست و عرفاً اسم مواد اولیه (مانند ابریشم، پنبه، کتان و...) بر کاغذ صادق نیست؛ اما معیار اصلی در استحاله، تغییر ماهیت است و عدم صدق اسم، ملازمه‌ای با تغییر ماهیت ندارد؛ زیرا ممکن است حالات مختلف یک ماهیت (مانند آب یا گندم یا شتر)، اسم‌های مختلفی داشته باشند و آنچه موضوع حکمی واقع شده است، نفس ماهیت باشد؛ اما شارع اسم یکی از آن حالات را به جهتی (مانند غلبه وجود یا کثرت ابتلا) به عنوان موضوع حکم خود آورده باشد. در مقابل، این احتمال هم وجود دارد که تنها آن حالت، موضوع حکم باشد.

در مورد وقوع استحاله در فرایند تولید کاغذ، لازم است مراحل تولید، با دقت بررسی شوند. در قسمت‌های پیشین، این مراحل توضیح داده شد. فیلم‌های مربوط به نحوه تولید کاغذ سنتی نیز در دسترس است. کسی که این مراحل را از نزدیک بررسی نماید، احتمال نمی‌دهد که تغییر شیمیایی خاصی در این الیاف ایجاد شود و ماهیت الیاف اولیه، به چیز جدیدی تغییر یابد. در فرایند سنتی تهیه کاغذ، تنها در ضمن چند فرایند فیزیکی، الیاف حاوی سلولز جدا شده و سپس در شکل جدید با هم اتصال برقرار می‌کنند؛ بنابراین اینکه تغییر اسم در حد تغییر حالت ماده باشد، به ذهن نزدیک‌تر است و از این جهت تولید کاغذ بی‌شبهت به تولید قرطاس نیست. اگر کسی به استحاله در فرایند تولید کاغذهای سنتی باور داشته باشد، باید ملتزم شود که با تولید کاغذ از الیاف نجس، کاغذ پاک حاصل شود؛ در حالی که چنین التزامی جداً دشوار است. پس، از این راه هم نمی‌توان اطلاق صحیحۀ داود بن ابی‌زید را ثابت نمود.

بنابراین روایت به نوعی دارای اجمال است و باید به قدر متیقن از آن بسنده کرد. این قدر متیقن، با توجه به صحیحۀ هشام بن حکم، سجده بر کاغذهایی است که از مواد قابل سجده تهیه شده باشند؛ موادی مانند چوب، پوست درخت، بامبو و خیزران و نه پنبه، کتان و ابریشم.^۲

۱. خوانساری، جامع المدارك، ج ۱، ص ۳۰۴؛ اشتهاوردی، مدارك العروة، ج ۱۳، ص ۵۶۱.

۲. برخی فقها مانند محقق بروجردی، داماد و اراکی، با استدلال به اطلاق نداشتن روایات سجده بر کاغذ به همین نتیجه رسیده‌اند: بروجردی، نهاية التقرير، ج ۱، صص ۴۷۳ و ۴۷۴؛ محقق داماد، کتاب الصلاة، ج ۳، ص ۱۱۰؛ اراکی، کتاب الصلاة، ج ۱، صص ۳۵۵ و ۳۵۶. (البته به نظر ما تنها روایت داود بن ابی‌زید درباره کاغذ سخن گفته است.) محقق همدانی هم در ذیل کلامش به این مسأله توجه کرده که وجه‌هایی برای

وقتی صحیحۀ داود، اجمال داشته باشد، نمی‌تواند مخصص صحیحۀ هشام بن حکم باشد. همچنین نمی‌تواند با آن معارضه نماید؛ بنابراین به وجوهی که برخی فقیهان مانند صاحب جواهر^۱ و محقق خوبی^۲ برای لزوم الحاق موضع مشترک دو روایت به صحیحۀ داود بن ابی‌زید بیان کرده‌اند، یا به تمسک به اصل عملی (در صورت تساقط دو دلیل در قدر مشترک) نیازی نیست.

با این توضیحات روشن شد که اشکالات صاحب حدائق و وحید بهبهانی بر قائلان به قول جواز سجده بر کاغذهای با منشأ قابل سجده^۳ وارد نیست؛ زیرا ایشان روایت را بدون دلیل مقید نکرده‌اند؛ بلکه به خاطر اجمال روایت، به قدر متیقن آن اکتفا کرده‌اند.

همچنین روشن شد که نمی‌توان با ادعای ارتکاز جواز سجده بر کاغذ در ذهن پرسش‌کننده و تقریر آن از سوی امام، حکم به جواز سجده کرد؛ زیرا روایت بیش از این نمی‌رساند که در نظر سائل، سجده بر برخی از انواع کاغذ صحیح بوده است (به شکل موجبه جزئیه) و امام هم آن را تأیید کرده‌اند؛ ولی روشن نمی‌شود که حد آن انواع چه بوده است؟^۴

همچنین روشن شد که نمی‌توان به ترک استفصال امام برای اثبات اطلاق تمسک کرد؛ چون استفصال در جایی متوقع است که صور مختلفی برای مسأله در جامعه مطرح باشد که لازم باشد امام حکم هر یک را بیان نماید؛ اما در این مورد اگر تنها نوع خاصی از کاغذ در جامعه رایج باشد، استفصال جایی ندارد. پس این احتمال وجود دارد که ترک استفصال امام ناشی از عدم وجود گونه‌های مختلف کاغذ باشد.

اجمال روایت مطرح است؛ اما آن را وارد ندانسته و به اطلاق اخبار اخذ نموده است: همدانی، مصباح الفقیه، ج ۱۱، صص ۱۹۷ و ۱۹۸.

۱. نجفی، جواهر الکلام، ج ۸، صص ۴۳۱ و ۴۳۲.

۲. خوبی، موسوعه الإمام الخوئی، ج ۱۳، صص ۱۳۶ تا ۱۳۸.

۳. بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۷، ص ۲۴۹؛ وحید بهبهانی، مصابیح الظلام، ج ۸، ص ۳۷.

۴. محقق داماد، کتاب الصلاة، ج ۳، صص ۱۱۰ و ۱۱۱.

۵. محقق همدانی به ترک استفصال برای اثبات اطلاق تمسک کرده است: همدانی، مصباح الفقیه، ج ۱۱، ص ۱۹۷.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

قاعده کلی درباره جنس محل سجده این است که از زمین باشد، یا از چیزی که زمین آن را رویانده است؛ اما پوشیدنی و خوردنی نباشد. درباره سجده بر کاغذ، سه روایت وجود دارد که سند همگی معتبر است: در روایت صفوان جمال، از سجده امام صادق علیه السلام بر قرطاس در کجاوه خبر داده شده است؛ در روایت جمیل کراحت امام صادق علیه السلام از سجده بر قرطاسی که نوشته شده باشد، گزارش شده است؛ و در مکاتبه داود بن ابی‌زید، امام هادی علیه السلام سجده بر قرطاس‌ها و کاغذهای نوشته شده را جایز دانسته‌اند.

با توضیحات ارائه شده، روشن شد که در زمان صدور روایات، قرطاس غیر از کاغذ بوده است؛ چون قرطاس از مغز ساقه گیاه بردی که در مصر می‌روید، به شکلی ساده تولید می‌شد. سجده بر این ماده طبق همه روایات - حتی طبق قاعده کلی جنس محل سجده - صحیح است. در مقابل، کاغذ از الیاف گیاهی مانند پوست درخت توت، بامبو، کتان، کنف، پنبه و... تولید می‌شد. الیاف مشتمل بر سلولز در این گیاهان با فرایندی مکانیکی در آب شناور شده و خمیر سفیدی را درست می‌کنند. آن را روی توری ظریفی پهن کرده تا آب خارج شود، سپس آن را خشک می‌کنند تا کاغذ تولید شود. ساخت کاغذ در نیمه قرن دوم توسط مسلمانان در سمرقند شروع شد و طی چند قرن، به سمت غرب جهان اسلام گسترش یافت. فرایند ساخت کاغذ در تمام این مدت، تغییر خاصی نکرد. از جهت تاریخی هرچند به تدریج تولید کاغذ جای تولید قرطاس را گرفته و آن را از دور خارج کرد، اما این واژه «قرطاس» بود که اسم محصول جدید شد. این تغییر اسم، در قرن‌های پس از صدور احادیث رخ داده است و از این‌رو در زمان صدور احادیث، این دو عنوان مترادف نبوده‌اند.

توجه به فرایند تولید کاغذ، شبهه استحاله مواد اولیه را از بین می‌برد. از طرف دیگر، در مورد مواد اولیه کاغذ در قرن دوم و سوم هجری، گزارش‌ها متعدد و ناسازگار هستند؛ بنابراین نمی‌توان اطمینانی به جنس مواد اولیه مورد استفاده در تولید کاغذهای آن دوره به دست آورد. با توجه به احتمالاتی که در صحیح داود بن ابی‌زید وجود دارد، اطلاق این روایت نسبت به همه انواع کاغذ - چه از منشأهای قابل سجده تهیه شده باشند و چه از منشأهای غیرقابل سجده - احراز نمی‌شود. وقتی این صحیح اطلاق نداشته باشد، نمی‌تواند صحیح هشام بن

مباحثات
پژوهش‌های فقهی

سجده بر کاغذ: با تأکید بر موضوع شناسی کاغذهای سنتی

حکم را - که در مقام بیان ضابطه کلی برای جنس محل سجده بود- تخصیص بزند یا با آن معارضه نماید؛ بنابراین در مورد این روایت باید به قدر متیقن آن اکتفا نمود و گفت که سجده تنها بر کاغذهایی صحیح است از مواد قابل سجده تهیه شده باشند. به این ترتیب صحت سجده بر کاغذهای تولید شده از ابریشم، پنبه و کتان احراز نمی‌شود.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. ابن بابویه، صدوق، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۴۱۳ق.
۲. _____، الأمالی، تهران: کتابچی، چ ۶، ۱۳۷۶ق.
۳. ابن بادیس، المعز، عمدة الكتاب و عدة ذوي الألباب، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چ ۱، ۱۴۰۹ق.
۴. ابن فقیه، احمد بن محمد الهمذانی، البلدان، بیروت: عالم الکتب، چ ۱، ۱۴۱۶ق.
۵. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، ترجمه مقدمه تاریخ ابن خلدون، ترجمه: گنابادی، محمدپروین، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۸، ۱۳۷۵ش.
۶. ابن سیده، علی بن اسماعیل، المحکم و المحيط الأعظم، بیروت: دار الکتب العلمیه، چ ۱، ۱۴۲۱ق.
۷. ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین، منقی الجمال فی الأحادیث الصحاح و الحسان، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۳۶۲ش.
۸. ابن شهید ثانی، محمد بن حسن، استقصاء الإعتبار فی شرح الإستبصار، قم: مؤسسه آل‌البتیة، لإحیاء التراث، چ ۱، ۱۴۱۹ق.
۹. ابن قولویه، جعفر بن محمد، کامل الزیارات، نجف: دار المرتضویه، چ ۱، ۱۳۵۶ش.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار الفکر- دار صادر، چ ۳، ۱۴۱۴ق.
۱۱. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، بیروت: دار المعرفة، چ ۱، [بی تا].
۱۲. اراکی، محمد علی، کتاب الصلاة، قم: دفتر آیت الله اراکی، چ ۱، ۱۴۲۱ق.
۱۳. اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۰۳ق.
۱۴. ازدی، عبدالله بن محمد، کتاب الماء، تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران و مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل، چ ۱، ۱۳۸۷ش.
۱۵. ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، بیروت: دار إحياء التراث العربي، چ ۱، ۱۴۲۱ق.

ما جتوا
پژوهش‌های فقهی

سال هفتم، شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲

۱۶. اسکات، ویلیام ای، مبانی و ویژگی‌های کاغذ، ترجمه: افراندپی، الیاس، تهران: نشر علوم کشاورزی، چ ۱، ۱۳۸۱ ش.
۱۷. اشتهازدی، علی پناه، مدارك العروة، تهران: دار الأسوة للطباعة والنشر، چ ۱، ۱۴۱۷ ق.
۱۸. اصطخری، ابراهیم بن محمد الفارسی، مسالك الممالك، بیروت: دار صادر (افست لیدن)، ۲۰۰۴ م.
۱۹. افشار، ایرج، کاغذ در زندگی و فرهنگ ایرانی، تهران: میراث مکتوب، چ ۱، ۱۳۹۰ ش.
۲۰. امام خمینی، روح الله، تحرير الوسيلة، قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم، چ ۱، [بی تا].
۲۱. بابازاده، شهلا، «سیری در پیدایش کاغذ»، فصلنامه کتاب، شماره ۵۵، پاییز ۱۳۸۲ ش.
۲۲. باقرزاده کثیری، مسعود، و دیگران، «شناسایی الیاف کاغذهای تاریخی جهت امکان‌سنجی تاریخ‌گذاری نمونه‌های مجهول»، پژوهش باستان‌سنجی، سال دوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۵ ش.
۲۳. بحرانی، یوسف بن احمد، الحدائق الناضرة في احكام العترة الطاهرة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۰۵ ق.
۲۴. برقی، محمد بن احمد بن خالد، المحاسن، قم: دار الکتب الإسلامية، چ ۲، ۱۳۷۱ ق.
۲۵. بروجردي، سيدحسين، نهاية التقرير، قم: مركز فقهی ائمه اطهار، [بی تا].
۲۶. بلاذری، احمد بن یحیی، فتوح البلدان، بیروت: دار و مكتبة الهلال، ۱۹۸۸ م.
۲۷. بلوم، جانانان، «جاده ابریشم یا جاده کاغذ؟»، ترجمه: درعلی، فاطمه، گلستان هنر، شماره ۱۰، زمستان ۱۳۸۶ ش.
۲۸. بهجت، محمدتقی، وسیلة النجاة، قم: انتشارات شفق، چ ۲، ۱۴۲۳ ق.
۲۹. بیرونی، ابوریحان، الجماهر في معرفة الجواهر، تهران: دفتر نشر میراث مکتوب و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۱، ۱۳۷۴ ش.
۳۰. پورممتاز، علیرضا، مدرسی تهرانی، شهره، کاغذ (از مجموعه کتاب‌های مرجع نشر)، تهران: خانه کتاب، چ ۱، ۱۳۸۰ ش.
۳۱. تبریزی، جواد، منهاج الصالحین، قم: مجمع الإمام المهدي (عجل الله فرجه)، چ ۱، ۱۴۲۶ ق.
۳۲. ثعالبی، عبد الملک بن محمد، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، القاهرة: دار المعارف، [بی تا].
۳۳. _____، لطائف المعارف، [بی جا]: [بی نا]، ۱۸۶۷ م.
۳۴. جاحظ، عمرو بن البحر، الرسائل الأدبية، بیروت: دار و مكتبة الهلال، چ ۲، ۱۴۲۳ ق.
۳۵. جهشیاری، محمد بن عبدوس، الوزراء و الكتاب، بیروت: دار الفكر الحديث، ۱۴۰۸ ق.
۳۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية، بیروت: دار العلم للملایین، چ ۱، ۱۴۱۰ ق.

۳۷. حائری یزدی، عبدالکریم، کتاب الصلاة، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۱، ۱۴۰۴ق.
۳۸. حرانی، ابن شعبه، تحف العقول، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۴۰۴ق.
۳۹. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، چ ۱، ۱۴۰۹ق.
۴۰. حسینی صومعه، محدثه، و دیگران، «مروری بر توصیف و ویژگی الیاف کاغذهای دوره سلجوقی و تیموری و بهره گیری از روش ها و ابزارهای دستگاهی در شناسایی الیاف آنان»، هنرهای زیبا- هنرهای تجسمی، دوره ۲۲، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۶.
۴۱. حکیم، محسن، مستمسک العروة الوثقی، قم: دارالتفسیر، چ ۱، ۱۴۱۶ق.
۴۲. _____، منهاج الصالحین، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، چ ۱، ۱۴۱۰ق.
۴۳. حلی، ابن ادریس، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۴۱۰ق.
۴۴. حلی، محقق، جعفر بن حسن، المختصر النافع فی فقه الإمامیة، قم: مؤسسة المطبوعات الدینیة، چ ۶، ۱۴۱۸ق.
۴۵. _____، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چ ۲، ۱۴۰۸ق.
۴۶. حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر، إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۱۰ق.
۴۷. _____، تذکرة الفقهاء، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، چ ۱، ۱۴۱۴ق.
۴۸. _____، قواعد الأحكام فی معرفة الحلال والحرام، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۱۳ق.
۴۹. _____، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة، چ ۱، ۱۴۱۲ق.
۵۰. _____، نهاية الأحكام فی معرفة الأحكام، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، چ ۱، ۱۴۱۹ق.
۵۱. _____، تحریر الأحكام الشرعیة علی مذهب الإمامیة، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چ ۱، ۱۴۲۰ق.
۵۲. حموی، یاقوت بن عبد الله، معجم الأدباء، بیروت: دار الغرب الإسلامی، چ ۱، ۱۴۱۴ق.
۵۳. _____، معجم البلدان، بیروت: دار صادر، چ ۲، ۱۹۹۵م.
۵۴. حمیری، عبدالله بن جعفر، قرب الإسناد، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، چ ۱، ۱۴۱۳ق.
۵۵. حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم ودواء کلام العرب من الکلوم، دمشق: دار الفکر، چ ۱، ۱۴۲۰ق.
۵۶. خوانساری، سید احمد، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چ ۲، ۱۴۰۵ق.
۵۷. خویی، ابوالقاسم، منهاج الصالحین، قم: نشر مدینه العلم، چ ۲۸، ۱۴۱۰ق.
۵۸. _____، موسوعة الإمام الخوئی، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی، چ ۱، ۱۴۱۸ق.
۵۹. دمیری، محمد بن موسی، حياة الحيوان الكبرى، بیروت: دار الکتب العلمیة، چ ۱، ۱۴۲۴ق.
۶۰. رضایی، بهرام، «تحقیق و تاریخ، تاریخچه کاغذ»، کیهان فرهنگی، شماره ۲۴۹، تیر ۱۳۸۶ش.
۶۱. روحانی، سید صادق، فقه الصادق علیه السلام، قم: دار الکتب مدرسه امام صادق علیه السلام، چ ۱، ۱۴۱۲ق.
۶۲. رونه دالمانی، هانری، سفرنامه از خراسان تا بختیاری، ترجمه: فرهوشی، محمدعلی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۵ش.

۶۳. زبیدی، مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الفکر، چ ۱، ۱۴۱۴ق.
۶۴. زمخشری، محمود بن عمر، مقدمة الأدب، بیروت: دار صادر، چ ۱، ۱۹۷۹م.
۶۵. سامرای، قاسم، علم الإکتناه العربی الإسلامي، ریاض: مرکز الملك فيصل للبحوث و الدراسات الإسلامية، چ ۱، ۱۴۲۲ق.
۶۶. سامی، علی، «اختراع کاغذ و تاریخ خشت نبشته‌ها در کشورهای باستانی آسیای غربی»، هنر و مردم، شماره ۱۱۵، اردیبهشت ۱۳۵۱.
۶۷. سیستانی، علی، منهاج الصالحین، قم: دفتر حضرت آیه الله سیستانی، چ ۵، ۱۴۱۷ق.
۶۸. شبیری، موسی، المسائل الشرعية، قم: مؤسسة نشر الفقاهة، چ ۱، ۱۴۲۸ق.
۶۹. _____، رسالة توضیح المسائل، مندرج در پایگاه اطلاع رسانی دفتر آیت الله شبیری زنجانی.
۷۰. _____، کتاب نکاح، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، چ ۱، ۱۴۱۹ق.
۷۱. شوشتری، محمدتقی، قاموس الرجال، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۴۱۰ق.
۷۲. صاحب بن عباد، المحيط فی اللغة، بیروت: عالم الکتب، چ ۱، ۱۴۱۴ق.
۷۳. طباطبایی، علی، ریاض المسائل، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، چ ۱، ۱۴۱۸ق.
۷۴. طریحی، فخر الدین بن محمد، مجمع البحرين، تهران: مرتضوی، چ ۳، ۱۳۷۵ش.
۷۵. طوسی، شیخ طوسی، محمد بن حسن، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، تهران: دار الکتب الإسلامية، چ ۱، ۱۳۹۰ق.
۷۶. _____، المبسوط فی فقه الإمامیة، تهران: المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، چ ۳، ۱۳۸۷ق.
۷۷. _____، تهذیب الأحكام، تهران: دار الکتب الإسلامية، چ ۴، ۱۴۰۷ق.
۷۸. _____، رجال الطوسی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۳، ۱۳۷۳ش.
۷۹. _____، فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنّفین و أصحاب الأصول (الفهرست)، قم: مكتبة المحقق الطباطبائي، چ ۱، ۱۴۲۰ق.
۸۰. _____، النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی، بیروت: دار الکتب العربی، چ ۲، ۱۴۰۰ق.
۸۱. عاملی، شیخ بهایی، محمد بن حسین، الحبل المتین فی أحكام الدین، قم: کتابفروشی بصیرتی، چ ۱، ۱۳۹۰ق.
۸۲. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، البیان، قم: بنیاد فرهنگی امام مهدی علیه السلام، چ ۱، ۱۴۱۲ق.
۸۳. _____، الدروس الشرعية فی فقه الإمامیة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۴۱۷ق.
۸۴. _____، اللمعة الدمشقیة فی فقه الإمامیة، بیروت: دار التراث/الدار الإسلامية، چ ۱، ۱۴۱۰ق.
۸۵. _____، ذکری الشیعة فی أحكام الشریعة، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، چ ۱، ۱۴۱۹ق.

۸۶. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ج ۱، ۱۴۱۳ق.
۸۷. _____، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، شارح: كلانتر، محمد، قم: كتابفروشی داورى، ج ۱، ۱۴۱۰ق.
۸۸. _____، حاشية المختصر النافع، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۱، ۱۴۲۲ق.
۸۹. _____، روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۱، ۱۴۰۲ق.
۹۰. علوی عاملی، احمد بن زین العابدین، مناهج الأخيار في شرح الاستبصار، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ج ۱، ۱۳۹۹ق.
۹۱. عنبرانی، محمود، «نظری بر تاریخچه کاغذ در اسلام و ایران»، مشکوة، شماره ۴۲، بهار ۱۳۷۳.
۹۲. عواد، کورکيس، «الوراق أو الكاغذ صناعته في المصور الإسلامية»، المجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد ۲۳، شعبان ۱۳۶۷.
۹۳. فاضل لنگرانی، محمد، تفصیل الشریعة في شرح تحرير الوسيلة، كتاب الصلاة، قم: مؤلف، ج ۱، ۱۴۰۸ق.
۹۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، كتاب العين، قم: هجرت، ج ۲، ۱۴۰۹ق.
۹۵. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، بیروت: دار الکتب العلمیة، ج ۱، ۱۴۱۵ق.
۹۶. فیض کاشانی، محمد محسن، معتصم الشيعة في أحكام الشريعة، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری، ج ۱، ۱۴۲۹ق.
۹۷. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر في غریب الشرح الكبير للرافعی، قم: مؤسسه دار الهجرة، ج ۲، ۱۴۱۴ق.
۹۸. قاینی، زهره، صفاپور، سیامک، «امکان سنجی تاریخ گذاری نسخ تاریخی مجهول از طریق شناسایی حرارتی، طیف سنجی و میکروسکوپی مواد کاغذ»، پژوهش باستان شناسی، شماره چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۵.
۹۹. قبادیانی، ناصر خسرو، سفرنامه ناصر خسرو، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۱۴، ۱۳۸۳ش.
۱۰۰. قلقشندی، احمد بن علی، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، بیروت: دار الکتب العلمیة، [بی تا].
۱۰۱. کرکی، علی بن حسین، جامع المقاصد في شرح القواعد، قم: مؤسسه آل البيت (علیه السلام) لإحياء التراث، ج ۲، ۱۴۱۴ق.
۱۰۲. _____، رسائل المحقق الكرکي، قم: کتابخانه آية الله مرعشی نجفی و دفتر نشر اسلامی، ج ۱، ۱۴۱۹ق.
۱۰۳. کشی، محد بن عمر، رجال الكشي (إختیار معرفة الرجال)، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ج ۱، ۱۴۰۹ق.

۱۰۴. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامية، چ ۴، ۱۴۰۷ق.
۱۰۵. لاودی، هلن، کاغذهای اسلامی، بررسی یکی از صنایع باستانی، ترجمه: ضرغامی، زهرا، تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، چ ۱، ۱۳۹۸ش.
۱۰۶. مجتهدی، مهدی، «کاغذ بغدادی در قرون نخستین اسلامی، بازخوانی یک انگاره»، تاریخ و تمدن اسلامی، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۱۳۹۵ش.
۱۰۷. مجلسی، مجلسی اول، محمدتقی، لواصیح صاحبقرانی، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چ ۲، ۱۴۱۴ق.
۱۰۸. محقق داماد، محمد، کتاب الصلاة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۴۱۶ق.
۱۰۹. فاطمه زندیان و نورالله مرادی، مقاله «کاغذ»، دایرة المعارف کتابداری و اطلاع‌رسانی، وبگاه portal.nlai.ir/daka.
۱۱۰. مدنی، علیخان، الطراز الأول و الكناز لما علیه من لغة العرب المعول، مشهد: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، چ ۱، ۱۳۸۴ش.
۱۱۱. مطلعی، عزالدین، «کاغذنامه (انشای ادبی در تهیه کاغذ پنبه‌ای)»، تحقیق بهروز ایمانی، اوراق عتیق، شماره ۳، سال ۱۳۹۲ش.
۱۱۲. مفضل بن عمر، توحید المفضل، قم: مکتبه الداوری، چ ۳، [بی تا].
۱۱۳. مفید، محمد بن محمد، الأمالی، قم: کنگره شیخ مفید، چ ۱، ۱۴۰۳ق.
۱۱۴. بهمن مؤذن فردوسی و مستوره خضرای، مقاله «توت»، دانشنامه جهان اسلام، وبگاه rch.ac.ir.
۱۱۵. مقدسی، أبو عبد الله محمد بن أحمد، أحسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم، قاهره: مکتبه مدبولی، چ ۳، ۱۴۱۱ق.
۱۱۶. منظور الاجداد، مهدی، مفاهیم نظری و کاربردی ساخت کاغذ و فرایند چاپ، تهران: خانه کتاب، چ ۱، ۱۳۹۰ش.
۱۱۷. المنونی، محمد، تاریخ الوراقة المغربية، رباط: منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية بالرباط، چ ۱، ۱۴۱۲ق.
۱۱۸. موسوی عاملی، محمد بن علی، مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام، بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، چ ۱، ۱۴۱۱ق.
۱۱۹. ناشناس، حدود العالم من المشرق الى المغرب، قاهره: دار الثقافة، ۱۴۲۳ق.
۱۲۰. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۶، ۱۳۶۵ش.
۱۲۱. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ ۷، ۱۴۰۴ق.
۱۲۲. نظری، فرهاد، «جواز و فن ساخت کاغذ سمرقندی»، گلستان هنر، شماره ۱۶، تابستان ۱۳۸۸ش.

۱۲۳. نیک‌سرشت، محمدرضا و دیگران، «بررسی مهم‌ترین ویژگی‌های آناتومی در شناسایی الیاف کاغذ»، فصلنامه علمی- پژوهشی تحقیقات علوم چوب و کاغذ ایران، شماره ۳۶، سال ۱۳۹۰ ش.
۱۲۴. همدانی، رشید‌الدین فضل‌الله، آثار و احیاء، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۸ ش.
۱۲۵. همدانی، رضا، مصباح‌الغنی، قم: مؤسسه الجعفریة لإحياء التراث و مؤسسه النشر الإسلامی، چ ۱، ۱۴۱۶ ق.
۱۲۶. وحید بهبهانی، محمد باقر، مصابیح‌الظلام، قم: مؤسسه العلامة‌المجدد الوحید البهبهانی، چ ۱، ۱۴۲۴ ق.
۱۲۷. وحید خراسانی، حسین، منهاج‌الصالحین، قم: مدرسه امام باقر (ع)، چ ۵، ۱۴۲۸ ق.
۱۲۸. یزدی، محمدکاظم، العروة الوثقی مع التعليقات، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع)، چ ۱، ۱۴۲۸ ق.
۱۲۹. _____، العروة الوثقی، بیروت: مؤسسه‌اعلمی، چ ۲، ۱۴۰۹ ق.
۱۳۰. یعقوبی، أحمد بن إسحاق، البلدان، بیروت: دارالکتب العلمیة، چ ۱، ۱۴۲۲ ق.
۱۳۱. _____، تاریخ‌الیعقوبی، بیروت: دارصادر، [بی‌تا].
132. «Papermaking/ History of papers» (28 Feb 2021)، «wikibooksسایت»، ۲۸ تیر ۱۴۰۰، en.wikibooks.org/wiki/Papermaking/History_of_paper.
133. «How to Make Papyrus» (6 Apr 2020)، «wikihowسایت»، ۲۸ تیر ۱۴۰۰، www.wikihow.com/Make-Papyrus.
134. «History of paper» (11 Jul 2021)، «wikipediaسایت»، ۲۸ تیر ۱۴۰۰، en.wikipedia.org/wiki/History_of_paper.
135. ۱ شهریور ۱۴۰۱، www.leader.ir/fa/content/23939، «leaderسایت».
136. Hagan and Holst, "Flax look-alikes: Pitfalls of ancient plant fibre identification", *Archaeometry*, Vol 56, No 6, 2014.
137. Pedersen, "The Arabic Book", translated by Geoffrey French, Princeton university press, New Jersey, 1984.

ماجرها

پژوهش‌های فقهی

دوفصلنامه علمی - پژوهشی

سال هفتم، شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲

دیه و ارش شکستگی جمجمه کودک^۱

رضا پورصدقی^۲، طاهره یونس پور بهنمیری^۳

چکیده

از فتاوی مطرح در دیه شکستگی جمجمه می‌توان دریافت که نوع فقها جمجمه را در تمام سنین، یک استخوان به هم پیوسته در نظر گرفته‌اند. اما جمجمه کودک استخوان یکپارچه نیست، بلکه از استخوان‌های مجزا تشکیل شده که به وسیله بخش غضروفی به هم متصل‌اند. طبق قواعد، باید در فرضی که شکستگی منتهی به آسیب به غضروف یا استخوان دیگر جمجمه می‌شود، تعدد شکستگی محسوب شود. عدم تصریح فقها به حکم شکستگی جمجمه کودک، این تبادل را ایجاد می‌کند که این مسئله مغفول بوده و مورد بررسی موشکافانه فقهی قرار نگرفته است. این نوشتار به روش تحلیلی-انتقادی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، به بررسی دو وجه تساوی و تفاوت دیه و ارش شکستگی جمجمه کودک و بزرگسال پرداخته است. بر این اساس، اگرچه

ماجرها
پژوهش‌های فقهی

دیه و ارش شکستگی جمجمه کودک

تاریخ تأیید: ۴۰۱/۱۰/۲۰

۱. تاریخ دریافت: ۴۰۱/۶/۱۴

۲. پژوهشگر مرکز مطالعات فقهی پزشکی قانونی (نویسنده مسئول). rezaporsedghi@gmail.com

۳. سطح سه فقه و اصول جامعة الزهراء (ع). rahman1873.shaban@gmail.com

تعدد بافت جمجمه در کودکان، این احتمال را تقویت می کند که آسیب به هر بافت، دیه مستقلی را به دنبال داشته باشد. ولی از دید عرف، غضروف ادامه استخوان بوده و آسیب امتداد یافته از استخوان به غضروف دو آسیب مستقل محسوب نمی شود. بنابراین در فرض مسأله، بیش از یک دیه لازم نیست.

واژگان کلیدی: شکستگی، استخوان سر، هاشمه، جمجمه کودک، دیه، ارش.

مقدمه

حکم شکستگی جمجمه در کتب فقهی به صورت مطلق بیان شده است. عبارت فقها نشان از در نظر گرفتن جمجمه به عنوان یک استخوان به هم پیوسته دارد؛ ولی ملاحظات پزشکی نشان می دهد جمجمه کودک، بر خلاف بزرگسال، از استخوان های متعددی تشکیل شده است که به وسیله بخش غضروفی به هم متصل اند و از نگاه پزشکی استخوان یکپارچه محسوب نمی شود. از نگاه عرف نیز استخوان سر کودک دارای وضعیت یکپارچه نیست و به خصوص در ناحیه ملاح، حالت غضروفی و نرم و دارای بافت متمایز از استخوان دارد. این حالت حتی برای افراد عادی بدون تخصص پزشکی نیز محسوس است.

اسکلت جمجمه کودکان مجموعه ای از چند استخوان مجزا است که توسط درز به هم متصل شده اند و با رشد کودک این درزها، استخوانی شده و جوش می خورند، تا استخوان جمجمه مستحکم شود. بنابراین، این پرسش مطرح است که در فرض امتداد آسیب در جمجمه کودک، از استخوان به بخش غضروفی، آیا یک آسیب محسوب شده و یک دیه خواهد داشت؟ یا به دلیل تعدد در نوع بافت، باید آسیب مذکور، متعدد و در نتیجه برای آن دیه متعدد در نظر گرفته شود؟ به بیان دیگر آیا این آسیب ملحق به آسیب های جمجمه بزرگسالان شده، و مشمول ماده ۷۰۹ قانون مجازات است؟ یا با توجه به اینکه چنین آسیبی، فقط شکستگی استخوان نیست و آسیب به غضروف درز بین استخوان جمجمه نیز هست، شامل دیه و ارش جداگانه می شود؟

بر اساس قواعد کلی دیه در شکستگی، تعدد آسیب موجب مسئولیت متعدد است. بنابراین در فرضی که شکستگی منتهی به آسیب به غضروف یا استخوان دیگر جمجمه شود، باید تعدد شکستگی محسوب شده و برای آن دیه و ارش متعدد در نظر گرفته شود. عدم تصریح فقها به حکم شکستگی جمجمه کودک و اطلاق کلام ایشان، این تبادر را ایجاد

ماهیچوا
پژوهش های فقهی

سال هفتم، شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲

می‌کند که مسأله مغفول بوده و مورد بررسی دقیق فقهی قرار نگرفته است. با وجود تصریحات فقه و قانون (ماده ۷۰۹) بر انواع شکستگی، اما بحثی از جمجمه کودک به میان نیامده است. اهمیت تعیین دقیق میزان دیه و ارش، خصوصاً با توجه به آسیب‌پذیری کودکان در تصادفات و جنایات مختلف، مطالعه موضوع را برای محاکم قضایی، پزشکی قانونی و کارشناسان وابسته، بیش از پیش ضروری می‌کند.

پیشینه

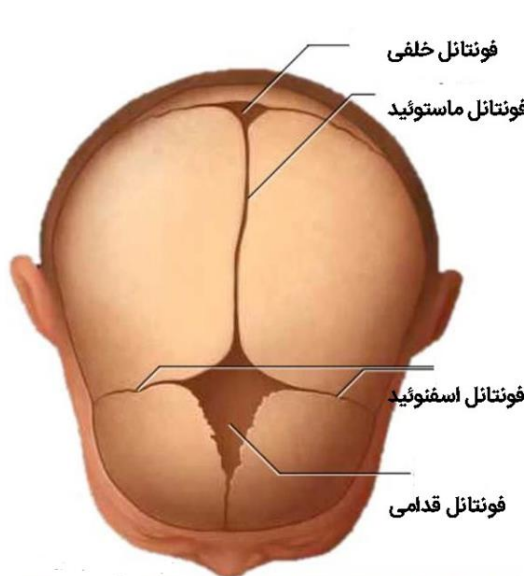
مسئله شکستگی سر و تعیین دیه برای آن به دلیل وجود روایات^۱ و همچنین به دلیل مبتلابه بودن، از دیرباز در کتب فقهی مطرح بوده و است. ^۲ دیه آسیب به استخوان سر در قالب اصطلاحات هاشمه^۳، منقله^۴، مأمومه^۵ و دامغه^۶ مطرح شده است، ولی همان‌گونه که اشاره شد در بیان حکم این فروع، میان سر کودک و بزرگسال همسانی انگاشته شده است که از این منظر، شکستگی جمجمه کودک بحثی نو شمرده می‌شود.

مفهوم شناسی

جمجمه کودک: در تحقیقات پزشکی، اطلاعات بسیاری درباره جمجمه کودکان، نحوه رشد، و زمان اتصال درزها به دست آمده است.^۷ بر این اساس، جمجمه کودک یک استخوان بزرگ، مانند بزرگسالان نیست. در بدو تولد، جمجمه به شکل استخوان‌های جداگانه‌ای است، که

۱. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۳۸۲؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۱۶۹؛ کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۳۲۶.
۲. طوسی، النهایة، ص ۷۷۵؛ شهید ثانی، الروضة البهیة، ج ۶، ص ۴۹۵.
۳. مفید، المقنعة، ص ۷۶۶؛ سیدمرتضی، المسائل الناصریات، ص ۳۹۱؛ طوسی، المبسوط فی فقه الإمامیة، ج ۷، ص ۱۲۱.
۴. طوسی، المبسوط فی فقه الإمامیة، ج ۷، ص ۱۲۲؛ کیدری، إصباح الشیعة بمصباح الشریعة، ص ۵۰۹؛ محقق حلّی، شرائع الإسلام، ج ۴، ص ۲۵۹.
۵. حلّی، غنبة النزوع، ص ۴۲۰؛ حلّی، السرائر الحاوی، ج ۳، ص ۴۰۷.
۶. حلّی، تلخیص المرام، ص ۳۶۹؛ فقعی، الدر المنضود، ص ۳۳۰.
۷. برای نمونه ر.ک: ژانت بالاسکاس، دائرة المعارف بارداری، ص ۲۳۱؛ استکی و همکاران، درسنامه اسکلتی و عضلانی، صص ۱۲۴-۱۲۶.

توسط بافتی انعطاف‌پذیر به هم متصل می‌شوند. نقاط نرم بین استخوان‌ها یعنی فونتانل‌ها در قسمت بالا و پشت سر نوزاد تازه متولدشده را می‌توان به خوبی حس کرد. فونتانل پشت سر معمولاً تا چهار ماهگی کودک بسته می‌شود؛ ولی فونتانل بالای سر معمولاً تا بعد از اولین سالگرد تولد کودک بسته نمی‌شود. در سه سال اول زندگی با سه برابر شدن وزن مغز و ایجاد ۱۰۰۰ تریلیون اتصال عصبی، جمجمه به سرعت رشد می‌کند. رشد مغز از نظر اندازه و وزن، تا ۱۶ سالگی، و رشد جمجمه تا ۲۰ سالگی ادامه می‌یابد.^۱



این طور به نظر می‌رسد که جمجمه، یک استخوان بزرگ است؛ اما در واقع چندین استخوان اصلی وجود دارد که به هم متصل هستند. استخوان‌های اصلی تشکیل دهنده جمجمه نوزاد، شامل موارد زیر است: استخوان‌های پیشانی، استخوان‌های جداری، و استخوان پس‌سری. این صفحات استخوانی، مغز را می‌پوشانند و توسط مواد فیبری به نام بخیه در کنار هم نگه‌داشته می‌شوند.

بخیه‌ها به استخوان‌ها اجازه می‌دهند که در طول فرآیند زایمان حرکت کنند. آنها مانند یک مفصل انبساط عمل می‌کنند. این حالت، به استخوان اجازه می‌دهد تا با رشد مغز و بزرگ شدن آن، جمجمه به‌طور یکنواخت بزرگ شود. در نتیجه یک سر به شکل متقارن تشکیل می‌شود. برخی از بخیه‌ها تا پیشانی، و برخی دیگر به طرفین و پشت جمجمه کشیده می‌شوند. یک بخیه در وسط جمجمه از جلوی سر تا پشت امتداد دارد.

فونتانل (فضای بین استخوان‌های جمجمه نوزاد) در محل تلاقی بخیه‌ها وجود دارد که

۱. مرکز اطلاعات ملی بیوتکنولوژی، کتابخانه ملی پزشکی، مدل آماری هندسه جمجمه کودکان، ۷ ژوئن/۲۰۲۲، <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4436309/>

توسط غشاهای سختی پوشیده شده‌اند که از بافت‌های نرم زیرین و مغز محافظت می‌کنند.^۱ درزها و ملاح‌های نرم جمجمه کودک به تدریج در چهار ماهگی، برخی در دوازده ماهگی، بعضی در هجده ماهگی و برخی در دو سالگی، سفت و محکم می‌شوند. البته در نظر عده‌ای از پزشکان، جمجمه تا هفت سالگی رشد می‌کند و قسمت غضروفی آن، استخوانی می‌شود. دیدگاهی هم وجود دارد که این تبدیل بافت نرم استخوانی را تا سن سیزده سالگی و حتی در مواردی تا بیست سالگی می‌داند.^۲

شکستگی جمجمه: شکستگی جمجمه به صورت چهار نوع اصلی وجود دارد که شامل شکستگی‌های خطی، دیاستازیک، بنیادین و فرورفتگی جمجمه می‌شود. در شکستگی خطی استخوان دچار شکستگی شده، اما جابه‌جا نمی‌شود. این نوع شکستگی معمولاً خطرناک نیست. شکستگی دیاستازیک در راستای درزهای استخوان جمجمه اتفاق می‌افتد و درزهای طبیعی، عریض‌تر می‌شوند. این نوع شکستگی اغلب در نوزادان دیده می‌شود. شکستگی بنیادین، جدی‌ترین نوع شکستگی است که در استخوان پایه جمجمه رخ می‌دهد. در این نوع شکستگی احتمال تخلیه مایع مغزی ناشی از پارگی بخشی از پرده مغزی وجود دارد. فرورفتگی جمجمه ممکن است با شکاف یا بدون شکاف، در پوست سر دیده شود. در این شکستگی بخشی از جمجمه در اثر ضربه فرو می‌رود.^۳

ماجرای
پژوهش‌های علمی

دیده‌وارش شکستگی جمجمه کودک

شکستگی جمجمه کودک از منظر حقوقی

قانون‌گذار در فروع مختلف آسیب‌ها و جراحات سر و صورت، حکم دیه و ارش و میزان آن را بر اساس آسیب‌های وارد شده، در ماده ۷۰۹ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ ش. بیان کرده است. طبق مقررۀ ماده مذکور، هاشمه (جنایتی که موجب شکستگی استخوان شود، گرچه جراحی ایجاد نکند) ده صدم دیه کامل، منقله (جنایتی که درمان آن

۱. استکی و همکاران، درسنامه اسکلتی و عضلانی، صص ۱۲۴-۱۲۶.

۲. Anatomy of a Newborn Baby's Skull, BRIGHAM AND WOMEN'S HOSPITAL, ۲۰۲۲.

ژوئن/۲۰۲۲، <https://healthlibrary.brighamandwomens.org/Search/۰۱۸۴۰,P۹۰>

۳. مرکز اطلاعات ملی بیوتکنولوژی، کتابخانه ملی پزشکی، مدل آماری هندسه جمجمه کودکان، ۷ ژوئن/

۲۰۲۲، <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4436309/>

جز با جابه‌جا کردن استخوان میسر نباشد) پانزده صدم دیه کامل، مأمومه (جراحی که به کیسه مغز برسد) یک سوم دیه کامل را در پی دارد و دامغه (صدمه یا جراحی که کیسه مغز را پاره کند) علاوه بر دیه مأمومه، موجب ارش پاره شدن کیسه مغز نیز می‌باشد.

ظاهر قانون مذکور این است که تفاوتی بین سنین مختلف در حکم وجود ندارد، و در فرضی که شکستگی بین استخوان و غضروف امتداد دارد، دیه شکستگی استخوان جمعیه کودک برابر با بزرگسال است. البته بعید به نظر می‌رسد قانون‌گذار به تفاوت استخوان جمعیه در سنین مختلف کودکی توجه داشته است. در هر صورت ظاهر قانون در مقام بیان تکلیف شکستگی جمعیه است و اطلاق دارد.

طبق ماده ۵۳۸ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ ش. در تعدد جنایات، اصل بر تعدد دیات و عدم تداخل آنهاست؛ مگر مواردی که در قانون، خلاف آن مقرر شده باشد. بر این اساس در صورت تعدد شکستگی در جمعیه کودک، باید به دیه متعدد حکم شود. از طرفی طبق ماده ۵۴۱ قانون مجازات اسلامی، هرگاه در اثر ضربه یا رفتار دیگر، آسیب‌های متعدد در اعضای بدن به وجود آید، چنانچه هریک از آنها در اعضای مختلف باشد یا همه در یک عضو بوده، ولی نوع هر آسیبی غیر از نوع دیگری باشد، و یا از یک نوع بوده ولی در دو یا چند محل جداگانه از یک عضو باشد، هر آسیب، دیه جداگانه دارد. اطلاق این ماده شامل جمعیه کودک می‌شود؛ زیرا اگرچه بنابر فرض مسأله، ضربه و نوع آسیب یکی است، ولی به‌خاطر تعدد محل شکستگی، موضوع دیه متعدد است.

از آنجا که ماده ۷۰۹ قانون مجازات اسلامی درصدد بیان کلیت حکم جراحات سر و صورت است، قابل استناد برای یکی بودن شکستگی در این مسأله نیست. شاهد مدعا اینکه، اگر شکستگی متعددی توسط دو شخص بر یک جمعیه اتفاق بیفتد، و یا دو شکستگی جداگانه توسط یک نفر بر جمعیه رخ دهد، با تمسک به ماده ۵۳۸ و ماده ۵۴۱ حکم به تعدد دیه تعیین شده در ماده ۷۰۹ خواهد شد. این مثال به خوبی بیان می‌کند که ماده ۷۰۹ درصدد بیان اصل دیه جراحات سر و صورت و شکستگی جمعیه است و در مقام بیان وحدت و تعدد شکستگی نیست. بنابراین نمی‌توان به اطلاق ماده ۷۰۹ تمسک کرد و شکستگی جمعیه کودک را طبق این ماده دارای یک دیه دانست و با توجه به تعدد شکستگی ناشی از

تعدد محل در جمجمه کودک، بنابر ماده ۵۳۸ و ۵۴۱ حکم به دیه، متعدد می شود.

شکستگی جمجمه کودک از منظر فقهی

آسیب زدن به جمجمه به طوری که منجر به شکستن آن شود، اصطلاحاً هاشمه نام دارد، و در نظر فقیهان ثبوت دیه را به مقدار ده شتر (ده صدم دیه کامل) به دنبال دارد.^۲ البته در حالت خطا، به ربع ده شتر و در حالت شبه عمد، به ثلث ده شتر تبدیل می شود. شکستگی قصاص ندارد و دیه در آن ثابت است؛ اگرچه زخم و جراحی در پی نداشته باشد.^۳

در مقدار دیه شکستگی جمجمه اختلافی بین فقها نیست. در روایتی که سکونی از امام علی علیه السلام نقل می کند، حضرت درباره هاشمه به دیه ده شتر قضاوت کرد.^۴ لفظ هاشمه ظهور در شکستگی دارد؛ زیرا هشم یعنی شکستن و به گیاه خشک شکسته هشیم^۵، و به شکستگی استخوان جمجمه، هاشمه گفته می شود.^۶ پس روایت بر دیه شکستگی جمجمه دلالت دارد. درباره سند روایت، برخی روایت را معتبره نامیده اند؛ چون سکونی واسطه ها را تا امیرالمؤمنین علیه السلام ذکر نکرده است.^۷ البته این از مواردی است که اشکالی بر آن نیست؛ زیرا سکونی روایت از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و امام علی علیه السلام را به واسطه امام صادق علیه السلام نقل می کند.^۸

صرف نظر از تصریحات فقها در مطلق شکستگی جمجمه، در شکستگی جمجمه کودکان دو نظریه قابل شکل گیری است؛ اول: برابری دیه و ارش شکستگی با بزرگسالان که در نتیجه دیه یکی می باشد. دوم: تعدد دیه در فرض آسیب به غضروف و استخوان مجاور از استخوان های جمجمه کودک.

پیش از بررسی ادله دو وجه مذکور، در ادامه اصل اولی در مسئله بررسی می شود.

ما اجبت
پژوهش های قضایی

دیه و ارش شکستگی جمجمه کودک

۱. هاشمی شاهرودی و جمعی از پژوهشگران، فرهنگ فقه، ج ۳، ص ۱۰۲.

۲. حلی، قواعد الأحكام، ج ۳، ص ۶۹۰.

۳. تبریزی، تنقیح مبانی الأحكام، ص ۲۷۸.

۴. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۳۸۲؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۱۶۹.

۵. تبریزی، تنقیح مبانی الأحكام، ص ۲۷۸.

۶. هاشمی شاهرودی و جمعی از پژوهشگران، فرهنگ فقه، ج ۳، ص ۱۰۲.

۷. خوبی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۴۲، ص ۴۷۰.

۸. تبریزی، تنقیح مبانی الأحكام، ص ۲۷۸.

تأسیس اصل

بر اساس قاعده کلی و اصل اولی برگرفته از فقه هر جنایت، مسئولیت متمایزی را به دنبال دارد. اصل عدم تداخل دیه، در کتاب‌های فقهی به شکل‌های مختلفی مورد توجه قرار گرفته است.^۱ بنابراین در فرضی که جنایت، موجب ثبوت دیه باشد، به میزان و تعدد آسیب‌های وارد شده، دیه ثابت خواهد بود. پس در صورت محرز شدن تعدد آسیب‌ها، اصل بر دیه متعدد است.

ضمناً اصل دیگری به نام اصل عدم دیه مازاد در فرض شک نیز وجود دارد که با وجود اصل عدم تداخل، نوبت به آن نمی‌رسد؛ زیرا اصل عدم دیه مازاد، اصل عملی است؛ در حالی که اصل عدم تداخل، از ظواهر ادله‌ای که درصدد بیان دیه آسیب‌ها است گرفته شده است؛ به این بیان که با تعدد موضوع، حکم متعدد می‌شود. برای مثال، شکستگی استخوان، موضوع دیه خاصی است و با فرض شکستگی متعدد، موضوع دلیل، متعدد است. بنابراین دیه بیان شده برای هر شکستگی جدا محاسبه خواهد شد. به بیان دیگر، این روایات، دال بر عدم تداخل اسباب (موضوع) و عدم تداخل مسببات (حکم) می‌باشند و این چیزی جز برداشت از متن دلیل نیست. بنابراین قاعده عدم تداخل، برگرفته از اماره است^۲، و با وجود اماره نوبت به اصل عملی عدم دیه مازاد نمی‌رسد.

نظریه نخست: دیه برابر

همان گونه که اشاره شد، مسئله شکستگی مجمله در کتب فقهی به صورت مطلق بیان شده است.^۳ ممکن است اطلاق کلام فقها موجب ایجاد چنین تبادری شود که در نظر ایشان دیه شکستگی مجمله در فرض کودکی و بزرگسالی متفاوت نبوده و در نحوه تعیین دیه فرقی ایجاد نمی‌کند. در صورت صحت چنین ادعایی باید فقها را در زمره طرفداران نظریه اول قرار داد. ولی همان گونه که در نقد ادله بیان خواهد شد، چنین برداشتی ناشی از

۱. صیمری، غایة المرام، ج ۴، ص ۴۶۴؛ اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۴، ص ۳۶۲؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۴۳، ص ۳۱۱.
 ۲. مراغی، العناوین الفقهیة، ج ۱، ص ۲۴۲.
 ۳. برای نمونه ر.ک: خمینی، تحریر الوسیلة، ج ۲، ص ۵۹۳؛ فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعة، ص ۲۵۰.

اسلوب‌های استوار شناخت ظواهر نیست. البته برخی از فقها در پاسخ به استفتائی در این زمینه، نظر به نبود فرق بین کودکان و بزرگسالان داده‌اند.^۱

طبق نظریه اول، تفاوتی میان جمجمه کودک و بزرگسال نیست و اگرچه استخوانی و غضروفی بودن جمجمه در کودکی منجر به تعدد شکستگی می‌شود، ولی این تعدد شکستگی، موضوع تعدد دیه و ارش نیست. بنابراین در کودکان، در صورتی که یک شکستگی رخ دهد و این شکستگی به آسیب غضروف یا استخوان متصل به آن منتهی شود، ده صدم دیه کامل تعیین می‌شود.

برای این دیدگاه چند دلیل می‌توان بیان کرد که ذیلاً بررسی می‌شود.

دلیل اول: عدم خلاف

در بین فقها اختلافی در میزان دیه شکستگی جمجمه نیست و در این حکم تعبیر «لا خلاف» می‌شود.^۲ معقد این اجماع فاقد هرگونه تفصیل بین سنین مختلف و شرایط متفاوت جمجمه است. بنابراین از این اطلاق می‌توان فهمید که در ارتکاز فقها در حکم فروض مختلف مسأله تفاوتی نیست.

مباحث

پرونده قضی

بده و ارش شکستگی جمجمه کودک

اما باید در نظر داشت که تعبیر «لا خلاف»، قابلیت استناد برای استنباط حکم را ندارد؛ زیرا رتبه آن در حد اجماع نیست، و بر فرض اینکه در حد اجماع باشد نیز به دلیل منقول بودن، قابل استناد نیست. حتی در صورت چشم‌پوشی از اشکال سابق نیز چنین اجماعی به دلیل مدرکی بودن یا احتمال مدرکی بودن، محل خدشه است.

اما فارغ از این بحث، به نظر می‌رسد سکوت بزرگان نسبت به مسئله، این احتمال را در ذهن تداعی می‌کند که موضوع گسسته بودن استخوان‌های جمجمه در کودک و نوجوان مغفول مانده و اساساً فقها به آن ورود نکرده‌اند تا محل اجماع یا اختلاف قرار گیرد.

البته ممکن است تصور ایشان از یکپارچه بودن استخوان سر کودکان، آنها را به عدم تفصیل سوق داده باشد؛ ولی با توجه به وضوح غضروفی بودن ملاج سر کودکان و اختلاف

۱. شبیری‌زنجانی، دفتر معظم‌له، استفتاء ۱۵۳۶۵؛ سبحانی، دفتر معظم‌له، استفتاء ۱۳۴۹۰؛ صافی، دفتر معظم‌له، استفتاء ۳۱۰؛ علوی‌گرگانی، دفتر معظم‌له، استفتاء ۱۶۱۹۹.
۲. تبریزی، تنقیح مبانی الأحكام، ص ۲۷۸؛ خوبی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۴۲، ص ۴۷۰.

بافت در جمجمه آنها، این احتمال بعید است.

دلیل دوم: اطلاق روایات

مراجعه به روایات دیه جمجمه نیز نشان می‌دهد، همان گونه که کلام فقها در بیان شکستگی جمجمه دارای اطلاق است، روایات مسأله نیز مطلق بوده و نسبت به کودک و بزرگسال تفصیلی نداده‌اند. این روایات عبارتند از:

۱. معتبره سکونی

عن السکونی «أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام قَضَى فِي الْهَاشِمَةِ بِعَشْرِ مِنَ الْإِبِلِ»؛ امیر

المؤمنین عليه السلام درباره هاشمه به دیه ده شتر قضاوت کرد.^۱

سند شیخ طوسی به روایت چنین است: «محمد بن الحسن الصفار عن علي بن إبراهيم بن هاشم عن النوفلي عن السکونی». شیخ طوسی سند خود را به محمد بن صفار، در مشیخه چنین نقل کرده است: «و ما ذکرته في هذا الكتاب عن محمد بن الحسن الصفار فقد أخبرني به الشيخ أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان و الحسين بن عبيد الله و احمد بن عبدون كلهم عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد عن أبيه. و أخبرني به أيضاً ابوالحسين بن أبي جيد عن محمد بن الحسن بن الوليد عن محمد بن الحسن الصفار...»^۲

در ارزیابی سند یاد شده باید گفت: سکونی مورد اعتماد است؛ زیرا شیخ طوسی نقل می‌کند علمای امامی به روایات حفص بن غیاث، غیاث بن کلوب، نوح بن دراج و سکونی از علمای عامه عمل می‌کردند.^۳ درباره نوفلی (حسین بن یزید نوفلی) توثیق صریحی نرسیده است؛ ولی از اینکه کتاب و روایات سکونی به وسیله نوفلی رسیده است، معلوم است که دانشمندان از ناحیه نوفلی اشکالی در وی نداشته‌اند.^۴ در مورد ابراهیم بن هاشم، از علمای شیعه نه در قول، و نه در نص، در مذمت و تضعیف او، سخنی یافت نشده است.

ما اجتهاد
پژوهش‌های فقهی

سال هفتم، شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲

۱. طوسی، تهذیب الأحكام، ج ۱۰، ص ۲۹۳.

۲. همان، المشیخه، ص ۷۳.

۳. همو، العدة، ج ۱، ص ۱۴۹.

۴. شبیری زنجانی، نکاح، ج ۱۷، ص ۵۳۴۵.

ضمن اینکه روایات نقل شده از او بسیار، و ترجیح در پذیرش قول او است.^۱ محمد بن حسن بن فروخ الصفار نزد علمای قم وجیه و راوی مورد وثوق و جلیل القدر است.^۲ محمد بن محمد بن نعمان همان شیخ مفید است که فضل او در فقه و حدیث و ثقه بودن، مشهورتر از آن است که بیان شود.^۳ همچنین حسین بن عبیدالله یا همان ابن غضائری، شیخ و استاد نجاشی است.^۴ احمد بن عبدون از مشایخ نجاشی و مورد وثوق است.^۵ ولی احمد بن محمد بن حسن بن ولید وثاقتش ثابت نیست.^۶ محمد بن حسن بن ولید قمی راوی جلیل القدر و مورد وثوق است.^۷ و سند دوم شیخ به صفار نیز با وجود ابوالحسین بن ابی جید که ثقه و حدیثش صحیح است^۸، قابل اعتماد است.

اما شیخ صدوق که این روایت را مستقیماً از سکونی نقل کرده، سند خود را به سکونی چنین می نویسد: «و ما کان فیہ عن إسماعیل بن مسلم السکونی الکوفی فقد رویتہ عن أبي و محمد بن الحسن رضي الله عنهما - عن سعد بن عبدالله عن إبراهيم بن هاشم عن الحسين بن يزيد النوفلي عن إسماعيل بن مسلم السکونی...»^۹

بحث از برخی افرادی که در سلسله راویان قرار دارند، پیش تر بیان شد. همچنین سعد بن عبد الله بن ابی خلف اشعری قمی، شیخ الفقها، وجیه و ثقه بوده است.^{۱۰} علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی نیز بزرگ علمای قم در عصر خود، و فقیه و مورد وثوق بود.^{۱۱}

بررسی راویان سند نشان می دهد، این سند تا سکونی قابل اعتماد است. ولی اشکالی که وجود دارد این است که سکونی به دلیل فاصله زمانی نمی تواند از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل

۱. حلی، رجال، ص ۴.

۲. نجاشی، رجال، ص ۳۵۴.

۳. همان، ص ۳۹۹.

۴. همان، ص ۶۹.

۵. خویی، معجم رجال الحدیث، ج ۲، ص ۱۵۲.

۶. همان، ج ۳، ص ۴۴.

۷. طوسی، الفهرست، ص ۱۵۶.

۸. بروجردی، الفوائد الرجالية، ج ۳، ص ۸۷.

۹. صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۱۶۹.

۱۰. همان، ص ۱۷۷.

۱۱. همان، ص ۲۶۱.

حدیث کند و این سؤال مطرح می‌شود که چگونه با نبود این واسطه، سند معتبر دانسته شده است؟!^۱ محقق تبریزی پاسخ این ابهام را در معهود بودن روایت سکونی از امام علی علیه السلام و از رسول خدا صلی الله علیه و آله به واسطه امام صادق علیه السلام دانسته است.^۲ در نتیجه می‌توان گفت روایت از امام صادق علیه السلام صادر شده است.

۲. مرسله دعائم

و عن علي و أبي جعفر و أبي عبد الله عليهم السلام «أَنَّهُمْ قَالُوا فِي الْهَاشِمَةِ مِائَةٌ دِينَارٍ وَ هِيَ الَّتِي تَهْشِمُ عَظْمَ الرَّأْسِ»؛ از امام علی و امام باقر و امام صادق علیهم السلام نقل شده است که فرمودند: در هاشمه صد دینار لازم است، و آن شکستگی ای است که در استخوان سر ایجاد می‌شود.^۳

سند روایت مرسل است و کتاب دعائم نیز قابل اتکا نیست.

۳. صحیح حلبی

علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام «قَالَ: فِي ... الْمُنْقَلَةِ خَمْسَ عَشْرَةَ مِنَ الْإِبِلِ»؛ امام صادق علیه السلام فرمود: در منقله پانزده شتر است.^۴ راویان این روایت همگی از بزرگانند و صحیح بودن سند کاملاً روشن است؛ اگرچه تا حدودی در ابراهیم بن هاشم، پدر علی بن ابراهیم بحث است، اما گذشت که مورد اعتماد بزرگان است.

در روایات دیگری به دیه منقله که از شکستگی‌های مربوط به سر است، اشاره شده است.^۵ روشن است که در این روایات، نسبت به سن مجنی‌علیه، یا کودکی و بزرگ‌سالی وی در مسئله شکستگی جمجمه اشاره نشده است، و این حاکی از اطلاق حکم دیه برابر در همه افراد، بدون هیچ تفصیلی است. همچنین از این روایات استفاده می‌شود موضوع دیه در شکستگی استخوان سر، آسیب‌های وارد بر آن است، نه شکستگی مطلق جمجمه.

۱. ر.ک: خویی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۴۲، ص ۴۷۰؛ سبزواری، مهذب الأحكام، ج ۲۹، ص ۲۹۲.

۲. تبریزی، تنقیح مبانی الأحكام، ص ۲۷۸.

۳. مغربی، دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۴۳۹.

۴. کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۳۲۶.

۵. همان، صص ۳۲۶-۳۲۸: «بَابُ دِيَةِ الْجِرَاحَاتِ وَالشَّجَاجِ».

بنابراین نمی‌توان چنین ادعا کرد که هرگونه شکستگی مجموعه، هرچند متعدد باشد، یک شکستگی به شمار می‌آید.

اما باید در نظر داشت که در روایات وارد شده، معصوم در مقام بیان میزان دیه شکستگی مجموعه بوده است و قرینه متصل یا منفصلی بر تقیید در کلام نسبت به بزرگسال نیست. با توجه به مبتلابه بودن مسأله و قرینه سیره متشرعان و عرف عقلا بر عدم فرق بین دیه کودک و بزرگسال، احتمال انصراف روایات به بیان میزان دیه بزرگسال به عنوان فرد متعارف از انسان نیز ضعیف به نظر می‌رسد.

اشکال اساسی در اختصاص این روایات به مقام بیان حکم هاشمه است. بنابراین نمی‌توان به چنین نصوصی برای چگونگی شناخت موضوع استناد کرد؛ زیرا در مقام بیان حکم، موضوع، مفروض لحاظ شده و گوینده حکم را نسبت به موضوع مفروض بیان می‌کند و به اصطلاح حکم، موضوع ساز نیست. در نتیجه روایاتی که در مقام بیان حکم هاشمه هستند، ربطی به موضوع شناسی از نظر کمی و کیفی ندارند. بنابراین اگر در فرضی عرفاً دو هاشمه رخ دهد، حکم نیز متعدد می‌شود و این ربطی به اطلاق و عدم اطلاق روایات مذکور ندارد.

دلیل سوم: ارتکاز متشرعان

در صورتی که ارتکاز متشرعان، ناشی از انس با مسائل شریعت بوده و در شکل‌گیری آن خود شرع دخیل باشد، و فقیه را به صورت قطعی به نظر شارع برساند، از ادله لیبی به شمار می‌رود.^۱ به نظر می‌رسد در باور متشرعان، در بحث شکستگی مجموعه تفصیلی بین افراد به لحاظ سنی وجود ندارد و این نشان می‌دهد که در شریعت یک حکم کلی برای همه افراد ایجاد شده است.

البته حتی بر فرض پذیرش وجود ارتکاز متشرعان در مسأله، این ارتکاز ناشی از فتاوی فقها و به اصطلاح مدرکی است یا لااقل احتمال آن وجود دارد. دلیل این ادعا مبتلابه بودن مسأله، مطرح شدن آن در کلمات فقها، و اظهار نظر بیشتر ایشان نسبت به آن می‌باشد. بنابراین نمی‌توان به طور جزم آن را ارتکازی تبعیدی دانست. به بیان دیگر وجود احتمال مدرک

۱. حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۴، ص ۷۴؛ خوبی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۱، ص ۳۷.

در سیره متشرعان، اطمینان به اتصال سیره به زمان معصوم و اعتبارش را مخدوش می‌سازد.

دلیل چهارم: یکتایی آسیب عرفی

جمجمه کودک از نظر عرف، استخوان یکپارچه نیست و به خصوص در قسمت ملاح که استخوانی شدن غضروف مدت‌ها طول می‌کشد، تردیدی در تعدد بافت استخوان سر کودکان وجود ندارد. ولی با این حال اگر آسیب شکستگی استخوان به غضروف ادامه یابد، از نظر عرف آسیب متعدد محسوب نمی‌شود. در واقع از نظر عرف، غضروف ادامه استخوان است و این موجب تعدد آسیب نیست.

اما باید دقت داشت که نظر اشتباه عرف در زمان معصومین حجت نیست و در صورتی که عرف آن زمان به اشتباه جمجمه را یکپارچه بداند، اما امروزه با افزایش اطلاعات پزشکی در میان مردم نظر دیگری شکل گیرد، حکم نیز باید تغییر کند. یا اگر در آن زمان آسیب خاصی یک آسیب به شمار می‌آمده، ولی الان به دلایل افزایش دقت افراد جامعه، آسیب متعدد به شمار آید، باید همان ملاک عمل قرار گیرد. در نتیجه ممکن است نوعی از آسیب در زمان معصوم یک آسیب محسوب شود و در زمان ما آسیب متعدد. شاهد سخن اینکه امروزه در تصادفات، آسیب‌های بسیار بیشتری توسط دستگاه‌های دقیق پزشکی کشف می‌شود، و در نتیجه مقدار دیه و ارش بیشتری محاسبه می‌شود.

پاسخ این دلیل آنکه اولاً ادعای اشتباه عرف زمان معصوم در مسئله مورد گفتگو دلیلی ندارد؛ چراکه به نظر نمی‌رسد عرف این زمان نسبت به زمان گذشته تغییر محسوسی پیدا کرده باشد. دست‌کم نسبت به این مسئله، ادعای جزمی نارواست. در نتیجه رجوع به عرف زمان ما می‌تواند کاشف از عرف زمان معصوم باشد. دلیل ادعا اینکه استخوانی نبودن ملاح در کودکان امر پنهانی نیست و اختصاص به زمان ما هم ندارد. البته این به معنای متعدد دانستن استخوان نیست؛ زیرا بعید نیست که در دید عرف، غضروف ادامه همان استخوان دیده شود، نه به عنوان بافت مستقل و متمایز.

از سوی دیگر آسیب ممتد در بافت استخوانی و غضروفی نیز یک آسیب به شمار می‌رود؛ زیرا امروزه در موارد مشابه مانند آسیبی که در گوشت نفوذ کرده و به استخوان امتداد یافته، عرفاً آسیب متعدد محسوب نمی‌شود. در حالی که مورد بحث ما از این مورد

روشن‌تر است. بنابراین بدون تردید، عرف حکم به تعدد آسیب حکم نمی‌کند.

ثانیاً از نظر برخی از بزرگان چنین دیدگاهی از نظر اسلوب فهم متن موجب کژاندیشی در فهم نصوص است؛ زیرا فهم کلام معصوم مستلزم کشف ظهور نسبت به مخاطب است و ارتکازات مخاطب به عنوان قرینه لبی برای استظهار از نص لحاظ می‌شود.^۱ در نتیجه نمی‌توان رویه متعارف زمان معصوم در تطبیق عناوین را کنار گذاشت. برای نمونه هرچند در مواردی با دقت‌های امروزی کشف خلاف می‌شود، اما نحوه احراز اول ماه که در زمان معصوم با رؤیت چشم غیر مسلح صورت می‌گرفت، نباید کنار گذاشته شود؛ زیرا معصوم در عین علم به واقعیات و همچنین آگاهی به نحوه تطبیق مردم با مخاطب سخن گفته، بدون اینکه نحوه تطبیق ایشان را رد کرده یا به خطا تذکر داده باشد. از این منظر، رضایت معصوم نسبت به رویه معمول بین مردم قابل استنتاج است. البته این اشکال مبنایی است و ممکن است از دیدگاه مخالف، نحوه تطبیق، در استظهار دخیل نباشد و بنابراین در موضوع اول ماه قمری، رؤیت با چشم مسلح نیز کافی دانسته شود.

لازم به ذکر است قیاس این بحث به آسیب‌های متعدد کشف شده به وسیله دستگاه‌های پیشرفته صحیح نیست؛ زیرا معیار مصداقیابی با معیار تطبیق که امری کلی است، متفاوت است. ملاک در مصداقیابی، دقت، اطمینان و رجوع به اهل خبره است.^۲ ولی در تطبیقات کلی همانند ظهورشناسی، قضاوت و رویه‌های عرف مرجع است.

نظریه دوم: دیه مازاد

نظریه مستقل بودن دیه و ارش کودک در نتیجه تعلق دیه مازاد بر شکستگی جمجمه، در فرضی که شکستگی در دو بافت استخوان و غضروف پدید آمده باشد نیز از ادله قابل اتکایی برخوردار است. برخی محققین، معیار را تعدد استخوان دانسته‌اند.^۳ طبق این نظر، شکستگی جمجمه کودک و بزرگسال لزوماً دارای دیه و ارش یکسان نیست. در نتیجه در صورت تعدد شکستگی، موضوع دیه و ارش نیز تعدد می‌شود. بنابراین در صورت شکستگی استخوان و

۱. صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۶، ص ۳۹.

۲. اصفهانی نجفی، هدایة المسترشدين، ج ۱، ص ۴۵۷.

۳. مکارم شیرازی، دفتر معظم‌له، استفتاء ۶۵۶۸۳۴.

غضروفِ جمعیه، دیهٔ متعدد ثابت است و کودکان در شکستگی استخوانِ جمعیه، ده صدم دیهٔ کامل را خواهند داشت و شکستگی غضروف، موضوع ارش خواهد بود. این دیدگاه طبق ظهور ادلهٔ دیهٔ هاشمه و قاعدهٔ اصلی شکستگی، و اصل عدم تداخل دیات قابل توجیه است.

دلیل اول: صدق تعدد هاشمه

همان گونه که مشهود است در روایات شکستگی استخوانِ سر، موضوع دیه، هاشمه و منقله است و از آنجا که با تعدد شکستگی ناشی از تعدد استخوان، صدق تعدد هاشمه و منقله بعید نیست، می توان با تمسک به این روایات قائل به تعدد دیه شد؛ زیرا موضوع، شکستگی استخوان است و در صورت تعدد استخوان، عرف به یکی بودن شکستگی نظر نمی دهد.

نقد اساسی نسبت به این ادعا، این است که چنین نسبتی به عرف محل تردید جدی است. البته از نگاه پزشکی و نظر دقیق، آسیب به دو استخوان و یک غضروف وارد شده است. ولی نظر دقیق، معیار تعیین صدمات نیست؛ بلکه دید عرف ملاک است. بر این اساس، چون غضروف ادامهٔ استخوان است و فقط به لحاظ جنس و بافت، دارای دوگانگی است، چنین آسیبی، آسیب متعدد محسوب نمی شود. برای نمونه جراحی که از بالای شانه کشیده شده، و به بالای دست رسیده، در نگاه عرف دو جراحت محسوب نشده، بلکه یک آسیب است که در دو عضو امتداد دارد. و یا جراحت یا نافذی که با ایجاد جراحت در پوست، وارد استخوان شده، دو آسیب (آسیب به بافت غیراستخوانی و آسیب به بافت استخوان) به شمار نیامده، و مجموعاً یک آسیب محسوب می شود. تردیدی نیست که عرف معیار تعدد و یکتایی آسیب است نه نظر دقیق کارشناسی؛ زیرا عرف مرجع تطبیق مفاهیم است و همان گونه که تعیین صدق هاشمه بر عهدهٔ عرف است، تعیین کثرت و وحدت آن نیز بر عهدهٔ عرف است.

بر این اساس در عین حال که عرف در کودکان، میان قسمت‌های استخوانی و ملاح سر کودک که دارای نرمی واضح است، منکر تعدد بافت نیست، ولی اختلاف بافت را موجب تعدد آسیب نمی داند و آسیب متصل در آنها را یک آسیب امتداد یافته می بیند.

دلیل دوم: قاعده عدم تداخل دیات

انصراف ادله و فتاوا به فرد متعارف از هر عنوان، موجب این تصور می‌شود که در کلام فقها به حکم شکستگی جمجمه کودک اشاره نشده است. دلیل انصراف، این است که عنوانی که در روایات یا فتاوا، موضوع حکم شرعی قرار داده می‌شود، افراد متعارف آن موضوع هستند و از آنجا که جمجمه افراد بزرگسال متعارف محسوب می‌شود، در نتیجه دیه بیان شده برای شکستگی جمجمه منصرف به حالت بزرگسالی است. پس باید نسبت به شکستگی استخوان جمجمه کودک به قواعد کلی شکستگی بازگشت. و فرض بر تعدد بافت و استخوان، و در نتیجه تعدد شکستگی، و اصل بر عدم تداخل دیات است. بنابراین طبق فتاوی مذکور در جمجمه که برای شکستگی آن، ده صدم دیه کامل در نظر گرفته شده است، به شکستگی استخوان، دیه شکستگی جمجمه، و بر آسیب به بافت غضروفی جمجمه کودک، ارش مستقل تعلق می‌گیرد. و اگر شکستگی ادامه پیدا کرده و موجب شکستگی استخوان مجاور شده باشد، یک دیه شکستگی نیز اضافه شود.

البته رجوع به قاعده کلی شکستگی در فرضی که دلیل معتبر و خاصی برای اثبات دیه یا عدم دیه وجود ندارد، بر ضوابط استنباط منطبق است. ولی با توجه به برخی از ادله ارائه شده برای برابری دیه و ارش شکستگی جمجمه کودکان و بزرگسالان، از جمله دیدگاه عرف نسبت به یکی بودن شکستگی، نوبت به اصل عدم تداخل دیات نمی‌رسد. بلکه اساساً موضوعی برای این اصل شکل نمی‌گیرد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

دو نظریه محوری درباره شکستگی جمجمه کودک که دارای استخوان جدا می‌باشد، وجود دارد. طبق یک نظریه، شکستگی جمجمه کودک مانند شکستگی جمجمه بزرگسال بوده و در نتیجه دارای دیه و ارش یکسان می‌باشد. طبق نظریه دیگر، شکستگی جمجمه کودک به دلیل تعدد بافت استخوانی و غضروفی و در نتیجه تعدد شکستگی، موجب تعدد مسئولیت است.

مطالعه ادله و مستندات، نشان از صحت دیدگاه برابری دیه کودک و بزرگسال دارد؛ زیرا هرچند اختلاف جنس بافت سر کودکان برای عرف امر ظاهری است ولی با این حال، نظر

عرف بر یکی بودن آسیب، در فرض امتداد شکستگی از استخوان به غضروف، ملاک معتبری برای تعیین دیه برابر با بزرگسالان است. هرچند بعید نیست عرف به دلیل اینکه غضروف را ادامه استخوان می‌بیند، حکم به یکپارچه بودن جمجمه کودکان کند. این دیدگاه موافق با اصل عدم تعلق دیه مازاد است و با اطلاق کلمات فقها در بیان دیه شکستگی جمجمه، و ارتکاز مشرعان مبنی بر یکی بودن دیه در کودکی و بزرگسالی تأیید می‌شود.

منابع و مأخذ

۱. اردبیلی، احمد، مجمع الفائدة و البرهان في شرح ارشاد الأذهان، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۰۳ق.
۲. استکی، علی، و همکاران، درسنامه اسکلتی و عضلانی، تهران: دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی - دانشکده پزشکی، چ ۳، ۱۳۸۴ش.
۳. اصفهانی نجفی، محمد تقی، هدایة المسترشدين في شرح أصول معالم الدين، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چ ۲، ۱۴۲۹ق.
۴. بالاسکاس، ژانت، دائرة المعارف بارداری و تولد، تهران: محمد، چ ۱، ۱۳۷۴ش.
۵. بروجردي، بحر العلوم، مهدی، الفوائد الرجالية، تهران: مکتبه الصادق علیه السلام، چ ۱، ۱۴۰۵ق.
۶. تبریزی، جواد، تنقیح مباني الأحكام - کتاب الديات، قم: دارالصدیقه الشهیده علیها السلام، چ ۱، ۱۴۲۸ق.
۷. حلبی، ابن زهره، حمزة بن علی حسینی، غنية النزوع إلى علمي الأصول و الفروع، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چ ۱، ۱۴۱۷ق.
۸. حلّی، ابن ادریس، محمد بن منصور بن احمد، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۴۱۰ق.
۹. حلّی، محقق، نجم الدین، جعفر بن حسن، شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چ ۲، ۱۴۰۸ق.
۱۰. خراسانی، محمدکاظم، کفایة الأصول، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، چ ۱، ۱۴۰۹ق.
۱۱. شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی، المسائل الناصريات، تهران: رابطه الثقافة و العلاقات الإسلامية، چ ۱، ۱۴۱۷ق.
۱۲. حکیم، محسن، مستمسک العروة الوثقی، قم: مؤسسه دارالتفسیر، چ ۱، ۱۴۱۶ق.
۱۳. حلّی، علامه، حسن بن یوسف، رجال العلامة - خلاصة الأقوال، نجف: منشورات المطبعة الحیدریة، چ ۲، ۱۳۸۱ق.

۱۴. _____، تلخیص المرام فی معرفة الأحکام، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چ ۱، ۱۴۲۱ق.
۱۵. _____، قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چ ۱، ۱۴۱۳ق.
۱۶. خمینی، روح الله، تحریر الوسيلة، قم: دار العلم، چ ۱، ۱۳۷۹ش.
۱۷. خوبی، ابوالقاسم، مبانی تکملة المنهاج، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي، چ ۱، ۱۴۲۲ق.
۱۸. _____، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال، [بی جا]: [بی نا]، ۱۴۱۳ق.
۱۹. _____، موسوعة الإمام الخوئي، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي، چ ۱، ۱۴۱۸ق.
۲۰. سبحانی، جعفر، المبسوط فی اصول الفقه، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چ ۱، ۱۴۳۱ق.
۲۱. _____، بخش استفتائات دفتر آیت الله سبحانی، شماره ۱۳۴۹۰، ۱۴۰۰ش.
۲۲. سیزواری، عبدالاعلی، مهذب الأحکام، قم: مؤسسه المنار، چ ۴، ۱۴۱۳ق.
۲۳. هاشمی شاهرودی، محمود، جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، فرهنگ فقه مطابق با مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم: مؤسسه دائرة المعارف اسلامی، چ ۱، ۱۴۲۶ق.
۲۴. شبیری زنجانی، موسی، بخش استفتائات دفتر آیت الله شبیری زنجانی، استفتاء شماره ۱۵۳۶۵، ۱۴۰۰ش.
۲۵. _____، نکاح، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، چ ۱، ۱۴۱۹ق.
۲۶. صافی گلپایگانی، لطف الله، بخش استفتائات دفتر آیت الله صافی گلپایگانی، استفتاء شماره ۳۱۰، ۱۴۰۰ش.
۲۷. صدر، محمد باقر، بحوث فی علم الأصول، قم: مؤسسه دائرة المعارف الفقه الإسلامی، چ ۳، ۱۴۱۷ق.
۲۸. صدوق، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۴۱۳ق.
۲۹. صیمری، مفلح بن حسن (حسین)، غایة المرام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار الهادي، چ ۱، ۱۴۲۰ق.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن، النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی، بیروت: دارالکتب العربی، چ ۲، ۱۴۰۰ق.
۳۱. _____، العدة فی أصول الفقه، قم: علاقبندیان، چ ۱، ۱۴۱۷ق.
۳۲. _____، الفهرست، نجف: المكتبة الرضویة، چ ۱، ۱۴۱۷ق.
۳۳. _____، المبسوط فی فقه الإمامیة، تهران: المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، چ ۳، ۱۳۸۷ق.
۳۴. _____، تهذیب الأحکام، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چ ۴، ۱۴۰۷ق.
۳۵. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، قم: فقاقت، چ ۱، ۱۳۹۶ش.
۳۶. عاملی، محمد بن حسن، أمل الآمل، بغداد: مكتبة الأندلس، چ ۱، ۱۳۸۵ق.
۳۷. _____، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، چ ۱، ۱۴۰۸ق.

۳۸. علوی گرگانی، محمد علی، بخش استفتائات دفتر آیت الله علوی گرگانی، استفتاء شماره ۱۶۱۹۹، ۱۴۰۰ ش.
۳۹. فاضل لنکرانی، محمد، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - کتاب الديات، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، ج ۱، ۱۳۷۶ ش.
۴۰. فقعی، علی بن علی بن محمد بن طی، الدر المنضود فی معرفة صیغ النیات و الإیقات و العقود، قم: مکتبة إمام العصر علیه السلام العلمیة، ج ۱، ۱۴۱۸ ق.
۴۱. قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲.
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ج ۴، ۱۴۰۷ ق.
۴۳. کیدری، قطب الدین، محمد بن حسین، إصباح الشیعة بمصباح الشریعة، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ج ۱، ۱۴۱۶ ق.
۴۴. مراغی، میر عبدالفتاح، العناوین الفقهیة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۱، ۱۴۱۷ ق.
۴۵. مغربی، نعمان بن محمد، دعائم الإسلام، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، ج ۲، ۱۳۸۵ ق.
۴۶. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری، المقنعة، قم: کنگره جهانی هزارة شیخ مفید، ج ۱، ۱۴۱۳ ق.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر، بخش استفتائات دفتر حضرت آیت الله مکارم شیرازی، استفتاء شماره ۶۵۶۸۳۴، ۱۴۰۰ ش.
۴۸. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی - فهرست أسماء مصنفي الشيعة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۶، ۱۴۰۷ ق.
۴۹. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار إحياء التراث العربي، ج ۷، ۱۴۰۴ ق.
۵۰. مرکز اطلاعات ملی بیوتکنولوژی، کتابخانه ملی پزشکی، مدل آماری هندسه جمجمه کودکان، ۷/ ژوئن/ ۲۰۲۲، ۱۸/ می/ ۲۰۱۵، <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4436309/>.
۵۱. <https://www.stanfordchildrens.org/en/topic/default?id>.
۵۲. Anatomy of a Newborn Baby's Skull، BRIGHAM AND WOMEN'S HOSPITAL، ۷/ ژوئن/ ۲۰۲۲، <https://healthlibrary.brighamandwomens.org/Search/>، P۹۰، ۰۱۸۴۰.
۵۳. <https://gahvare.net/baby/baby-development/baby>.

ماآجها

پژوهه‌های فقهی

دوفصلنامه علمی - پژوهشی
سال هفتم، شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲

ملاک تعیین سال خمسی (مجموعی، استقلالی یا شغلی)

محمد رضایی^۲

ماآجها
پژوهه‌های فقهی

ملاک تعیین سال خمسی (مجموعی، استقلالی یا شغلی)

چکیده

فقیهان متقدم اساساً اشاره‌ای به آغاز و انجام سال خمسی نداشته‌اند. در میان متأخران نیز برخی به لزوم تعیین یک سال خمسی برای مجموع سودها و درآمدها، و برخی به تخییر مکلف بین تعیین یک سال خمسی و یا ملاحظه سال‌های خمسی متعدد برای هر سود به صورت استقلالی باور پیدا کرده‌اند. گروهی دیگر نیز ملاحظه هر شغل را در تعیین سال خمسی دخیل دانسته‌اند. اشهر اقوال در بین متأخران، نظریه اول است و در رد نظریه «سال استقلالی» گفته شده که این نظریه منجر به عسر و حرج و بی‌انضباطی در حساب و کتاب است و عادتاً اجرای آن امکان ندارد. در تحقیق حاضر، از میان فتاوی امامیان، پنج دیدگاه کلان شماره شده است. پس از بررسی ثمره و ادله این باورها، به نظر می‌رسد که با توجه به اطلاق دلیل «الْخُمْسُ بَعْدَ الْمُؤْتَةِ» مکلف

تاریخ دریافت: ۴۰۱/۳/۲۸
تاریخ تأیید: ۴۰۲/۳/۲۷
mrimi65@yahoo.com

۱. تاریخ دریافت: ۴۰۱/۳/۲۸
۲. دانش پژوه دوره خارج مدرسه فقهی امام محمدباقر (ع).

مخیر است هر روش را که خواست انتخاب کرده و حتی بین آنها تلفیق نماید.
واژگان کلیدی: خمس، سال خمسی مجموعی، سال خمسی استقلالی،
مئونه، مبدأ سال خمسی، ارباح مکاسب.

مقدمه

از موارد وجوب خمس در میان امامیان، خمس سود حاصل از کسب یا «خمس ارباح مکاسب» است؛ یعنی هرکس که از کسبی مشروع، سودی عایدش شود، باید خمس آن را بعد از بیرون کشیدن مئونه اهل و عیالش پرداخت نماید. روشن است که محاسبه مئونه نیازمند بازه‌ای از زمان است. اگرچه اصل وجوب خمس در ارباح مکاسب و استثنای مئونه از آن، در روایات متعدد مورد اشاره قرار گرفته است^۱ اما در روایات، اشاره روشنی به این بازه زمانی نشده است^۲. به هر حال گفته شده است که تسالم فقیهان امامیه بر این بوده که این بازه زمانی را یک سال حساب می‌کنند و بر لزوم آن به ادله‌ای استناد کرده‌اند.^۳ در این پژوهش فارغ از بررسی این اجماع، فرض بر این گذاشته شده است که بازه زمانی محاسبه مئونه، یک سال است؛ اما مسئله مورد پژوهش این است که این سال خمسی را چگونه باید لحاظ نمود؟ آیا هر سودی که به دست می‌آید یک سال خمسی مستقل می‌طلبد؟ یا باید برای هر شغل یک سال خمسی معین نمود؟ و یا برای مجموع درآمدها و مشاغل، یک روز را به عنوان سال خمسی معین نمود؟ در این زمینه باورهای مختلفی مطرح است که در پژوهش پیش رو به همراه ادله‌شان مطرح و نقد خواهند شد.

آنچه که اهمیت پرداختن به این مسئله را مضاعف می‌کند، ثمره عملی مترتب بر هر قول است. البته این مسئله روشن است که طبق دیدگاهی که باید برای مجموع درآمدها یک سال خمسی معین نمود (سال مجموعی)، حتی اگر چند روز مانده به پایان سال خمسی، سود هنگفتی نصیب مکلف شود، نمی‌تواند منتظر بماند که یک سال از آن بگذرد، بلکه در آن

ما مجتهد
پژوهش‌های فقهی

سال هفتم، شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲

۱. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۹، صص ۴۸۳ و ۴۸۴.
۲. بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۱۲، ص ۳۵۳؛ مکارم، أنوار الفقاهة - کتاب الخمس، ص ۲۹۹.
۳. البته ممکن است برخی متبادر از اطلاعات کسر مئونه را مئونه یک سال بدانند؛ ولی به هر حال اشاره روشنی به این بازه زمانی نشده است.
۴. بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۱۲، ص ۳۵۳؛ مکارم، أنوار الفقاهة - کتاب الخمس، ص ۲۹۹.

چند روز باقیمانده می تواند هرآنچه را در مئونه و مخارج زندگی لازم است خرج نموده و با فرارسیدن سال خمسی، باید خمس باقیمانده آن را پرداخت نماید، ولی براساس دیدگاه سال استقلالی می تواند منتظر بماند که از آن درآمد هنگفت یک سال بگذرد و سپس خمس آن را محاسبه کند. اما بخشی از ثمره چندان روشن نیست! در ابتدا به نظر می رسد هرکس قائل به نظریه اول (سال مجموعی) شد، قاعدتاً جانب احتیاط را رعایت کرده و به طریق اولی اجازه دارد که خمس اموال خود را براساس نظریه دیگر یعنی نظریه ای که برای هر ربیع، سالی مستقل قرار می دهد (سال استقلالی) محاسبه کند، اما بادقت بیشتر در مسئله روشن می شود که حتی از این لحاظ هم بین دو دیدگاه ثمره عملی وجود دارد و هیچ کدام از این دو دیدگاه موافق احتیاط تام نیست. بحث از ثمره، مفصلاً در متن پژوهش، بررسی خواهد شد.

پیشینه

مسئله وجوب خمس اجمالاً در تمام فرق اسلامی مطرح است، ولی تعلق خمس به «ارباح مکاسب» یا سود حاصل از کسب، از اختصاصات فقه امامیه است و عامه آن را واجب نمی دانند. همچنین تسالم فقیهان امامی بر این است که لزوم پرداخت این خمس، بعد از کسر مئونه سالانه فرد و اهل و عیالش است؛ اما در چگونگی محاسبه آغاز و انجام این سال خمسی، اختلافاتی وجود دارد. امامیان متقدم، اساساً این فرع را بررسی نکرده اند و به همین مقدار که معیار در بیرون کشیدن مئونه، «سنة» یا یکسال است، اکتفا نموده اند. طبق بررسی ای که در این زمینه صورت گرفت، شهید اول در دروس^۱ اولین فقیهی است که به این فرع فقهی پرداخته است و بعد از ایشان، عمدتاً فقیهان به این مسئله متعرض شده اند.

در این موضوع مقاله ای نیز مشاهده نشد، جز مقاله ای به قلم آقایان کیخا و قادری.^۲ این مقاله اشکالاتی را به فتوای فقیهان در تعیین «سنة» در محاسبه مئونه مطرح نموده و براساس آن، به فتوای مشهور، یعنی تعیین یک سال خمسی برای مجموع سودها، اشکالاتی مطرح نموده است.

۱. شهید اول، الدروس، ج ۱، ص ۲۵۹.

۲. کیخا و قادری، «نقد و تحلیل دیدگاه مشهور در تعیین سال خمسی و دوره زمانی کسر مئونه از ربیع»، فقه و

اصول، شماره ۱۱۹، صص ۷۵-۹۲.

از ویژگی‌های پژوهش حاضر، می‌توان به گردآوری تمام نظرات در مسأله، بررسی و نقد ادله، و بیان دیدگاه مختار اشاره نمود.^۱ خصوصاً که در منابع فقهی، عمدتاً به ادله دیدگاه اول و دوم، و یا نهایتاً به ادله چهار دیدگاه اشاره شده است.^۲ همچنین دیدگاه مختار این پژوهش نیز در بین فتاوی‌ای قبل وجود نداشت.^۳ در نهایت، نقد پژوهش حاضر به تمام کسانی که روش محاسبهٔ مجموعی^۴ را غیر معارض با روایات باب می‌دانند، به همراه پاسخ و حل آن، در جای دیگر نیامده است.

مفهوم‌شناسی

«سال خمسی مجموعی» بدین معناست که یک روز در سال به‌عنوان مبدأ سال خمسی^۵ برای مجموع درآمدهای سالانه تعیین گردد؛ یعنی مکلف باید همه‌ساله در آن روز، مجموع درآمدهای آن سال را محاسبه، و پس از کسر مجموع مؤنه‌های سال، یک‌پنجم مازاد را به‌عنوان خمس پرداخت نماید.^۶

۱. در مسئله تعیین سال خمسی از لحاظ تعدد و وحدت، پنج دیدگاه به دست آمد؛ اما با احتساب دو فتوایی که به واسطه تک قائلی بودن، مستقل بیان نشده و ذیل دیدگاه پنجم مطرح شدند، مجموعاً هفت فتوی به دست آمد.
۲. شاهرودی، کتاب الخمس، ج ۲، صص ۲۰۱ تا ۲۱۶.
۳. البته همان‌طور که در ادامه خواهد آمد، طبق نقل آقای شهیدی از خود آقای تبریزی، ایشان نیز به همین نظر باور داشت؛ ولی این فتوا در آثار فتوایی ایشان منعکس نشده است.
۴. دربارهٔ چستی روش مجموعی، به تفصیل ذیل دیدگاه اول توضیح داده شده است.
۵. اصطلاح سال خمسی یا «السنة الخمسية»، در منابع فقهی متقدم شیعه و آثاری چون جواهر الکلام، عروة الوثقی و تحریر الوسیله وجود ندارد. بر اساس بررسی‌ای که در نرم افزار جامع فقه نور از این دو واژه به دست آمد، قدیمی‌ترین منبعی که یکی از این واژگان در آن یافت شد، رساله توضیح المسائل امام خمینی (به عنوان مثال: ص ۳۶۴) و استفتانات ایشان (به عنوان مثال: ج ۱، ص ۳۴۸) بود. البته این جستجو بر اساس سال نشر کتاب نبوده، بلکه بر اساس سال نگارش بود. به عنوان مثال وقتی امام خمینی در سال ۱۴۰۹ ق فوت کرده‌اند، قاعدتاً نگارش آن کتاب قبل از ۱۴۰۹ ق است؛ اگرچه که سال چاپ کتاب بعد از آن بوده باشد.
۶. اصطلاحات سال خمسی مجموعی و استقلالی و شغلی در کلام فقیهان چندان معنون نشده است و معمولاً بدون استفاده از این اصطلاحات، مفهوم آن را در فتاوا توضیح می‌دهند. در عین حال اصطلاح «السنة المجموعية» در آثار محقق تبریزی (تبریزی، صراط النجاة، ج ۱۰، ص ۱۹۱)، سید کاظم حائری (حائری، فتاوی فی الاموال العامة، ص ۷۵)، سید محمد مهدی موسوی خلخالی (خلخالی، فقه الشیعة - کتاب الخمس، ج ۲، ص ۱۷۴) و محقق شاهرودی (هاشمی شاهرودی، کتاب الخمس، ج ۲، ص ۲۱۲) استفاده شده است.

«سال خمسی استقلالی» بدین معناست که یک سال خمسی مستقل برای هرکدام از درآمدها لحاظ گردد؛ یعنی مکلف پس از تحصیل هر سود و درآمد، یک سال فرصت دارد که آن را در مخارج خود و اهل و عیالش خرج نماید، و آنچه که پس از گذشت یک سال از این درآمد اضافه آمد، باید یک پنجمش را به عنوان خمس پرداخت نماید. در این شیوه به تعداد درآمدهای حاصل، سال خمسی وجود دارد.

«سال خمسی شغلی» بدین معناست که یک سال خمسی مستقل برای هرکدام از مشاغل در نظر گرفته شود؛ مثلاً فردی که دو شغل دارد، یک سال خمسی برای شغل اول، و یک سال خمسی هم برای شغل دوم داشته باشد و درآمدها و مخارج هرکدام را جداگانه محاسبه کند. «ارباح مکاسب» به معنای سودهای به دست آمده از کسب و کار است.^۱ بر پایه فقه شیعه واجب است یک پنجم درآمدهای حاصل از کسب و کار، پس از کم کردن مخارج و هزینه‌های سالانه، به عنوان «خمس ارباح مکاسب» پرداخت شود، در حالی که فقیهان اهل سنت معتقدند سود حاصل از کسب و کار خمس ندارد.

باورهای فقیهان

در این مسئله سه دیدگاه عمده مجموعی، استقلالی و تخییر مشاهده می‌شود؛ که دیدگاه تخییر خود به سه نظریه منحل می‌شود. بنابراین مجموعاً با پنج دیدگاه مواجهیم. دیدگاه اول و سوم بیشترین فراوانی را در بین فقیهان دارند. درباره دیدگاه دوم نیز ادعا شده است^۲ قائلانی وجود دارند که با بررسی‌های تکمیلی به نظر می‌رسد چنین نباشد.

دیدگاه نخست؛ سال خمسی مجموعی

براساس این دیدگاه که اشهر اقوال است، باید برای مجموع سودهایی که برای مکلف حاصل می‌شود، یک سال خمسی قرار داد و مکلف مجاز نیست برای هر سودی مستقلاً یک سال خمسی، و یا برای هر شغلی یک سال خمسی قرار دهد.

۱. هاشمی شاهرودی، فرهنگ فقه، ج ۱، ص ۳۶۴.

۲. مکارم شیرازی، أنوار الفقاهة - كتاب الخمس، ص ۳۳۱؛ درس خارج خمس آیت الله سید موسی شبیری زنجانی، سال دوم، جلسه ۱۹۷.

در میان متأخران، شهید اول در دروس، قائل به همین دیدگاه است. شهید به‌عنوان فقیهی که ظاهراً برای اولین بار به این فرع فقهی پرداخته، می‌گوید: «و لا يعتبر الحول في كل تكسب، بل يبتدئ الحول من حين الشروع في التکسب بأنواعه، فإذا تم خمس ما فضل...»^۱. همچنین صاحب مدارک و صاحب حدائق نیز بر همین باورند.^۲

محقق نراقی نیز، احتساب استقلالی را موجب مشقت، و خلاف اجماع و سیره مردم، و باور به سال مجموعی را به‌خاطر منضبط بودن و عدم خلط سودها با یکدیگر، اقوی می‌داند.^۳ در بین معاصرین نیز صاحب جواهر و سید یزدی قائل به همین دیدگاه شده‌اند.^۴ سید محسن حکیم نیز ضمن تأکید بر همین باور، تنها صورتی را استثنا می‌کند که مکلف با حاکم شرع درباره تعداد سال‌های خمسی و کیفیت توزیع مؤنه مشترک، بر سودهای سابق مصالحه نماید.^۵

آقایان محقق داماد، سید محمد سعید حکیم، وحید خراسانی و خامنه‌ای نیز به همین نظر فتوا داده‌اند.^۶ آقای مکارم شیرازی نیز این دیدگاه را مانند سید یزدی و بسیاری از محشین عروه، اقوی می‌داند.^۷

دیدگاه دوم؛ سال خمسی استقلالی

در این دیدگاه، باید برای هر سود به صورت مستقل، یک سال خمسی تعیین نمود؛ یعنی کسی که یک سود را در اول فروردین به دست آورده و دومی را در اول شهریور، دو سال

۱. شهید اول، الدروس، ج ۱، ص ۲۵۹.
۲. «و في استفادة ما ذكره من الأخبار نظر. ولو قيل باعتبار الحول من حين ظهور شيء من الربح ثم احتساب الأرباح الحاصلة بعد ذلك إلى تمام الحول وإخراج الخمس من الفاضل عن مؤنة ذلك الحول كان حسناً». (موسوی عاملی، مدارک الأحکام، ج ۵، ص ۳۹۱)؛ بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۱۲، ص ۳۵۴.
۳. نراقی، مستند الشيعة، ج ۱۰، ص ۸۰.
۴. نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۶، ص ۸۱؛ یزدی، العروة الوثقی، ج ۲، ص ۳۹۲.
۵. حکیم، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۴۶۵. درباره کیفیت توزیع، ذیل دیدگاه دوم توضیح داده شده است.
۶. داماد، کتاب الخمس، ص ۳۲۵؛ حکیم، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۴۱۲؛ وحید خراسانی، توضیح المسائل، ص ۳۴۴؛ خامنه‌ای، أجوبة الاستفتائات، ص ۹۶۴.
۷. «و ظاهر العروة كجماعة كثيرة من المحشین هو القول الأول وهو الأقوی». (مکارم شیرازی، أنوار الفقاهة - کتاب الخمس، ص ۳۳۱).

خمسى دارد كه يكى از فروردين امسال آغاز، و به فروردين سال آينده پايان مى يابد، و ديگرى از شهريور امسال آغاز، و به شهريور سال بعد پايان مى يابد. براساس اين ديدگاه، مكلف نمى تواند براى مجموع سودهاى خود يك سال خمسى معين نمايد و متعيناً بايد براى هر منفعت، يك سال را در نظر بگيرد.

براساس ديدگاه يادشده و ديدگاه سوم، اين پرسش مطرح مى شود كه مئونه ماههاى مشترك ميان دو سال را بايد چگونه حساب كرد؟ در مثال مذكور، اگر مئونه فرد يك ميليون تومان در مهرماه باشد، آن را بايد از کدام يك از دو سود كسر نمايد؟ سود فروردين يا سود شهريور؟ ناگفته پيدا است كه مكلف اگر آن مئونه را از يك ميليون تومان سود فروردين كسر نمايد، در فروردين ماه سال آينده لازم نيست خمسى پرداخت نمايد؛ ولى اگر آن را از سود شهريور كسر نمايد، در فروردين آينده بايد يك پنجم از باقىمانده سود فروردين گذشته را به عنوان خمس پرداخت نمايد.

فروض فراوانى در مسئله قابل تصور است، ولى در بيان ديدگاه سوم روشن خواهد شد كه غالباً دانشمندان متعرض اين فرع نشده اند، و برخى هم گفته اند بايد مئونه مشترك، بين سودهاى گذشته تقسيم شود^۱؛ يعنى در مثال مذكور، يك ميليون توماني كه مئونه فرد در مهرماه بوده، بايد پانصد هزار تومانش از سود فروردين، و پانصد هزار تومان ديگر از سود شهريور كسر شود. از اين رو شخص بايد در فروردين ماه سال آينده، خمس پانصد هزار تومان، و در شهريور ماه هم خمس پانصد هزار تومان شهريور را محاسبه نمايد.

در مجموع از اطلاق بيان فقيهان متأخر كه معمولاً به مسئله كيفيت توزيع تعرضى نداشته اند به نظر مى رسد، مكلف را آزاد گذاشته اند تا مئونه خود را از هر كدام از سودهاى سابق كه تمايل داشت كسر نمايد.^۲

در رابطه با قائلان ديدگاه دوم، در بين دانشمندانى كه آراى آنان گردآورى شد، به دو نفر نسبت داده شده كه به اين نظر باور دارند كه با بررسى هاى تكميلي به نظر مى رسد چنين

مباحثات

ملاك تعيين سال خمسى (مجموعى، استثنائى يا شغلى)

۱. نجفى، كشف الغطاء، ج ۴، ص ۲۰۹؛ حكيم، منهاج الصالحين، ج ۱، ص ۴۶۵.

۲. اين مطلب را از دفتر آيت الله سيستانى به صورت تلفنى نيز جوياء شديم و ايشان نيز چنين شرطى را براى توزيع مئونه بين ارباب متقدمه لازم نمى دانستند.

نسبت‌هایی صحیح نباشد.

با توجه به بیان شهید ثانی در شرح لمعه^۱، باور به این نظر به ایشان نسبت داده شده است^۲، ولی با بررسی بیان دیگری از ایشان در مسالک به نظر می‌رسد که ایشان به صورت تخییری اجازه داده تا برای هر سودی سالی تعیین شود، نه به صورت تعینی:

«و إنما يعتبر الحول بسبب الربح فأوله ظهور الربح فيعتبر منه مئونة السنة المستقبلية و لو تجدد ربح آخر في أثناء الحول كانت مئونة بقية حول الأول معتبرة منهما، و له تأخير إخراج خمس الربح الثاني إلى آخر حوله، و يختص بمئونة بقية حوله بعد انقضاء حول الأول و هكذا...»^۳.

از کلام محقق خویی در موسوعه^۴ نیز چنین برداشت کرده‌اند^۵ که ایشان قائل به همین دیدگاه دوم است؛ ایشان بیان می‌کند که ظاهراً کلام شهید ثانی صحیح است که هر سودی به صورت مستقل موضوع یک سال خمسی است^۶. ولی با بررسی در سایر آثار ایشان و دقت بیشتر در ادامه همان کتاب مشخص شد که نظر ایشان در مقام افتاء متفاوت است؛ چراکه ایشان می‌گوید: همان‌طور که جایز است مکلف برای تمام انواع کسب و کار یک سال خمسی معین کند، همچنین بر او جایز است که برای هر سودی، یک سال مستقل قرار دهد^۷. از این رو محقق خویی را باید در زمره قائلان به دیدگاه سوم قلمداد نمود.

دیدگاه سوم؛ تخییر بین مجموعی و استقلالی

در این باور، مکلف در تعیین سال خمسی مستقل یا مجموعی مخیر است؛ ولی نمی‌تواند بین دو روش تلفیق کند و مثلاً برای مجموع سودهایش، غیر از سود کلانی که روزهای آخر

۱. شهید ثانی، الروضة البهية (المحشى - کلانتر)، ج ۲، ص ۷۸.
۲. مکارم، أنوار الفقاهة - کتاب الخمس، ص ۳۳۱.
۳. شهید ثانی، مسالک الأفهام، ج ۱، ص ۴۶۸.
۴. خویی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۵، ص ۲۴۵.
۵. شبیری، تقریر درس خارج خمس، سال دوم، جلسه ۱۹۷.
۶. «فالظاهر أن ما ذكره الشهيد الثاني من أن كل ربح موضوع مستقل و له سنة تخصه و تستثنى مئونة السنة عن كل ربح بالإضافة إلى سنته هو الصحيح». (خویی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۵، ص ۲۴۵).
۷. یزدی، العروة الوثقى مع التعليقات، ج ۲، ص ۲۳۱.

نصبش می‌شود، یک سال خمسی تعیین کند و برای آن سود کلان هم یک سال خمسی مستقل تعیین نماید. این دیدگاه در واقع تخییر بین دیدگاه اول و دوم است و از لحاظ فراوانی، بعد از دیدگاه اول، بیشترین قائل را دارد.

عدم جواز تلفیق بین دو روش، مطلبی است که قاعدتاً از سکوت قائلان تخییر بین دو روش فهمیده می‌شود، ولی آقای هاشمی شاهرودی نیز به آن تصریح نموده است.^۱ این علی‌القاعده بودن نیز روشن است؛ چراکه ایشان صرفاً لزوم استفاده از یکی از دو روش را به صورت تخییری بیان نموده‌اند، و مکلف با تلفیق دو روش، هم از طرف اول تخییر تخطی کرده است و هم از طرف دوم!

ذیل دیدگاه دوم توضیح داده شد از میان متأخران، شهید ثانی، با اینکه برخی ادعا کرده‌اند از قائلان به دیدگاه دوم است، اما با بررسی بیان ایشان در مسالک مشخص شد ایشان در زمره قائلان به دیدگاه سوم است. در بین معاصرین، سید ابوالحسن اصفهانی می‌گوید کسی که چند شغل دارد، برای مجموع سودهای خود یک سال خمسی لحاظ کند و لازم نیست برای هر سود یک سال خمسی معین نماید.^۲ این بیان ایشان ظاهر در این است که روش سال خمسی استقلالی برای هر سود را نیز جایز می‌دانسته‌اند. شهید صدر نیز در حاشیه بر منهاج الصالحین محقق حکیم صراحتاً قائل به تخییر شده است.^۳ همچنین بیان شد که آقای هاشمی شاهرودی در کتاب الخمس خود قائل به این دیدگاه است.^۴

دیدگاه چهارم: تفصیل بین صاحبان مشاغل و دیگران

قبل از بیان این دیدگاه، تذکر این نکته لازم است که دو دیدگاه وجود دارد که به واسطه تک قائلی بودن، در اینجا به‌عنوان دیدگاه مستقل بیان نشده‌اند؛ ولی برای تکمیل دیدگاه‌ها و

۱. «و هكذا ثبت صحة كلتا الطريقتين، ولكن لا يجوز التلقيق بينهما، بأن يلحظ المكلف قسماً من الأرباح مجموعياً فيستثنى منها جميع المؤمن في تلك السنة حتى الواقعة بين الربحين، و يلحظ لخصوص الربح الأخير سنةً مستقلةً فيستثنى منه حتى المؤمن الواقعة بعد السنة المجموعية». (شاهرودی، کتاب الخمس، ج ۲، ص ۲۱۴).

۲. اصفهانی، وسیلة النجاة (مع حواشي الكلبایگانی)، ج ۱، ص ۳۱۳.

۳. حکیم، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۴۶۴.

۴. شاهرودی، کتاب الخمس، ج ۲، ص ۲۱۴.

همچنین برای فهم بهتر باورهای بعدی بیان می‌شوند: یکی دیدگاه محقق گلپایگانی است که می‌گوید: هم می‌تواند برای هر شغلی یک سال خمسی لحاظ کند (البته مشروط به اینکه حساب و کتاب جدا داشته باشند و ضرر یکی را با سود دیگری جبران ننماید)، و هم می‌تواند برای مجموع مشاغل و درآمدها یک سال خمسی لحاظ نماید^۱؛ یعنی تخییر بین مجموعی و شغلی. همچنین آقا ضیاء عراقی بر این باور است که اگر کسی چند شغل داشته باشد، لزوماً باید برای هر کدام، سال خمسی مختص به خود قرار دهد^۲؛ یعنی به صورت مشخص باید سال خمسی شغلی داشته باشد.

اما دیدگاه چهارم، تفصیل بین صاحبان مشاغل، با افرادی است که به صورت اتفاقی درآمدی نصیبشان می‌شود؛ امام خمینی بر فتوای تخییر بین سال خمسی مجموعی و شغلی (همان دیدگاه محقق گلپایگانی)، این مطلب را اضافه کرده‌اند که اگر فردی شغل نداشته باشد و به صورت اتفاقی درآمدی نصیبش شود، باید سال خمسی خود را یک سال بعد از آن درآمد اتفاقی قرار دهد^۳؛ یعنی فردی با چنین شرایطی باید به صورت مستقل برای هر سود، یک سال خمسی قرار دهد. آقای سیستانی نیز بر فتوای تخییر بین سال مجموعی و شغلی، مشابه همان مطلب امام را افزوده؛ با این تفاوت که وظیفه فرد فاقد شغل را به صورت تخییری گفته‌اند نه تعیینی. یعنی فرد فاقد شغل، هم می‌تواند برای هر سود، به صورت مستقل یک سال خمسی قرار دهد، و هم می‌تواند برای مجموع درآمدهایش یک سال خمسی معین کند^۴.

دیدگاه پنجم: تخییر بین استقلالی و مجموعی و شغلی

آقایان تبریزی و فیاض کابلی بر این باورند که هر سودی یک سال خمسی دارد؛ ولی مکلف می‌تواند برای مجموع سودها یک سال خمسی قرار دهد؛ همچنان که می‌تواند برای هر شغلی یک سال خمسی معین نماید.^۵

۱. یزدی، العروة الوثقی مع التعليقات، ج ۲، ص ۲۳۱.

۲. یزدی، العروة الوثقی (المحشی)، ج ۴، ص ۲۸۲.

۳. خمینی، تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۳۷۶؛ همو، توضیح المسائل، ص ۳۶۷.

۴. سیستانی، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۳۹۸؛ پایگاه اطلاع رسانی آیت الله سیستانی، احکام خمس مسأله ۱۷۸۲، ۲۵/خرداد/۱۴۰۲، sistani.org.

۵. تبریزی، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۳۴۱؛ فیاض، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۶۵.

گمان نشود که فتوای آقای سیستانی نیز تخییر بین استقلالی و مجموعی و شغلی است؛ چراکه ایشان برای شاغلین، فقط قائل به تخییر بین مجموعی و شغلی است و اجازه استقلالی را نمی‌دهد؛ اگرچه که برای غیرشاغلین به تخییر بین استقلالی و مجموعی باور دارد (سال خمس شغلی نیز که برای غیرشاغل موضوعاً منتفی است).

دست‌آورد رویکردهای مختلف در مسئله

با بیان ثمره بین دو دیدگاه اصلی، یعنی سال مجموعی و سال استقلالی، ثمرات سایر دیدگاه‌ها نیز روشن خواهد شد. این روشن است که براساس دیدگاه سال مجموعی، حتی اگر چند روز مانده به پایان سال خمس، سود هنگفتی نصیب مکلف شود، نمی‌تواند منتظر بماند که یک سال از آن بگذرد؛ بلکه در آن چند روز باقیمانده می‌تواند آنچه را در مئونه و مخارج زندگی لازم است، خرج نموده و به محض فرارسیدن سال خمس، خمس باقیمانده آن را باید پرداخت نماید؛ ولی براساس دیدگاه سال استقلالی می‌تواند منتظر بماند که از آن درآمد هنگفت یک سال بگذرد و سپس خمس آن را محاسبه کند.

باید دانست که بخشی از ثمره چندان روشن نیست و نیاز به توضیح دارد؛ در ابتدا به نظر می‌رسد هرکس قائل به نظریه سال استقلالی شود و برای هر سودی، سالی را معین کند، قاعدتاً به طریق اولی باید اجازه داشته باشد که برای مجموع سودها یک سال خمس تعیین کند؛ چراکه روش دوم موافق با احتیاط است. اما بادقت بیشتر در مسئله روشن می‌شود که حتی از این لحاظ هم بین دو دیدگاه، ثمره عملی وجود دارد و هیچ‌کدام از این دو دیدگاه موافق احتیاط تام نیستند. آن ثمره این است که اگر سودها را به صورت استقلالی لحاظ نموده و برای هر سودی سال مستقلاً را در نظر بگیریم، مئونه را فقط می‌توانیم از سودهای متقدم کسر کنیم و مئونه‌های قبل از یک سود^۱ را نمی‌توان از سودهای پس از آن کسر نمود؛

۱. منظور از مئونه قبل از یک سود این است که مثلاً شخصی مبلغی را قرض گرفته و خرج مئونه کرده است و بعد از آن سودی از کسب و کارش به دست می‌آورد؛ بحث این است که آیا می‌تواند آن مئونه متقدم را از این سود متأخر کسر نماید یا خیر؟ یعنی حتی اگر قصد پرداخت بدهی خود را نیز نداشته باشد باز بتواند مئونه متقدم را از سود جدید کسر نماید، و الا اگر بدهی خود را بعد از دریافت سود بدهد که عرفاً پرداخت بدهی، خرج در مئونه بعد از سود حساب می‌شود و نیازی نیست مئونه متقدم را از سود متأخر کسر نماییم.

ولی اگر همه سودها را به صورت مجموعی لحاظ کنیم و تنها یک سال خمسی برای همه قرار دهیم، می‌توانیم تمام مئونه‌هایی را که از اولین سود متأخر است، از تمام سودها کسر نماییم و دیگر لحاظ تقدم و تأخر نمی‌شود. در واقع طبق مبنای اول، مئونه هر سالی به سود همان سالی اختصاص دارد که در آن قرار دارد؛ ولی طبق مبنای دوم، همه سودها و مئونه‌هایی که از اولین سود متأخر هستند، به عنوان یک واحد مجموعی لحاظ می‌شوند و هرکدام را می‌توان از دیگری کسر نمود.^۲

به عنوان مثال شخصی که به دیدگاه مجموعی باور دارد، و اول فروردین را به عنوان سال خمسی خود تعیین نموده است، اگر در پایان اسفند یک میلیون تومان سود دریافت کند، و قبل از اسفند هم یک میلیون از شخصی قرض کرده بوده و در مئونه اهل و عیالش خرج نموده باشد، می‌تواند یک میلیون اسفندماه را از مبلغ بدهی خود کسر نماید (حتی اگر قصد پرداخت بدهی خود را تا اول فروردین نداشته باشد) و در ابتدای فروردین هیچ خمسی پرداخت ننماید؛ ولی بر اساس دیدگاه استقلالی، مخارج قبل از اسفند را نمی‌تواند از یک میلیون اسفندماه کسر نماید و باید منتظر بماند یک سال از اسفند بگذرد و در اواخر اسفند سال آینده اگر مبلغی از آن باقی مانده بود، خمس آن را حساب کند.

در واقع هرکدام از دو دیدگاه، از جهتی به نفع مکلف، و از جهت دیگر به ضرر مکلف است. طبق دیدگاه مجموعی، مکلف می‌تواند مئونه پیشین را از سود متأخر کسر، و طبق دیدگاه استقلالی می‌تواند سود حاصل در نزدیک سال خمسی را به مدت یک سال در مئونه خرج نماید و لازم نیست همان موقع خمسش را محاسبه کند. روشن است که اینها به نفع مکلف است و برای او یک مزیت حساب می‌شود؛ مزیتی که دیدگاه مقابل از آن محروم، و موجب ضرر برای مکلف است.

۱. شاهرودی، کتاب الخمس، ج ۲، صص ۲۰۴ و ۲۰۵؛ موسوی خلخالی، فقه الشیعة (الخمس)، ج ۲، ص ۱۶۳؛ شهیدی، صوت درس خارج آقای شهیدی، سال ۸۶-۸۵، جلسه ۱۸.
۲. قائلین به قول استقلالی نیز ممکن است در مورد ربح متوخر بگویند این درآمد جدید به خاطر آن مئونه متقدم واقعاً ربح به حساب نمی‌آید. قائلی بر این قول یافت نشد؛ ولی اگر کسی چنین برداشتی از ربح داشته باشد، این ثمره برای او وجود نخواهد داشت. البته ناگفته نماند که واقعاً عرف به سود متأخر هم سود می‌گوید و می‌گوید سودت را باید خرج بدهیت کنی نه اینکه اساساً سودی کسب نکرده‌ای!

نقد و بررسی ادله دیدگاه سال مجموعی

می توان پنج دلیل بر دیدگاه نخست اقامه نمود که در ادامه بررسی می شوند.

دلیل یکم: متعارف بین عقلا و اهل عرف و همچنین شرکت ها و ادارات و حکومت ها چنین است؛ یعنی زمانی که می خواهند سود و مخارج خود را محاسبه کنند، مجموع مصارف و کسری بودجه و منفعت سالیانه را در پایان یک سال کاری محاسبه نموده و مبلغ اضافه را سود خالص می دانند. از این رو اطلاق سخن معصوم که «الْخُمْسُ بَعْدَ الْمَثُونَةِ»^۱ انصراف به همین امر متداول و رایج بین عقلا دارد.^۲

البته اگر در روایات، اصطلاح «مئونة السنة» آمده بود، شاید چنین انصرافی جا داشت؛ ولی با توجه به اینکه در روایت فقط بیان شده است: «الْخُمْسُ بَعْدَ الْمَثُونَةِ» و قید «سنة»، یا از تسالم فقیهان فهمیده شده است^۳ و یا از روایت دیگر، ادعای چنین انصرافی در روایت استثنای مئونه جایی ندارد.

دلیل دوم: سیره متشرعان در مسئله خمس بر همین شیوه است؛ یعنی مجموع مخارج سالانه خود را از مجموع سودهای سالانه کسر نموده و در یک تاریخ معین خمس خود را پرداخت می کنند. خصوصاً وقتی مشاهده می شود که بسیاری از آنها دارای انواع مختلفی از مشاغل و راه های کسب درآمد هستند و اگر بنا بود برای هر شغل یا هر سودی یک سال خمسی داشته باشند، با توجه به کثیرالابتلاء بودن مسئله، مشهور و آشکار می شد.^۴ از این رو صاحب جواهر می گوید: گویی مشخص است که چنین مسئله ای (مجموعی نبودن سال خمسی) در سیره و عمل متشرعان وجود ندارد.^۵

اما باید در نظر داشت که سیره متشرعانی که امروز مشاهده می شود، چه بسا به واسطه

۱. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۵۰۰، ح ۱۲۵۷۹.

۲. مکارم، أنوار الفقاهة - کتاب الخمس، ص ۳۳۱.

۳. «إنّ المعروف المشهور تقييد المئونة بالسنة مع اعترافهم بأنّ هذا القيد لم يرد في شيء من روايات الباب، و قد صرح بكون المسألة اجماعية المحقق الأردبيلي في مجمع الفائدة و صاحب المدارك فيما عرفت من كلامه». (مکارم، أنوار الفقاهة - کتاب الخمس، ص ۳۳۱).

۴. مکارم، أنوار الفقاهة - کتاب الخمس، ص ۳۳۲.

۵. نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۶، ص ۸۱.

فتوای مشهور فقیهان باشد و این یک احتمال قابل توجه است که نمی‌توان از آن چشم پوشید. استدلال به دلیل «لو کان لبان» هم صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا کسی که به دیدگاه مقابل باور دارد هم می‌تواند همین ادعا را مطرح نماید و بگوید اگر چنین بود که باید برای مجموع سودها یک سال خمسی تعیین نمود و مجبور بودیم حتی خمس سود کلانی که در روزهای آخر سال خمسی حاصل شده است و چند روز بیشتر از آن نگذشته و در آینده هم به آن نیاز شدید داریم را پردازیم، قاعدتاً باید بسیار مورد پرسش واقع می‌شد؛ و اگر چنین بود روشن می‌شد!

دلیل سوم: لحاظ استقلالی هر سودی برای محاسبه سال خمسی، مستلزم عسرو حرج شدید است، به حدی که عادتاً به متداول نبودن آن میان متشرعان علم حاصل می‌شود.^۱ البته چنین عسر و حرجی برای تجار و صاحبان مشاغل پردرآمد وجود دارد؛ ولی برای عموم مردم که درآمد روزانه و ماهانه‌شان در مدت زمان کوتاهی هزینه می‌شود وجود ندارد.^۲

دلیل چهارم: ظهور کلام معصوم در صحیح‌ه علی بن مهزیار:

«فَأَمَّا الْغَنَائِمَ وَالْفَوَائِدَ فَهِيَ وَاجِبَةٌ عَلَيْهِمْ فِي كُلِّ عَامٍ».^۳

ظاهر از عبارت «فِي كُلِّ عَامٍ» لحاظ مجموع فواید و غنائم به‌عنوان یک سال خمسی است.^۴ اینکه ادعا شود معصوم از این جهت در مقام بیان نبوده‌اند نیز مورد قبول نیست؛^۵ زیرا ظاهر «فِي كُلِّ عَامٍ» این است که در هر سال یک مرتبه اموال تخمیس می‌شد، باوجود آنکه می‌دانیم بسیاری از مردم منافع و مشاغل متعدد داشته‌اند.

البته نباید از یاد برد که حضرت در بخش قبلی این روایت می‌فرمایند در این سال (۲۲۰ق)، براساس اختیاراتی که به‌عنوان امام داشته‌اند، بر موالی خویش تخفیفاتی داده‌اند؛ ولی اموری مانند خمس غنائم و فواید را نیز بر همان حکم شرعی اولی باقی گذارده‌اند؛ بنابراین عبارت «فَهِيَ وَاجِبَةٌ عَلَيْهِمْ فِي كُلِّ عَامٍ» در ادامه متن قبلی روایت می‌گوید خمس غنائم از تخفیفی که برای امسال بود خارج، و در همه سال‌ها واجب

۱. مکارم، أنوار الفقاهة - كتاب الخمس، ص ۳۳۳.

۲. شبیری، تقریر درس خارج خمس، سال دوم، جلسه ۱۹۷.

۳. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۵۰۲.

۴. مکارم، أنوار الفقاهة - كتاب الخمس، ص ۳۳۳؛ شاهرودی، كتاب الخمس، ج ۲، صص ۲۰۹ و ۲۱۰.

۵. مکارم، أنوار الفقاهة - كتاب الخمس، ص ۳۳۳.

است.^۱ اما اینکه برای مجموع درآمدها یک سال خمسی قرار دهیم و یا برای هر درآمدی یک سال خمسی تعیین نماییم، از روایت به دست نمی‌آید و روایت کاری به این تفصیل نداشته و در مقام بیان آن نیست.

دلیل پنجم: ظهور کلام معصوم در مکاتبه همدانی که از حضرت پرسیده می‌شود که بین ما اختلاف شده که آیا خمس صرفاً بعد از کسر مخارج زمین کشاورزی است یا بعد از کسر مخارج فرد و اهل و عیالش، حضرت در پاسخ مکتوب فرمودند: «... بَعْدَ مَوْنَتِهِ وَ مَوْنَةِ عِيَالِهِ وَ بَعْدَ خَرَاكِ السُّلْطَانِ».^۲ خمس بعد از مئونه فرد و مئونه عیالش و مالیات سلطان است. از عطف مئونه فرد و عیالش به خراج سلطان، معلوم می‌شود که حکم طرفین عطف از نظر نحوه محاسبه زمان، یکی است و می‌دانیم که خراج سلطان، عادتاً به شکل سالی یک مرتبه محاسبه می‌شود.

این دلیل نادرست است؛ زیرا اولاً از چنین عطفی نمی‌توان مطمئن به یک ظهور شد؛ چه بسا حضرت نسبت به این جزئیات اصلاً در مقام بیان نبوده‌اند. ثانیاً بر فرض پذیرش این ظهور، صرفاً می‌توان جواز این روش از محاسبه را از کلام حضرت فهمید^۳ نه تعیین آن را.

نقد و بررسی ادله دیدگاه سال استقلالی

شاید مهم‌ترین دلیلی که می‌توان بر دیدگاه دوم ادعا نمود، عموماً و اطلاقاتی است که دلالت بر تعلق خمس به فرد فرد سودها و فواید می‌کنند. یعنی ادبیات ادله به گونه‌ای است که نشان می‌دهد به هرکدام از افراد سود، مستقلاً خمسی تعلق گرفته است^۴ که در ادامه به بیان این اطلاق‌ها پرداخته می‌شود:

۱. آیه خمس که می‌فرماید: «اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ»^۵. تعبیر «مِنْ شَيْءٍ» دلالت بر عموم استغراقی برای تمام سودها دارد. خصوصاً با ملاحظه تفسیر آیه در

۱. شبیری، تقریر درس خارج خمس، سال دوم، جلسه ۱۹۷.

۲. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۵۰۱.

۳. شاهرودی، کتاب الخمس، ج ۲، ص ۲۱۲.

۴. موسوی خلخالی، فقه الشیعة - کتاب الخمس، ج ۲، ص ۱۶۵.

۵. سورة انفال، آیه ۴۱.

خبر حکیم که حضرت فرمودند: «هِيَ وَاللَّهِ الْإِفَادَةُ يَوْمًا بِيَوْمٍ»^۱.

۲. روایاتی که دلالت بر تعلق خمس به تمام سودها و استفاده‌ها می‌کنند؛ چه کم و چه زیاد. مانند موثقه سماعه که امام کاظم علیه السلام درباره خمس می‌فرماید: «فِي كُلِّ مَا أَفَادَ النَّاسُ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ»^۲.

۳. خبر عبدالله بن سنان که امام صادق علیه السلام فرمودند حتی خیاطی که پیراهنی را به پنج دانق می‌دوزد، یک دانق آن [به‌عنوان خمس] برای ماست.^۳

از ادله فوق می‌توان دریافت که موضوع خمس، تک‌تک فواید و سودها، به صورت انحلالی است و دلیل استثنای مئونه از فواید و غنائیم، این موضوع را در همین حد قید می‌زند که این سودهای مستقل، از لحاظ استثنای مئونه، مقید به سال شده‌اند؛ اما اینکه باید مانند دیدگاه مجموعی، این فواید را با هم انضمام نمود و می‌توان برخی مئونه‌ها را از سودهایی که هنوز حاصل نشده‌اند کسر نمود (طبق مبنای مجموعی که مجموع سودها را یک سود و مجموع مخارج را هم یک مئونه به حساب می‌آورد)، قیدی دیگر است که نیازمند دلیل مستقل است.^۴

البته باید در نظر داشت که چنین استدلالی صحیح به نظر نمی‌رسد؛ چراکه حتی اگر بپذیریم ظهور ادله فوق، تعلق خمس به نحو انحلالی بر تک‌تک ارباح است، الزاماً چنین نیست که جهت کسر مئونه از ارباح نیز باید به نحو استقلالی به هر ربح نگریست؛ بلکه ممکن است طبق ادله وجوب خمس، تعلق خمس به ارباح انحلالی باشد؛ ولی از ادله کسر مئونه، فهمیده شود که نحوه محاسبه مئونه به صورت مجموعی و سالانه است. همان‌طور که در برخی ادله کسر مئونه^۵ از اصطلاح «مئونه الرجل» استفاده شده است و «مئونه فرد» هم براساس آن سالی محاسبه می‌شود که یک فرد شاغل، برای محاسبات کشاورزی و تجاری خود قرار می‌دهد، که این بیشتر با دیدگاه مجموعی سازگار است.

۱. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۵۴۴.

۲. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۵۰۰.

۳. همان، ص ۵۰۳.

۴. خویی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۵، ص ۲۴۳.

۵. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۵۴۷، ح ۲۴.

نقد و بررسی ادله دیدگاه تخییر بین مجموعی و استقلالی

وجهی که برای این دیدگاه می‌توان ادعا نمود این است که اطلاق دلیل «الخُمُسُ بَعْدَ الْمَوْتِ» هم بر روش مجموعی و هم بر روش استقلالی صادق است. یعنی در هر دو صورت که مکلف برای مجموع سوده‌های خود یک سال خمسی معین کند، و یا برای هر سودی یک سال مستقل لحاظ کند، «الخُمُسُ بَعْدَ الْمَوْتِ» صدق می‌کند.^۱ حتی پس از لحاظ قید «سنة» در این دلیل نیز هر دو روش صدق می‌کند.

در صورتی که ادعا شود دلیل مذکور با روایات دیگر تفسیر شده است، باید به این نکته توجه نمود که برخی روایات ظاهر در دیدگاه اول، و برخی دیگر ظاهر در دیدگاه دوم هستند و محذوری هم در اثبات و صحت هر دو طریقه وجود ندارد؛ زیرا تنافی ذاتی بین آنها نیست و لازمه عمل به دودسته روایات، باور به تخییر بین دو روش است.^۲ البته همان‌طور که توضیح داده شد، نمی‌توان بین دو روش تلفیق نمود؛ چراکه با تلفیق دو روش، از ادله هر دو طرف تخییر تخطی شده است!

در نقد این دلیل باید در نظر داشت که اگر روایات مورد ادعا واقعاً چنین ظهوری داشتند و برخی ظاهر در دیدگاه اول و برخی ظاهر در دیدگاه دوم بودند، این دیدگاه مبتنی بر قاعده، و صحیح بود؛ ولی همان‌طور که ذیل ادله دیدگاه اول و دوم بیان شد، ادله مورد ادعا، دلالتی بر هیچ‌کدام از دو روش ندارند.

نقد و بررسی ادله دیدگاه تفصیل بین صاحبان مشاغل و دیگران

در بیان دلیل بر این دیدگاه باید بر دو مطلب استدلال نمود؛ یکی بر جواز روش شغلی، و دیگری بر فتوایی که برای فاقد شغل، روش استقلالی را متعین می‌داند. اما درباره جواز روش شغلی می‌توان گفت: کسانی که مستندشان در جواز روش مجموعی، روایتی باشد که مثنونه تحصیل درآمد و مثنونه عیال را بر هم عطف نموده است (دلیل شماره پنج)، می‌توانند در مورد فردی که چند شغل دارد ادعا نمایند که از آنجایی که معصوم در روایت، مثنونه تحصیل

۱. وبگاه شهیدی‌پور، تقریر درس خارج خمس، ذیل مسأله ۵۶ عروة الوثقی، ۲۵/خرداد/۱۴۰۲، shahidipoor.ir

۲. شاه‌رودی، کتاب الخمس، ج ۲، ص ۲۱۲.

درآمد (مؤنه کسب و کار) را بر مؤنه عیال در یک سیاق واحد عطف نموده است و می‌دانیم که مؤنه تحصیل درآمد در یک شغل نسبت به شغل دیگر، عرفاً متفاوت و مستقل است، پس بعید نیست کسی که چند شغل دارد بتواند برای هر شغل، یک سال خمسی قرار دهد و مؤنه عیالش را نیز بر این سال‌های خمسی متعدد توزیع نماید.^۱

در مقابل، فرد فاقد شغل (کسی که به شکل اتفاقی درآمدی نصیبش می‌شود)، تنها باید از روش استقلالی استفاده کند، ممکن است به دو دلیل باشد: دلیل اول اینکه صاحب این فتوا، دلیل مثبت روش مجموعی را مکاتبه همدانی (دلیل پنجم) می‌داند که مورد آن، فرد واجد شغل است نه همه افراد؛ و از طرف دیگر، دلیل مثبت روش استقلالی نیز مطلق است و هم شاغلین را شامل می‌شود و هم غیر شاغلین را؛ در نتیجه صاحب آن فتوا در شاغلین به تخییر (بین مثبتین هم که تعارضی نیست) و در غیر شاغلین به تعین روش استقلالی باور پیدا کرده است. دلیل دوم هم می‌تواند این باشد که قائلان این دیدگاه، ادله را ظاهر در سال خمسی استقلالی یافته‌اند، لکن با توجه به اینکه عادتاً روش استقلالی غیر ممکن، یا باعث عسرو حرج است، قائل به سال خمسی مجموعی شده‌اند و این عسرو حرج در غیر صاحبان مشاغل که به صورت اتفاقی درآمدی نصیبشان می‌شود، وجود ندارد و لذا باید بین صاحبان مشاغل و دیگران تفصیل قائل شد.

در نقد این دیدگاه باید گفت: اولاً به نظر می‌رسد در اخبار این باب، نکته‌ای وجود ندارد که موجب اطمینان به یک ظهور نسبت به سال خمسی استقلالی یا مجموعی باشد^۲ و مکاتبه همدانی نیز که در ادعای مطرح، ظاهر نیست. ثانیاً اگر بناست که به خاطر عسرو حرج، معیار سال استقلالی کنار گذاشته شود، باید صاحبان مشاغل را مخیر به انتخاب یکی از دو روش نمود، نه اینکه فتوا به لزوم یک طرف داد.^۳

۱. همان، ص ۲۱۶.

۲. اگر منای ما در حجیت ظواهر، ظهور اطمینانی شود که به طریق اولی به چنین ظهوری در باب بر نمی‌خوریم!

۳. وبگاه شهیدی‌پور، تقریر درس خارج خمس، ذیل مسأله ۵۶ عروة الوثقی، ۲۵/خرداد/۱۴۰۲، shahidipoor.ir.

نقد و بررسی ادله دیدگاه تخییر بین استقلالی و مجموعی و شغلی

قائلان به این دیدگاه قاعدتاً باید به اطلاق دلیل استثنای مئونه تمسک جسته باشند. وقتی روایات دیدگاه اول و دوم را ظاهر در مدعای قائلان نشان ندانیم، قاعدتاً اطلاق دلیل «الخمس بعد المئونه» محکم خواهد بود. در واقع دلیل استثنای مئونه، صرفاً مئونه زندگی را از خمس مستثنا نموده است و این استثنا، با ادله دیگری که از موضوع مقاله پیش رو خارج است، مقید به «سنة» شده است؛ اما دلیل استثنا، ما را ملزم به هیچ کدام از روش های کسر مئونه نمی کند و لذا هرکدام از روش های مجموعی و استقلالی و شغلی را که مکلف خواست می تواند اعمال نماید.

اما باید در نظر داشت که اولاً وقتی پذیرفتیم که اطلاق دلیل «الخمس بعد المئونه» با هر سه روش سازگار است و شارع ما را در نوع محاسبه آزاد گذاشته است، چرا اطلاق آن با تلفیق بین روش ها سازگار نباشد؟! اینکه مکلف بخشی از اموالش را به یک روش، و بخشی دیگر را به روش دیگر محاسبه کند نیز با اطلاق دلیل مذکور سازگار است.

ثانیاً به عنوان یک نقد مشترک به تمام فتاوایی که روش مجموعی را به عنوان یک مصداق صحیح از کسر مئونه سال می دانند^۱ باید بیان شود که طبق این روش، بعضی موارد قطعاً تحت تخفیف دلیل استثنای مئونه قرار نمی گیرند و در حق آنها قطعاً تخفیف «الخمس بعد المئونه» صادق نخواهد بود. فردی که چند روز مانده به سررسید سال خمس، درآمدی عایدش می شود که این درآمد، نیاز قطعی چندماه آینده اش است و با پرداخت خمس آن قطعاً در آینده نیازمند می شود، طبق روش مجموعی، باید خمس آن درآمد را نیز در همان سررسید سال خمس پرداخت کند که قطعاً از نظر عرف، جزء مئونه او حساب می شود و نتوانسته از تخفیفی که شارع برای او قرار داده است استفاده نماید.

اینکه طبق برخی دیدگاه ها، فرد می تواند از ابتدا روش استقلالی را برگزیند تا گرفتار چنین مشکلی نشود، دلیل نمی شود که اشکال به این فتاوا وارد نباشد؛ چرا که به صرف اینکه

۱. شاید دقیق تر این باشد که بگوییم این اشکال به روش مجموعی با قرائت قائلین به این قول وارد است؛ و الا با تبصره ای بر روش مجموعی، که ذیل دیدگاه برگزیده اشاره خواهد شد، می توان از نقد فوق رهایی یافت. به بیان دیگر این اشکال در اصل به روش مجموعی وارد نیست؛ بلکه به نوع فتوای قائلین به روش مجموعی وارد است و الا قرائتی از روش مجموعی نیز وجود دارد که این اشکال بر آن وارد نباشد.

یک دیدگاه، روش مجموعی را صحیح و به‌عنوان یکی از روش‌های کسر مؤنه معتبر بداند، از ظاهر روایت «الْخُمْسُ بَعْدَ الْمَوْتِ» در برخی موارد تخطی کرده و تخفیف شارع را در حق این مکلفان جاری ننموده است.

دیدگاه برگزیده

با توجه به آنچه در نقد دیدگاه‌های گذشته بیان شد که روایات مورد ادعای دیدگاه اول و دوم، ظاهر در مدعای قائلان نشان نیستند، باید به‌مانند استدلال دیدگاه پنجم، به اطلاق دلیل «الْخُمْسُ بَعْدَ الْمَوْتِ» تمسک کرده و چنین بیان شود که این دلیل صرفاً مؤنه زندگی را از خمس مستثنا نموده است و این استثنا نیز با ادله دیگری صرفاً مقید به «سنة» شده است؛ اما دیگر ما را ملزم به روش خاصی نمی‌کند و با تمام روش‌ها سازگار است. در دیدگاه برگزیده اضافه می‌شود که اطلاق دلیل استثنا، حتی با تلفیق روش‌ها نیز سازگار است. در واقع برخلاف دیدگاه پنجم که سه راه را پیش روی مکلف گذاشته بود، طبق دیدگاه برگزیده، مکلف هم می‌تواند از هر یک از روش‌های مجموعی، استقلالی یا شغلی استفاده کند و هم می‌تواند بخشی از درآمدهای خود را با روش مجموعی، و بخشی دیگر را با روش استقلالی محاسبه نماید. به این ترتیب مکلفی که برای سهولت در محاسبه، روش مجموعی را برگزیده است و در روزهای نزدیک به سال خمسی درآمدی عایدش می‌شود، می‌تواند این درآمد متأخر را به روش استقلالی محاسبه کند و برای آن یک سال خمسی مستقل به مدت یک سال قرار دهد.

قائلان به دیدگاه پنجم نیز اگر واقعاً مستند فتوایشان همین اطلاق یا براءت باشد، قاعدتاً باید اجازه تلفیق روش‌ها را نیز بدهند. اگرچه در کتب فتوایی فقیهان این دسته چنین فتوایی یافت نشد ولی آقای شهیدی، از استادشان محقق تبریزی (به‌عنوان اصلی‌ترین قائل دیدگاه پنجم) نقل می‌کند که ایشان نیز در درس خود قائل به جواز تلفیق روش‌ها بوده است.^۱ البته ذکر این نکته برای حل نقد مذکور برای کسانی که روش مجموعی را صحیح

۱. وبگاه شهیدی‌پور، تقریر درس خارج خمس، ذیل مسأله ۵۶ عروة الوثقی، ۲۵/خرداد/۱۴۰۲، shahidipoor.ir

می‌دانند لازم است که هر چیزی که عرفاً به‌عنوان «مئونه سال» مکلف حساب می‌شود، به‌واسطه دلیل استثنای مئونه می‌تواند از محاسبه خمس کسر شود؛ حتی اگر آن چیز، کنارگذاشتن پول برای خرید منزل و جهیزیه باشد که فرد با درآمد یک سال توان تهیه آن را ندارد. این کنارگذاشتن و ذخیره پول، عرفاً جزء مئونه سال فرد حساب می‌شود، اگرچه که تهیه منزل یا جهیزیه در چند سال دیگر اتفاق بیفتد. در مثال یاد شده نیز همین‌طور است؛ در واقع سود متأخری که در روزهای آخر سال خمسی حاصل شده است و مکلف می‌داند در صورت پرداخت خمس آن، در ماه پیش رو محتاج خواهد شد، کنار گذاشتنش عرفاً جزء مئونه سال حاضر فرد حساب می‌شود و نیازی نیست خمس آن حساب شود.^۱

این نکته اخیر، نسبت به تهیه منزل و جهیزیه و چیزهایی که به‌واسطه قیمت بالا از توان خرید سالانه فرد خارج است، در فتاوی برخی فقیهان منعکس شده است، ولی به نظر می‌رسد باید طبق همین استدلال و برای فرار از نقدی که ذیل ادله دیدگاه پنجم بیان شد، همین بیان را درباره ربح متأخر و نزدیک به سال خمسی که فرد قطعاً در صورت پرداخت خمس به آن محتاج خواهد شد نیز پذیرفت.

مقتضای اصل عملی

طبق مبنای آقایان خوئی^۲ و سیستانی^۳ که دلیل استثنای مئونه را ترخیص در حکم تکلیفی ادای خمس می‌دانند^۴، با توجه به اینکه دلیل وجوب خمس از ابتدا تمام سودها، غنایم و

۱. البته طبق دیدگاه برگزیده، همان‌طور که بیان شد حتی نیاز به این ملاحظات هم نیست و مکلف می‌تواند برای آن سود متأخر یک سال جداگانه لحاظ نماید.

۲. خوئی، موسوعة الامام الخوئی، ج ۲۵، ص ۲۳.

۳. وبگاه مدرسه فقهات، تقریر خارج فقه آقای محمد تقی شهیدی پور، تقریر جلسه اول آذر ۱۴۰۱، ۲۵/خرداد ۱۴۰۲، eshia.ir.

۴. در خمس یک حکم وضعی وجود دارد که عبارت است از تعلق خمس به یک مال، و یک حکم تکلیفی وجود دارد که عبارت است از وجوب ادای خمس؛ مثلاً مشهور درباره صبی قائلند خمس به مال او تعلق می‌گیرد، ولی چون تکلیف ندارد ادای خمس بر او واجب نیست. در بحث فعلی، مشهور قائلند که عدم تعلق خمس به مئونه، استثنا از حکم وضعی خمس است که همین صحیح به نظر می‌رسد؛ اما به نظر محقق خوئی و محقق سیستانی، عدم تعلق خمس به مئونه، استثنا از حکم تکلیفی خمس است و دلیل استثنای مئونه، مخصص حکم تکلیفی خمس است، نه حکم وضعی.

حتی مثنوه را شامل شده است، در صورت شک باید احتیاط نمود؛ اما طبق مبنای مشهور که عدم تعلق خمس را به مثنوه، استثنای از حکم وضعی خمس می‌دانند، از اساس دلیل وجوب خمس شامل مثنوه نمی‌شود؛ پس در صورت شک می‌توان برائت از وجوب خمس جاری نمود.

برای توضیح بیشتر باید روند را اینگونه ترسیم نمود که در مرحله اول، آیه وجوب خمس به‌عنوان یک عام قرآنی وجود دارد که ما فرض گرفته‌ایم مطلق غنایم و فواید را شامل شده است. در مرحله دوم یک دلیل روایی وجود دارد که مثنوه را از خمس استثنا کرده و می‌فرماید «الْخُمْسُ بَعْدَ الْمَوْتَةِ». و نهایتاً در مرحله سوم یک اجماع و دلیل لیبی وجود دارد که بازه زمانی استثنای مثنوه را «سنه» معرفی می‌کند. اکنون در کیفیت این «سنه» شک شده است که آیا با روش مجموعی باید محاسبه شود یا با روش استقلالی؟ پس در واقع در مرحله سوم شک نموده‌ایم. در چنین شرایطی سه احتمال وجود دارد که هر سه به برائت یا نتیجه برائت می‌رسند:

۱. اگر معقد اجماع مطلق باشد و هر دو مدل سنه و تخییر و تلفیق بین آن دو را شامل شود که نتیجه روشن است و مکلف بین یکی از دو روش و حتی تلفیق روش‌ها مخیر است، و نوبت به اصل عملی نمی‌رسد.

۲. اگر معقد اجماع نسبت به نوع سنه از لحاظ استقلالی و مجموعی مجمل باشد و نتوان از آن اطلاق گرفت، از آنجاکه مخصص منفصل است و اجمالش به دلیل فوقانی سرایت نمی‌کند، به دلیل استثنای مثنوه که دلیل فوقانی است مراجعه نموده و نتیجه مثل مورد اول می‌شود.

۳. اما اگر اساساً اجماع ما از یک ارتکاز در زمان صدور کشف کند، که براساس آن، لفظ مثنوه در زمان صدور روایت، منصرف به مثنوه سنه بوده، و از آن مثنوه سنه فهمیده می‌شده است، در این صورت دیگر دلیل استثنای مثنوه مجمل می‌شود. در اینجا عام فوقانی، آیه وجوب خمس است که بنا بر فرض، تمام سودها را شامل شده است. اما باید بررسی شود که آیا رابطه بین اطراف شبهه مفهومی در اینجا اقل و اکثر است یا تباین؟ اگر اقل و اکثر باشد، مشهور، اجمال را به عام فوقانی سرایت نمی‌دهند و براساس عام فوقانی، یعنی آیه خمس،

مؤنه‌ها فقط در قدر متیقن که روش موافق احتیاط است استثنا می‌شوند. ولی چنانچه در قسمت ثمره دیدگاه‌ها توضیح داده شد، اینگونه نیست که یکی از دو روش مطابق احتیاط، و رابطه آنها اقل و اکثر باشد، بلکه هرکدام از روش‌ها یک جهت افتراق مختص به خود دارند؛ پس همان‌گونه که اصولیان در چنین مواردی بیان داشته‌اند^۱، دیگر نمی‌توان از عام فوقانی استفاده نمود و باید به سراغ اصل عملی رفت که در اینجا برائت است.

ممکن است اشکال شود^۲ که مقتضای اصل عملی در مقام احتیاط است نه برائت؛ چراکه علم اجمالی بین دو روش مجموعی و استقلالی وجود دارد و حتی اگر جزم به یک روش پیدا نکنیم، باید قائل به روشی شویم که مستلزم احتیاط بین دو روش است. ولی از توضیحات مطرح شده روشن شد که وقتی ادله دیدگاه اول و دوم را ظاهر در دو روش مجموعی و استقلالی ندانیم، علم اجمالی‌ای نیز وجود ندارد و ثبوتاً ممکن است تخییر بین دو روش یا تلفیق بین آنها هم مورد جواز شارع بوده باشد. ادعای اجماع مرکب نسبت به این دو دیدگاه نیز ادعایی غیرقابل دفاع است؛ چراکه مقدمانی که اجماعشان فایده دارد، اساساً به این فرع نپرداخته‌اند؛ چه رسد که اجماع بر آن داشته باشند. مضافاً که حتی در بین متأخران نیز چنین اجماعی وجود ندارد و برخی^۳ قائل به طریقه سوم، یعنی محاسبه سال خمسی براساس شغل شده‌اند.

ما اجتهاد

پژوهش‌های فقهی

ملاک تعیین سال خمسی (مجموعی، استقلالی یا شغلی)

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در مسئله تعیین سال خمسی از لحاظ تعدد و وحدت، سه دیدگاه کلان وجود دارد؛ سال مجموعی، سال استقلالی و تخییر، که با زیرمجموعه‌های دیدگاه سوم، حداقل پنج دیدگاه می‌شود. طبق دیدگاه اول باید برای همه درآمدها یک سال خمسی معین نمود. در مقابل براساس دیدگاه دوم باید برای هر سود و درآمد، مستقلاً یک سال خمسی مشخص کرد.

۱. در چنین مواردی اصطلاحاً گفته می‌شود اجمال خاص حقیقتاً به عام سرایت نکرده؛ اما حکماً سرایت کرده است و توان به عام تمسک نمود.

۲. وبگاه شهیدی‌پور، تقریر درس خارج خمس، ذیل مسأله ۵۶ عروة الوثقی، ۲۵/خرداد/۱۴۰۲، shahidipoor.ir.

۳. تمام قائلین به دیدگاه چهارم و کسانی که در مقدمه همان دیدگاه مورد اشاره قرار گرفتند.

دیدگاه سوم جواز تخییر بین دو دیدگاه سابق است. دیدگاه چهارم تفصیلی است بین صاحبان مشاغل و فاقدان شغل که به صورت اتفاقی درآمدی به دست می‌آورند؛ که براساس آن، فرد صاحب شغل بین روش مجموعی یا شغلی مخیر است و فرد فاقد شغل، برای هر درآمد، یک سال مستقل لحاظ می‌کند؛ حال این فرد غیرشاغل یا تعیناً و یا تخییراً از روش استقلالی استفاده می‌کند. براساس دیدگاه پنجم هم مکلف هرکدام از روش‌های مجموعی، استقلالی و یا شغلی را می‌تواند پیش گیرد. نهایتاً در دیدگاه برگزیده، دلیل قائلان به دیدگاه پنجم، اجمالاً پذیرفته شد؛ البته باید به این نکته توجه داشت که لازمه این دلیل، تخییر کلی است نه تخییر بین سه روش؛ به عبارت دیگر مکلف، هم می‌تواند یکی از روش‌ها را اختیار نماید و هم می‌تواند روش‌ها را با هم تلفیق کند.

منابع و مآخذ

* قرآن کریم.

۱. اصفهانی، ابوالحسن، وسیلة النجاة (مع حواشی الگلپایگانی)، قم: چاپخانه مهر، ۱۳۹۳ق.
۲. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ق.
۳. تبریزی، جواد بن علی، صراط النجاة، قم: دار الصديقة الشهيدة، ۱۴۲۷ق.
۴. _____، منهاج الصالحین (للتبریزی)، قم: مجمع الإمام المهدي علیه السلام، چ ۱، ۱۴۲۶ق.
۵. حائری، کاظم حسینی، فتاوی فی الأموال العامة، قم: دفتر حضرت آیه الله حائری، ۱۴۲۶ق.
۶. حکیم، محسن طباطبایی، منهاج الصالحین (المحشی للحکیم)، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، چ ۱، ۱۴۱۰ق.
۷. خلخالی، سید محمد مهدی موسوی، فقه الشیعة - کتاب الخمس والأطفال، قم: دار البشیر، چ ۱، ۱۴۲۷ق.
۸. خمینی، سید روح الله موسوی، استفتانات، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۵، ۱۴۲۲ق.
۹. _____، تحریر الوسيلة، قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم، چ ۱، [بی تا].
۱۰. _____، توضیح المسائل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۱، ۱۴۲۶ق.
۱۱. _____، موسوعة الإمام الخوئي، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي، چ ۱، ۱۴۱۸ق.

۱. طبق فتاوی امام خمینی.

۲. طبق فتاوی آیت الله سیستانی.

۱۲. سیستانی، علی حسینی، منهاج الصالحین (للسیستانی)، قم: دفتر حضرت آية الله سیستانی، ج ۵، ۱۴۱۷ق.
۱۳. شاهرودی، سید محمود هاشمی، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، ۱۴۲۶ق.
۱۴. _____، کتاب الخمس، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، ۱۴۲۵ق.
۱۵. شبیری زنجانی، سید موسی، تقرير درس خارج خمس، موجود در نرم افزار مجموعه آثار آیت الله شبیری زنجانی.
۱۶. شیرازی، ناصر مکارم، أنوار الفقاهة - کتاب الخمس و الأنفال (لمکارم)، قم: انتشارات مدرسة الإمام علي بن أبي طالب علیه السلام، ج ۱، ۱۴۱۶ق.
۱۷. عاملی، حر، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، ج ۱، ۱۴۰۹ق.
۱۸. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، الدروس الشرعية في فقه الإمامية، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۲، ۱۴۱۷ق.
۱۹. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (المحسني - کلاتر)، قم: کتابفروشی داوری، ج ۱، ۱۴۱۰ق.
۲۰. _____، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ج ۱، ۱۴۱۳ق.
۲۱. عاملی، محمد بن علی موسوی، مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام، بیروت: مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، ج ۱، ۱۴۱۱ق.
۲۲. فیاض کابلی، محمد اسحاق فیاض، منهاج الصالحین (للفیاض)، قم: مکتب سماحة آية الله العظمی الحاج الشیخ محمد اسحاق فیاض، [بی تا].
۲۳. قمی، صادق حسینی روحانی، منهاج الصالحین (لروحانی)، بیروت: دار بلال للطباعة و النشر، ۱۴۳۵ق.
۲۴. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، الکافي (ط - الإسلامية)، تهران: دار الکتب الإسلامية، ج ۴، ۱۴۰۷ق.
۲۵. کیخا، محمدرضا؛ قادری، محمد علی؛ نقد و تحلیل دیدگاه مشهور در تعیین سال خمسی و دوره زمانی کسر مؤنه از ربح، فقه و اصول (مطالعات اسلامی)، شماره ۱۱۹، زمستان ۱۳۹۸.
۲۶. نجفی، کاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالکی، کشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء (ط - الحديثة)، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ج ۱، ۱۴۲۲ق.
۲۷. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام في شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار إحياء التراث العربي، ج ۷، ۱۴۰۴ق.
۲۸. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، مستند الشیعة في أحكام الشريعة، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، ج ۱، ۱۴۱۵ق.

۲۹. وحید خراسانی، حسین، توضیح المسائل، قم: مدرسه امام باقر علیه السلام، چ ۹، ۱۴۲۸ق.
۳۰. وبگاه اطلاع رسانی استاد شهیدی پور، تقریر درس خارج خمس (مقرر: حیدری)، ۲۵/خرداد/۱۴۰۲، shahidipoor.ir.
۳۱. وبگاه اطلاع رسانی آیت الله سیستانی، احکام خمس، خرداد ۱۴۰۲، ۲۵/خرداد/۱۴۰۲، sistani.org.
۳۲. وبگاه اطلاع رسانی مدرسه فقاہت، تقریر خارج فقه استاد محمد تقی شهیدی پور، ۲۵/خرداد/۱۴۰۲، eshia.ir.
۳۳. یزدی، محمد کاظم طباطبائی، العروة الوثقی (المحشی)، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۱۹ق.
۳۴. _____، العروة الوثقی (للسید الیزدی)، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چ ۲، ۱۴۰۹ق.
۳۵. _____، العروة الوثقی مع التعليقات، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، چ ۱، ۱۴۲۸ق.

خلاصة المقالات

إعادة فحص حول المراد من «غَضَّ البصر» في آية الغَضِّ

سيدموسى شبيري زنجاني

الخلاصة

آية غَضَّ البصر من أهم آيات الأحكام في باب النكاح. والحكم الوارد في الآية من القواعد العامة في مبحث النظر إلى الأجنبي، وتؤثر طريقة تفسيره في الفهم الفقهي للعديد من أحكام النظرة. وتحقيق الحكم المذكور مبني على تعرّف ثانٍ على مفهوم غَضَّ البصر ومتعلّقه. هناك ثلاثة احتمالات في هذا الصدد: إغلاق الجفون، تجميع الجفون دون إغلاقها، وخفض البصر. وفقاً للشواهد والتفسير المعجمي، يبدو أنّ الاحتمال الثالث هو الصحيح. هناك احتمالات كثيرة حول متعلّق غَضَّ البصر، وطبقاً لأقواها، فهو حرام على الرجل أن ينظر إلى ما يجب على المرأة أن تغطيه، ويحرم على المرأة أن تنظر إلى ما يجب على الرجل أن يغطيه. لكن الآية الكريمة ليس لها ظهور يُطمأن به في هذا المعنى، وهي مجملة بالنسبة إلى متعلّق الغَضِّ، وماهيّة «من» لا تؤثر على فهم المعنى. لذلك، من الضروري استفهام متعلّق الغَضِّ من الروايات.

مفاتيح البحث: آية الغَضِّ، غَضَّ البصر، حرمة النظر، النظر إلى الأجنبية، النظر إلى الأجنبي.

تأليف
شبهه بائي

خلاصة المقالات

فصل الإيجار عن البيع وجريان خيار الغبن الحادث في عقد الإيجار

أحمد إبراهيم القانني، محمد علي سرأفراز

الخلاصة

وفقاً لمدرسة المحقق الثاني، فإنّ انتهاك الشرط الضمني للمساواة بين العوضين في وقت عقد الإيجار هو من أدلة خيار الغبن. في مقالة «دلالة اشتراط تساوي العوضين الضمني» بقلم نفس الكاتب، تمّ اعتبار شمول هذا الشرط للغبن الحادث وتَسبُّب الشرط الضمني في زعزعة استقرار عقد الإيجار في فرض الغبن الحادث. وبحسب افتراض الفقهاء، فإنّ اتفاق عقدي الإيجار والبيع ووجود تقلبات في ملكية المالك الجديد حال دون جريان أدلة الخيار. فرضية البحث الحالي هي الفجوة بين العقدين في نوعية التمليك وقبض العوضين، ونتيجة هذه الفجوة عدم وجود صلة بين تقلبات عقد الإيجار والمالك الجديد، والحكم بكون المالك السابق هو الضامن. نظراً لأنّ تمليك المنافع لم يكن مدلول العقد المطابقي وقد تمّ تحقيق قبض المنافع في سياق العقد، فقبل القبض، كان ضمان المنافع على المؤجر وكانت الأجرة على المستأجر، و الإيجار في فرض الغبن الحادث متزعزع. والشاهد على الأمر هو فصل الإيجار عن البيع في العيب الحادث الذي يعتبره الفقهاء سبباً لعدم الثبات في عقد الإيجار بينما يعتبرونه غير فاعل في عقد البيع.

مفاتيح البحث: الخيار، الغبن الحادث، تمليك المنفعة، قبض المنافع، الشرط الضمني، الضمان قبل القبض، العيب الحادث.

ما جتوا
پوهنه پای تھی

سال هفتم، شماره ۱۳، بهار و تابستان، ۱۴۰۲

دخل على اعتبار وجود الشبهة حول صدق عنوان الباغي

أحمد حاجي ده آبادي، يزدان طاهرآبادي

الخلاصة

من المواضيع الهامة في موضوع «الباغي»، الشروط التي ينطوي عليها صدق عنوان الباغي. أحد القيود المؤثرة في هذه المناقشة هو ضرورة الشك في صدق عنوان الباغي أو عدمها. لم يتم تحديد نهج المشرّع في الجمهورية الإسلامية. لكن بالاستناد إلى الأدلة الفقهية، وأهمها السيرة، فإن اعتبار هذا القيد ضروري في صدق عنوان الباغي؛ لأنّ البغاة في صدر الإسلام (التأكثين، المارقين، القاسطين) كانوا جميعاً مبتليين بالشبهة. أهم مانع في طريق الاستدلال بهذه السيرة هو إطلاق آية الباغي التي يبدو أنّها ليس لها إطلاق بالنسبة إلى قيد الشبهة على فرض أنّها متعلّقة بالباغي المصطلح. سؤال مهم آخر يطرح نفسه وهو ما إذا كان يجب على المدّعي العام إثبات هذا الشرط أو يفترض وجوده.

مفاتيح البحث: الشبهة، الباغي، آية الباغي، السيرة، الخوارج.

مناجيات
پروپهتي مئى

خلاصة المقالات

السجود على الورق مع التركيز على تشخيص موضوع الأوراق القديمة

محمد حسين مخبريان

الخلاصة

هناك ثلاثة أقوال رئيسية في السجود على الورق بين الفقهاء: صحة السجود على أي ورقة، صحة السجود على ورقة يصح السجود على مادتها المكونة، وصحة السجود على ورق من أصل نباتي فحسب. في هذا المقال، من خلال دراسة الفرق بين القرطاس والورق، والمسار التاريخي لإنتاج كل منهما، وشيوع استخدام ألفاظ كل منهما وقت إصدار الروايات، والمواد المستخدمة في إنتاج الورق ومفاد الروايات سيتم توضيح أنه في وقت إصدار الروايات، كان «القرطاس» غير «الورق» وهذان العنوانان لم يكونا مترادفين. لا مانع من السجود على القرطاس، لكن الورق -الذي كان يتم إنتاجه من مواد مختلفة مثل لحاء التوت، والخيزران، والقطن، والكتان، والقنب و...- بالنظر إلى عدم استحالة المواد الخام في عملية إنتاج الورق، فإنه لا يعتبر عنواناً جديداً في جنس المسجود عليه. من ناحية أخرى، بسبب الإجمال الموجود في الرواية الواحدة المتعلقة بالسجود على الورق، لا يتم التحقق من إطلاقها؛ لذلك لا تكون للرواية إمكانية تخصيص أو معارضة القواعد العامة لجنس المسجود عليه. ونتيجة لذلك، يخضع السجود على الورق للقواعد العامة لموضع السجود.

مفاتيح البحث: السجود، الورق، القرطاس، الكتان، القطن، الاستحالة.

ما جند
شهر ربيع الثاني

سال هفتم، شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲

دية كسر جمجمة الطفل وأرشه

رضا بورصدقي، طاهرة يونس بور بهنميري

الخلاصة

يتبين من الفتاوى المطروحة في دية كسر الجمجمة أنّ الفقهاء نوعاً اعتبروا الجمجمة عظماً واحداً ممتداً في جميع الأعمار. لكن جمجمة الطفل ليست عظماً واحداً، بل تتكوّن من عظام منفصلة يتّصل بعضها ببعض بواسطة الجزء الغضروفي. وفقاً للقواعد، في افتراض أنّ الكسر يؤدّي إلى جرح الغضروف أو عظم آخر في الجمجمة، يجب مراعاة الكسور المتعددة. إنّ عدم تصريح الفقهاء بحكم كسر جمجمة الطفل يعطي انطباعاً بأنّ هذه القضية قد أهملت ولم يتمّ تدقيقها من قبل الفقه. قامت هذه المقالة بتحليل جانبي المساواة والاختلاف بين دية وأرش كسر الجمجمة لدى الأطفال والبالغين بطريقة تحليلية – نقدية وباستخدام المصادر المكتوبة. وفقاً لذلك، على الرّغم من أنّ تعدّد أنسجة الجمجمة عند الأطفال يعزّز احتمال أن تكون للجرح الذي يصيب كلّ نسيج دية مستقلة، ولكن من وجهة نظر العرف، فإنّ الغضروف هو استمرار للعظم والجرح الممتدّ من العظم إلى الغضروف لا يعتبر جرحين مستقلّين. لذلك، لا يلزم أكثر من دية في مفروض المسألة.

مفاتيح البحث: الكسر، عظم الرأس، الهاشمة، جمجمة الطفل، الدية، الأرش.

مناجيات
پوهنه‌پوهنې

خلاصة المقالات

المعيار في تحديد السنة الخمسية (المجموعية، المستقلة أو الشغلية)

محمد رضائي

الخلاصة

لم يناقش الفقهاء المتقدمون أساساً بداية السنة الخمسية ونهايتها، أما المتأخرون فاعتبر بعض منهم ضرورة تحديد سنة خمسية واحدة لمجموع الأرباح والمداخيل، واعتبر بعض آخر خيار المكلف بين تحديد سنة خمسية واحدة أو سنوات خمسية متعددة لكل ربح على حدة. هناك أقوال أخرى مثل اعتبار كل شغل دخيلاً في تحديد السنة الخمسية. أشهر الأقوال بين المتأخرين هي النظرية الأولى، وفي رفض نظرية «السنة المستقلة» قيل إنها تؤدي إلى العسر والحرج وعدم انضباط في المحاسبة، ويكون تنفيذها غير ممكن عادة. من فتاوى فقهاء الإمامية حُصرت خمسة أقوال رئيسية بالجملة؛ وبعد فحص ثمرة الأقوال وأدلتها، يبدو أنه بناءً على إطلاق دليل «الخمس بعد المؤنة» فإن المكلف مختار في اتباع أي من الأساليب التي يريدها بل والجمع بينها.

مفاتيح البحث: الخمس، السنة الخمسية المجموعية، السنة الخمسية المستقلة، المؤنة، بداية السنة الخمسية، أرباح المكاسب.

ماجتا
پوهنه نای مجی

سال هفتم، شماره ۱۳، بهار و تابستان، ۱۴۰۲

تاجتهد

پرومهمه های فقهی

مجلة نصف سنوية محكمة

السنة السابعة - العدد ١٣ - الربيع و الصيف ١٤٤٤

صاحب البرائة: السيد علي الشبيري.

المدير العام: السيد علي الشبيري.

رئيس التحرير: أبو القاسم المقيمي الحاجي.

المدير التنفيذي: علي أكبر الدهقاني الأشكذري.

هيئة التحرير: محمد القائي، محمد العندليب، السيد محمد الشبيري، أبو القاسم

المقيمي الحاجي، قدير علي الشمس، السيد محمد جواد الشبيري، علي الفاضلي

الهيديجي، خالد الغفوري الحسني، مجتبي الأعرافي.

العنوان: قم المقدسة، شارع المعلم، الزقاق ٢١، الرقم ٣١١، مدرسة الإمام محمد

الباقر عليه السلام الفقهية، الطابق الثاني، الرمز البريدي ٣٧١٥٧٩٩٣٤٨.

الموقع على الإنترنت: taejtehad.mfeb.ir

البريد الإلكتروني: taejtehad@mfeb.ir