

**درس خارج فقه استاد حاج سید محمد جواد شبیری**

**14020815**

مقرر: امیر حقیقی

**موضوع**:  /زکات پول‌های رایج /زکات

**بسم اللّه الرحمن الرحیم، و به نستعین؛ إنّه خیر ناصر و معین. الحمد للّه ربّ العالمین، و صلّی اللّه علی سیّدنا و نبیّنا محمّد و آله الطاهرین، و اللعن علی أعدائهم اجمعین من الآن إلی قیام یوم الدین**.

# ادله وجوب زکات پول‌های رایج در کلام آقای قائینی

بحث در زکات پول‌های رایج کنونی بود. بیان شد که آقای قائینی برای اثبات زکات در پول‌های رایج به وجوهی تمسّک کرده‌اند. ایشان از برخی از این وجوه با دلیل، و از برخی دیگر با مویّد یاد کرده‌اند. وجوهی که در کلام ایشان به عنوان دلیل یاد شده از این قرار است:

وجه اول: احادیث زکات در ثمن اشیاء

وجه دوم: احادیث زکات در «مال»

وچه سوم: استدلال به روایات زکات «دِین، مهریه و ودیعه»

وجه چهارم: استدلال به تعلیل روایت زکات برنج

برخی از روایاتی که ایشان در ذیل وجه اول مطرح نموده، روایاتی است که لفظ مال در آن ذکر شده، نه ثمن؛ لذا به وجه دوم مربوط است. گویا اشتباهی رخ داده است. در رابطه با سه وجه اول، به نظر می‌رسد که به روشنی معلوم است که روایات در مقام بیان متعلّق زکات نیست، و نباید به آن‌ها تمسّک جست. در رابطه با این وجوه یاد شده به تفصیل سخن خواهیم گفت.

## وجه اول: احادیث زکات در ثمن اشیاء

این دسته، روایات مربوط به زکات در ثمن سبزیجات و امثاله است. در جلسه گذشته بیان شد که این روایات در مقام بیان متعلّق زکات نیست؛ بلکه محل بحث این روایات آن است که وقتی یک موضوع غیر زکوی به موضوع زکوی تبدیل شود، زکات به آن تعلّق می‌گیرد یا خیر. این روایات نه تنها نسبت به سایر کالاها اطلاق ندارد بلکه نسبت به مطلق پول هم در مقام بیان نیست.

### روایت محمّد بن مسلم

در این بخش، آقای قائینی در ذیل روایت محمّد بن مسلم در رابطه با ثمن، مساله‌ای را مطرح نموده است.

### کلام آقای قائینی در رابطه با روایت محمّد بن مسلم

البته در روایت محمد بن مسلم، لفظ «ثمن» ذکر نشده، بلکه تعبیر مال وجود دارد:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْخُضَرِ فِيهَا زَكَاةٌ وَ إِنْ بِيعَتْ بِالْمَالِ الْعَظِيمِ؟ فَقَالَ: لَا، حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ»[[1]](#footnote-1).

البته آقای قائینی ابتدا در ذیل این روایت بیان کرده است که مراد از مال در این روایت، «ثمن» است. در هر صورت، آقای قائینی در ذیل این حدیث، آورده است:

«می‌توان گفت ثمن در این حدیث، نسبت به اجناس و اشیاء غیر از پول رایج اطلاق ندارد، و اساسا شامل کالا و اشیاء نمی‌گردد؛‌ زیرا اگر در حدیث، فرض شده است که به جنس و کالای فروخته شده، زکات تعلّق نمی‌گیرد، چنانچه این کالا در مقابل کالای دیگری فروخته شود، این احتمال وجود ندارد که در آن کالا، زکات وجود داشته باشد؛ چنانکه بین یک جنس و جنس دیگر تفاوتی نیست؛ مگر اینکه از اجناس معروف متعلّق زکات باشد»[[2]](#footnote-2).

### اشکال استاد بر استدلال به روایت محمد بن مسلم

این کلام آقای قائینی، قرینه بر مطلبی است که ما بیان کردیم. مراد از «إن بیعت بالمال العظیم»، آن است که یک مال غیر زکوی، در مقابل یک مال زکوی، بیع شود. در این روایت، سوال از زکات در سبزیجات نیست. اصل آنکه در سبزیجات زکات نیست، مفروغ عنه است، و سوال از یک فرع خاص مطرح شده است. یعنی سوال آن است که با این فرض که سبزیجات، متعلّق زکات نیست، آیا پس از بیع آن هم زکات وجود ندارد؟ اینکه ثمن سبزیجات، یک جنس غیر زکوی باشد، روشن است که زکات ندارد؛ پس معلوم می‌شود سوال، از تبدیل شدن یک جنس غیر زکوی به یک جنس زکوی است؛ یعنی در واقع در این روایت، به دو شبهه و سوال که ممکن است به ذهن برسد، پاسخ داده شده است. یک سوال آنکه اگر جنس غیر زکوی به جنس زکوی تبدیل شود، زکات به آن تعلّق می‌گیرد یا خیر، و سوال دوم آنکه پس از تبدیل به جنس زکوی و تعلّق زکات به جنس جدید، باید یکسال هم بر جنس جدید بگذرد تا زکات ثابت شود یا آنکه برای ثبوت زکات، گذشتن حول بر جنس قبل نیز، کافی است.

## کلام آقای قائینی در رابطه با معنای اول و دوم « ثمن» در روایات مربوط به وجه اول

آقای قائینی پس از ذکر روایات مربوط به وجه اول که ثمن در آن‌ها به کار رفته است، آورده‌اند:

«بعید نیست که منظور از ثمن در این روایات، چیزی باشد که در عرف مردم، ارزش اجناس با آن محاسبه می‌شود که بی‌تردید همان پول رایج است؛ نه آنچه که به عنوان عوض اجناس در معامله، معیّن می‌گردد؛ تا هم پول و هم اجناس و کالاها را شامل بشود؛ بنابرین، نه در تخصیص ثمن به پول، شبهه تخصیص اکثر و مانند آن، وجود دارد، و نه برای عدم وجوب زکات در غیر پول رایج، به ادّعای اجماع یا ضرورت نیاز است.

به عبارت دیگر، ثمن به معنای قیمت یا ارزش کالا است؛ نه بهای معیّن شده در معامله (که ممکن است مساوی یا کمتر یا بیشتر از ارزش آن باشد، یا ممکن است پول یا کالای دیگری باشد)؛ پس ثمن و قیمت، هرگاه به صورت مطلق و بدون قیدی خاص، ذکر شود، منظور، مقداری از پول رایج است که ارزش آن کالا محسوب می‌شود؛ از این رو، هنگامی که گفته می‌شود: «تلف کننده مال دیگران ضامن ثمن یا قیمت آن است»، منظور، ضمان به اندازه ارزش آن مال به پول رایج است، هرچند مصداق آن در عصر صدور حدیث در پول خاصی (درهم و دینار) منحصر بوده است.

از این رو، با اینکه طبق ادلّه، ضمان بعضی از اشیاء، به قیمت آن تعلّق می‌گیرد، ولی در اینکه در هر عصری باید قیمت آن به پول رایج پرداخت شود، اختلاف نظری بین فقها نیست؛ بنابرین، ادلّه ثبوت زکات در قیمت کالا، بر تعلّق زکات به هر چیزی که در عرف، ارزش یا بهای کالا محسوب می‌شود، دلالت دارد؛ هر چند درهم و دینار و از جنس طلا و نقره نباشد؛ همانطور که اگر اشیای قیمی (اشیائی که در صورت تلف، قیمت آن بر ذمّه است؛ نه مثل آن) تلف شود، در هر عصر و زمانی، ارزش آن به پول رایج آن زمان، بر ذمّه است»[[3]](#footnote-3).

### اشکال استاد به کلام آقای قائینی

به نظر می‌رسد بین دو امر خلط صورت گرفته است. آقای قائینی در ابتدا ثمن را به معنی «چیزی که در عرف مردم، ارزش اجناس با آن محاسبه می‌شود» معنی کردند و در ادامه بیان کرده‌اند: «به عبارت دیگر، ثمن به معنای قیمت یا ارزش کالا است». گویا این دو مورد را یک معنی می‌دانند؛ ولی حقّ آن است که این گونه نیست، و این دو معنی، مترادف نیست. ایشان در ادامه کلامشان، یک معنای دیگری هم برای ثمن ذکر می‌کنند و بیان می‌کنند که بر فرض آنکه در روایات محل بحث، ثمن به معنی ارزش کالا و یا ملاک قیمت‌گذاری اشیاء نباشد، به معنای «قیمتی است که در معامله معیّن می‌گردد» است.

در این قسمت، در مجموع، ایشان سه معنی برای ثمن ذکر کرده‌اند که ظاهرا معنای اول و دوم را یکی دانسته‌اند. به نظر ما، معنای اول و دوم، یکی نیست. اما معنای اول (آنچه ملاک سنجش ارزش اشیاء است) که از اساس، معنای ثمن نیست، و ثمن به این معنی به کار نمی‌رود. اما معنای دوم ( ارزش و قیمت): هر چند ثمن، گاهی به این معنی به کار می‌رود، ولی در روایات محل بحث، ثمن به این معنی نیست. در ادامه توضیحی در رابطه با این دو معنی بیان می‌شود، و پس از آن، معنای سوم را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

 امر اول: «**قیمت و ارزش شیء**» است، و امر دوم: «**آنچه که قیمت و ارزش اشیاء با آن سنجیده می‌شود**». ثمن به معنی اول (قیمت و ارزش شیء) به کار می‌رود؛ ولی ثمن به معنی دوم (ملاک قیمت‌گذاری) به کار نمی‌رود، و دلیلی بر استعمال ثمن در این معنی وجود ندارد.

در کلامی که از کتاب «زکات پول‌های رایج» ذکر شد، بین این دو امر خلط شده است. در جایی که ثمن به معنی قیمت است، به ما نحن فیه ارتباطی ندارد؛ چرا که قیمت، امری معنوی و کلّي است. به عنوان مثال وقتی گفته می‌شود که ثمن کتاب، هزار تومان است، این هزار تومان، یک عین خاص نیست. بلکه یک امر کلی است. بر امر کلی، حول نمی‌گذرد. حول، فقط بر عین می‌گذرد؛ بنابرین مراد از ثمنی که حول در آن معتبر شده است، قیمت به این معنی نیست. در مساله ضمان که آقای قائینی بیان کردند، نیز ثمن به معنی قیمت و ارزش کالا است. در آن بحث، قیمت، یک امر معنوی و کلی است. وقتی گفته می‌شود که اگر جنسی تلف شود، تالف آن، ضامن قیمت است، مراد آن است که تالف، باید پولی به اندازه قیمت آن مال، بپردازد؛ یعنی ضامن بودن قیمت یک کالا، که یک امر کلّی است، به آن معنی است که با دادن چیزی که ارزش آن، به اندازه قیمت آن کالا است، ذمّه فارغ شود.

اما امر دوم: آنچه که ارزش اجناس با آن محاسبه می‌شود، معنای ثمن نیست؛ بلکه آنچه ملاک سنجش ارزش‌ اشیاء است، نقدین است؛ نه ثمن. بله، در مورد «مال» ممکن است این بیان مطرح شود –کما اینکه در روایتی وارد شده است که اصل مال، درهم است که ارزش اشیاء با آن سنجیده می‌شود- ولی ثمن به آن معنی به کار نمی‌رود که چیزی باشد که ملاک سنجش ارزش اشیاء‌ باشد. بله، ثمن گاهی به معنی خود ارزش و قیمت به کار می‌رود؛ کما اینکه در بحث ضمان که آقای قائینی بیان کردند، به این معنی است، ولی این معنای ثمن به روایات محل بحث ارتباطی ندارد. در محل بحث، ثمن به معنی ارزش نیست.

## کلام آقای قائینی در رابطه با معنای سوم « ثمن» در روایات

آقای قائینی –با تسلیم نسبت به آنکه ثمن به معنی ارزش و به معنی ملاک قیمت‌گذاری نباشد- ذکر کرده‌اند که ثمن به معنی «قیمتی که در معامله معین می‌گردد» است. ایشان بیان کرده‌اند:

«علاوه بر این، حتّی اگر بپذیریم مراد از ثمن در این روایات، قیمتی است که در معامله معیّن می‌گردد، باز –همانطوری که قبلا اشاره کردیم-، منظور از آن، چیزی است که معمولا در خرید و فروش، به عنوان عوض معیّن می‌گردد، و چیزی جز پول رایج نیست؛ زیرا اگر هر نوع کالایی که در معامله، به عنوان عوض قرار می‌گیرد، مقصود بود، نباید در عدم وجوب زکات، بین جنسی که فروخته می‌شود و جنسی که عوض آن قرار داده می‌شود، تفاوتی وجود داشته باشد، و این احتمال وجود ندارد که گفته شود: اگر در معامله‌، یک جنس، به عنوان ثمن قرار داده نشود، زکات ندارد ولی اگر همان جنس به عنوان ثمن و عوض قرار گیرد، زکات دارد»[[4]](#footnote-4).

آقای قائینی بیان کرده‌اند که وقتی در روایات برای ثمن، زکات قرار داده شده است، مراد آن نیست که هر کالایی که ثمن قرار بگیرد، زکات دارد. به عنوان مثال، آنطور نیست که کتاب زکات نداشته باشد، ولی وقتی به عنوان ثمن در یک معامله قرار بگیرد، زکات پیدا کند. همینطور است هر شیء دیگر. در تعلّق زکات، بین چیزی که ثمن قرار می‌گیرد با چیزی که ثمن قرار نمی‌گیرد، تفاوتی وجود ندارد. پس روشن می‌شود که مراد از تعلّق زکات به ثمن، تعلّق زکات به چیزی است که در نوع معاملات، به عنوان ثمن قرار می‌گیرد، و این، چیزی جز پول رایج هر عصر نیست. این پول رایج هر عصر و زمان است که به عنوان ثمن در معامله قرار می‌گیرد؛ پس، از این روایت استفاده می‌شود که به پول رایج هر عصر، زکات تعلّق می‌گیرد.

### اشکال استاد

تفسیری که ما بیان کردیم (که روایات مذکور، ناظر به این مساله نیست؛ بلکه در مقام بیان زکات، در فرض تبدیل جنس غیر زکوی به جنس زکوی است) تمامی این مباحث آقای قائینی را تحت الشعاع قرار می‌دهد. ولی ما علی المبنا بحث را ادامه می‌دهیم و بیان می‌کنیم:

با فرض تسلیم از اشکال مزبور، اشکال دیگری که به کلام ایشان وارد است آنکه: نمی‌توان از عدم امکان تعلّق زکات به ثمن، نتیجه گرفت که پس، زکات به پول تعلّق گرفته است. تلازمی که ایشان بین «عدم امکان تعلّق زکات به ثمن» و «تعلّق زکات به پول» بیان کردند، صحیح نیست. غرض آنکه: وقتی روشن می‌شود که زکات به ثمن تعلّق نگرفته است؛ می‌فهمیم که آنچه در نوع موارد به عنوان ثمن، تعیین می‌گردد متعلّق زکات است. آنچه در زمان صدور روایات، در نوع موارد به عنوان ثمن معیّن می‌گردد، نقدین است؛ پس این روایت، دال بر اعتبار زکات در نقدین است؛ ولی دلیلی بر الغاء خصوصیّت از نقدین وجود ندارد؛ تا آنکه گفته شود که مراد، مطلق پول در هر عصر و زمانی است.

به عبارت دیگر، از آن جهت که در نوع معاملات، درهم و دینار به عنوان ثمن قرار می‌گرفته است، ثمن، انصراف به درهم و دینار دارد ولی آن‌طور نیست که درهم و دینار خصوصیّت نداشته باشد و مراد، مطلق پول باشد. در زمان صدور روایات، غلبه وقوع ثمن که منشا انصراف است، در نقدین است. اینکه نقدین از آن جهت که پول است، ثمن است، دلیلی ندارد. مراد از ثمن، ثمن متعارف است که در زمان ائمّه، درهم و دینار است. تنها امری که از شیوع ثمن بودن درهم و دینار استفاده می‌شود، انصراف ثمن به درهم و دینار است؛ نه انصراف به مطلق پول.

سوال: این امکان وجود ندارد که از ثمن، الغاء خصوصیّت نمود؟

پاسخ: خیر. الغاء خصوصیّت نیازمند دلیل است. در ادامه بیاناتی در این مورد ذکر می‌شود و مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ نظیر وجه چهارمی که آقای قائینی بیان کرده‌اند که استدلال به تعلیل یک روایت است؛ ولی بدون دلیل، نمی‌توان الغاء خصوصیّت نمود.

## بررسی اسناد برخی از روایات مربوط به وجه اول در کلام آقای قائینی

### موثّق سماعة و روایت ابوبصیر

روایتی که آقای قائینی از آن به موثّق سماعه تعبیر نمود، در جلسه گذشته بیان شد. این روایت با سند دیگری از ابوبصیر نیز نقل شده است:

«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ عَنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَيْسَ عَلَى الْخُضَرِ وَ لَا عَلَى الْبِطِّيخِ وَ لَا عَلَى الْبُقُولِ وَ أَشْبَاهِهِ زَكَاةٌ إِلَّا مَا اجْتَمَعَ عِنْدَكَ مِنْ غَلَّتِهِ فَبَقِيَ عِنْدَكَ سَنَةً»[[5]](#footnote-5).

#### مراد از قاسم، علی و ابوبصیر در سند

مراد از «قاسم» در سند این روایت، «قاسم بن محمّد جوهری» و مراد از «علی» هم، «علی بن أبی حمزة بطائنی»، و مراد از «ابوبصیر» هم «ابوبصیر یحیی اسدی» است. در رابطه با ابوبصیر از قدیم، بحث‌هایی وجود داشته است. پس از آنکه مرحوم آقا سید مهدی خوانساری، در این موضوع، رساله «عدیمة النظیر فی أحوال ابی بصیر» را تالیف نمود، آن مباحث حل شد. مراد از ابوبصیر مطلق، در همه موارد، «ابوبصیر یحیی اسدی» است، و مراد از او، «ابوبصیر لیث بن البختری» نیست، و در جلالت قدر و بزرگی یحیی اسدی، شکّی وجود ندارد.

#### علی بن ابی حمزة

علی بن أبی حمزة از سران واقفه است. او در زمان امام رضا (ع) از دنیا رفته است. در روایتی از امام رضا (ع) وارد شده است که پس از مرگ علی بن ابی حمزه، ملکی از جانب خداوند، گرزی آتشین بر سر او زد و عذاب الهی در مورد او، در روایات وارد شده است. حاجی نوری در رابطه با علی بن ابی‌حمزه بیان کرده است که او حتّی پس از وقف نیز وثاقتش ثابت است. البته مراد ایشان، وثاقت در غیر از مساله مذهب است. وثاقت در نقل روایت، منافاتی با عدم وثاقت در مذهب ندارد؛ چرا که ممکن است شخصی که راستگو است، نسبت به مساله مذهب، به جهت مصلحت اهمّ که حفظ مذهب باطل خویش است، دروغ بگوید ولی در غیر آن مساله راستگو باشد؛ بنابرین، ثبوتاً اصل کلام مرحوم حاجی نوری، باطل و مردود نیست و امکان طرح این دیدگاه وجود دارد. البته اثبات آن، نیازمند دلیل است.

مرحوم شیخ بهایی بیان کرده است که در آغاز وقف، بین امامیه و واقفه، فاصله بسیار زیادی ایجاد شده است؛ چرا که واقفه، پرچم مخالفت با امام را برافراشته بودند و رسما به امام توهین می‌نمودند و امام علیه السلام نیز شیعیان را از معاشرت با آنان نهی کرده است. به حدّی رابطه این دو مذهب تیره بود. حضرت، به واقفه لقب ممطوره داده است. نوبختی در «فِرَق الشیعة» این مساله را مطرح کرده و واژه «ممطوره» را نیز توضیح داده است. او گفته که ممطوره، به معنی سگِ باران‌خورده است، و بیان کرده است که سگ باران‌خورده از جیفه هم بدبوتر است.

به نظر می‌رسد، مراد از ممطوره، مردار سگ باران خورده است؛ یعنی سگی که مرده و پس از مرگ بر او باران باریده است. این تعبیر کنایه از شدّت نجاست سگ نیست؛ بلکه کنایه از شدّت بدبویی سگ در این حالت است، به طوری که هیچ‌کس حاضر نیست در این حالت به آن نزدیک شود. مراد آنکه حضرت در نهایت شدّت، از معاشرت با واقفه نهی می‌نموده است. این مساله نشان می‌دهد که روات امامیّه نیز از واقفه به دور بوده‌اند و با آنان معاشرتی نداشته‌اند؛ از این مساله نتیجه می‌گیریم که روایاتی که شیعیان از روات واقفه نقل کرده‌اند، مربوط به زمان استقامت ایشان قبل از وقف است؛ چرا که –با توضیحاتی که از شرایط اختلاف بیان امامیه و واقفه بیان شد- بسیار بعید است که در زمان وقف، روات شیعه، از آنان نقل روایت نموده باشند. بنابرین، نقل بزرگانی مثل صفوان و بزنطی و ابن ابی عمیر از این طایفه، مربوط به قبل از زمان وقف ایشان است.

برخی از واقفه، پیش از قول به وقف، از بزرگان شیعه بوده‌اند. به عنوان مثال، علی بن ابی‌حمزه‌، وکیل ناحیه مقدسه و یکی از برجسته‌ترین روات امامیّه است و همین مساله نشان‌دهنده شدّت بحران است. اینکه برخی از بزرگان شیعه و از اشخاص متشخّص، قائل به وقف شده‌اند، باعث مشکل شدن تشخیص حق از باطل است. برخی گمان می‌کنند که اشخاص بزرگی که منحرف می‌شوند، نشان‌دهنده وجود یک مشکل و فسادی در آن‌ها، در زمان قبل از انحراف است. به نظر می‌رسد که این کلام تامّی نباشد. آزمون‌های الهی در برخی موارد به حدّی سنگین است که باعث می‌شود بزرگان هم سربلند از امتحان نباشند[[6]](#footnote-6).

در رابطه با علی بن ابی حمزة، مساله اصلی، که باعث انحراف او شده، مال نبوده؛ بلکه آبرو بوده است. علی بن ابی حمزه، برخی از روایات در رابطه با حضرت قائم (عج) را مشاهده کرده و گمان کرده است که مراد از آن روایات، غیبت و قیام موسی بن جعفر (ع) است. پس از آن، به اشتباه خود پی می‌برد ولی لجاجت ورزیده، و حاضر نیست که اشتباه خود را بپذیرد، و به انحراف کشیده می‌شود. در قرب الاسناد وارد شده:

«وَ أَمَّا ابْنُ أَبِي حَمْزَةَ فَإِنَّهُ رَجُلٌ تَأَوَّلَ تَأْوِيلًا لَمْ يُحْسِنْهُ، وَ لَمْ يُؤْتَ عِلْمَهُ، فَأَلْقَاهُ إِلَى النَّاسِ فَلَجَّ فِيهِ وَ كَرِهَ إِكْذَابَ نَفْسِهِ فِي إِبْطَالِ قَوْلِهِ بِأَحَادِيثَ تَأَوَّلَهَا وَ لَمْ يُحْسِنْ‏ تَأْوِيلَهَا وَ لَمْ يُؤْتَ عِلْمَهَا»[[7]](#footnote-7).

حاصل آنکه علی بن أبی حمزة و برخی دیگر از واقفه که قبل از وقف، امامی ثقه بوده‌اند، روایاتشان در آن زمان، صحیحه به شمار می‌رود؛ چرا که ملاک در صحیح یا موثّق بودن یک خبر، زمان اخذ حدیث است؛ نتیجه آنکه ممکن است که روایاتی که از واقفه نقل شده است نیز در شرایطی، روایات صحیحه باشد. البته این نکته در ما نحن فیه وجود ندارد؛ چرا که خود قاسم بن محمد که در روایت محلّ بحث از علی بن ابی حمزه نقل کرده است، نیز واقفی است. پس ممکن است در زمان وقف، از علی بن ابی حمزه، اخذ روایت کرده باشد. احمد بن محمد بن ابی نصر نیز در یک دوره‌ای واقفی بوده است و ممکن است در دوره وقف، این حدیث را اخذ نموده باشد.

### موثّقه اسحاق بن عمّار

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي إِبْرَاهِيمَ ع الرَّجُلُ يَشْتَرِي الْوَصِيفَةَ يُثَبِّتُهَا عِنْدَهُ لِتَزِيدَ وَ هُوَ يُرِيدُ بَيْعَهَا أَ عَلَى ثَمَنِهَا زَكَاةٌ قَالَ لَا حَتَّى يَبِيعَهَا قُلْتُ فَإِذَا بَاعَهَا يُزَكِّي ثَمَنَهَا قَالَ لَا حَتَّى يَحُولَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ وَ هُوَ فِي يَدِهِ»[[8]](#footnote-8).

#### اسحاق بن عمّار

آقای قائينی در مورد روایت «اسحاق بن عمّار» به موثّقه تعبیر نموده است. بنابر قول تحقیق، «اسحاق بن عمّار»، امامیّ ثقه و روایات او، صحیحه است؛ نه موثّقه. در رابطه با «اسحاق بن عمّار» یک بحث تاریخی وجود دارد که آن را مرور می‌نماییم.

نجاشی، عنوان «اسحاق بن عمار کوفی صیرفی» را توثیق کرده، و ظاهر کلام او آن است که اسحاق بن عمّار، امامی است. شیخ طوسی در کتاب فهرست، عنوان «اسحاق بن عمار ساباطی» را ذکر کرده و علاوه‌ بر توثیق او، تصریح به فطحی بودن نموده است.

مرحوم علامه حلی در خلاصه، این دو عبارت را با هم جمع نموده و بیان کرده که این دو نفر، یکی هستند و فرموده است که وثاقت اسحاق بن عمّار، متفق علیه است و در مورد فطحی بودن او، گر چه ظاهر نجاشی، نفی فطحی بودن است؛ اما به واسطه‌ی صراحت کلام شیخ در فهرست، از ظاهر کلام نجاشی رفع ید می‌نماییم؛ نتیجه آنکه اسحاق بن عمار را فطحی ثقه دانسته است. در این صورت روایات اسحاق بن عمار، موثق تلقی می‌شوند. این دیدگاه تا زمان شیخ بهایی در جامعه‌ی شیعی حاکم بوده است.

مرحوم شیخ بهایی فرموده است: دلیلی بر اتّحاد «اسحاق بن عمار ساباطی» و «اسحاق بن عمار کوفی صیرفی» وجود ندارد؛ بلکه این دو نفر، دو راوی مختلف هستند. «اسحاق بن عمار ساباطی» فطحی ثقه است و «اسحاق بن عمار کوفی صیرفی»، امامی ثقه است؛ نتیجه آنکه، بنابر آن مبنا که بین روایت موثقه و روایت صحیحه، تفاوت در حکم وجود دارد، نیازمند تمییز مشترکات در مورد اسحاق بن عمار هستیم. در جایی که امکان تمییز نیست، از آن جهت که نتیجه، تابع اخسّ مقدّمات است، روایت «اسحاق بن عمّار» در حکم موثّقه به شمار می رود.

بسیاری از بزرگان نظر شیخ بهایی را پذیرفتند، و نظر ایشان تا زمان علامه بحر العلوم، به عنوان یک نظر جدّی، مطرح بوده است. علامه بحر العلوم در کتاب رجالش فرموده است که این دو راوی، در واقع، دو نام برای یک نفر است؛ و آن یک نفر، فطحی نیست؛ بلکه امامی ثقه است و از اساس، «اسحاق بن عمار ساباطی» وجود ندارد. ایشان بیان کرده است که شیخ طوسی تصور کرده که اسحاق بن عمار، ساباطی است، و این اشتباهش از آن جهت است که گمان کرده اسحاق بن عمار، فرزند عمار ساباطی است. زیرا عمّار معروفی که در بین اصحاب، نامش مطرح است، «عمار ساباطی» است. از طرفی در شرح حال «عمار ساباطی» مطرح شده است که اهلش و قومش فطحی باقی ماندند. به همین دلیل شیخ طوسی تصور کرده است که «اسحاق بن عمار»، فطحی است. مرحوم علامه‌ی بحرالعلوم می فرماید: در هیچ روایت و کتاب و منبعی، «اسحاق بن عمار» به عنوان ساباطی معرفی نشده است. تنها شیخ در فهرست این مطلب را به اشتباه فرموده است و خود شیخ در رجال هم قید «ساباطی» را ذکر نکرده است. همین امر بیانگر آن است که شیخ طوسی دچار اشتباه شده است. نجاشی هم هیچ اشاره ای به فطحی بودنش نمی‌کند؛ پس معلوم می‌شود که از اساس، راویِ مسمّی به «اسحاق بن عمّار ساباطی» وجود ندارد. بلکه فقط یک راوی با این نام وجود دارد و آن هم «اسحاق بن عمّار کوفی صیرفی» است که ثقه و امامی است.

آیت الله والد می‌فرمودند: بعید نیست که نجاشی در این ترجمه، ناظر به فهرست شیخ، و در مقام اصلاح آن باشد. ما نیز بحث مفصلی در مورد ارتباط رجال نجاشی و فهرست شیخ انجام داده‌ایم که در مجله‌ی کتاب شیعه در مقاله‌ی «التعلیقات الحسینیة علی الحواشی الحسنیة» آمده است. در آن جا اشاره کرده ایم که در باب الف، رجال نجاشی به فهرست شیخ ناظر می باشد و در مورد اسحاق بن عمار که در باب الف است، این احتمال جدی است که نجاشی ناظر به شیخ باشد. البته مرحوم نجاشی بسیار مؤدب است و با صراحت ذکر نمی‌کند که شیخ اشتباه کرده است.

ارتباط «اسحاق بن عمار» با «عمار ساباطی» در ذهن شیخ، ارتباط نزدیکی است. شیخ طوسی در بعضی موارد در سند روایت، با اشتباه، به جای «عمار ساباطی»، نام «اسحاق بن عمار» را آورده است. چنین اشتباهی در جایی رخ می دهد که بین دو نام، نوعی ارتباط مفهومی و تداعی معانی باشد. هر چیزی به چیز دیگر تبدیل نمی شود بلکه نیازمند ارتباط مفهومی است.

نتیجه آنکه کلام علامه‌ی بحرالعلوم صحیح است و اسحاق بن عمار، صیرفی و کوفی است و هیچ ارتباطی با ساباط ندارد و فطحی هم نیست بلکه امامی ثقه است. بنابراین روایات اسحاق بن عمار، صحیحه است.

ما چکیده‌ی این مبانی را در شرح حال اسحاق بن عمار در برنامه‌ی درایة النور بیان کرده ایم:

«اسحاق بن عمّار الصیرفی، إمامیّ ثقة جلیل علی التحقیق و لیس اسحاق بن عمّار بمتعدّد و لا فطحیّ»

**و صلّی اللّه علی سیّدنا و نبیّنا محمّد و آله محمّد**

1. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص511.](http://lib.eshia.ir/11005/3/511/%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%B6%D8%B1) ؛ جامع أحادیث الشیعة، ج۹، ص۸۶، ح۱۲۶۶۶. [↑](#footnote-ref-1)
2. زکات پول‌های رایج و اشیاء نوپیدا، ص۵۱. [↑](#footnote-ref-2)
3. زکات پول‌های رایج و اشیاء نوپیدا، ص۵۶. [↑](#footnote-ref-3)
4. نفس المصدر، ص۵۷. [↑](#footnote-ref-4)
5. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج4، ص66.](http://lib.eshia.ir/10083/4/66/%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%B6%D8%B1) [↑](#footnote-ref-5)
6. آیت الله والد از جدّ ما نقل می‌کردند، و جدّ ما از شخص دیگری نقل کرده‌اند که آن شخص گفته بود که من یکبار خدمت آقا سید عبدالمجید گروسی رسیدم. ایشان فرمود که آمدی و حال ما بر هم زدی و خلوت ما را خراب کردی. آن شخص گفته بود که منظور شما چیست؟ آقا سید عبدالمجید فرموده بود: من داشتم با یارو صحبت می‌کردم (مراد ایشان از «یارو»، نفْس خود ایشان بود). به یارو گفتم اگر یک تومان به تو بدهم، حاضری یک شهادت دروغ بدهی؟ گفت: نه. گفتم: اگر ده تومان بدهم چطور؟ گفت: نه، و همینطور عدد را بالا بردم تا به عدد هزار یا ده‌هزار رسیدم (تردید از جناب آیت الله والد است). نفْسِ من، در حال تامّل بود و هنوز جواب من را آماده نکرده بود که تو رسیدی. در ادامه آقا سید عبدالمجید بیان کرده بود که اگر جواب مثبت به من می‌داد، من کذا و کذا می‌کردم و شروع به سرزنش‌کردن و تنبیه خود کردند. [↑](#footnote-ref-6)
7. [قرب الإسناد (ط الحدیثة)، الحمیری، عبدالله بن جعفر، ج1، ص351.](http://lib.eshia.ir/71553/1/351/%D8%A3%D9%85%D9%91%D8%A7%20%D8%A7%D8%A8%D9%86%20%D8%A3%D8%A8%DB%8C%20) [↑](#footnote-ref-7)
8. الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص529. جامع أحادیث الشیعة، ج۹، ص۹۵، ح۱۲۶۹۰. [↑](#footnote-ref-8)