



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عزیزان
علیهم الصلوات
والتحیات

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir



کتابخانه مجلس شورای اسلامی

۲۱۲



درس های خارج فقه

حضرت آیت الله حاج شیخ محمد جوادی قاضی استسکرائی

جلد اول

محرران: جناب

موسس برهان نبوی، موسس برهان

معدنت پژوهش مرکز تحقیقات است

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مکاسب محرمة: درس های خارج فقه حضرت آیه الله حاج شیخ محمدجواد فاضل لنکرانی دام ظلّه

نویسنده:

محمد جواد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام)

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۲۳	مکاسب محرمه: درس های خارج فقه حضرت آیه الله حاج شیخ محمدجواد فاضل لنکرانی دام ظلّه جلد اول
۲۳	مشخصات کتاب
۲۴	اشاره
۲۸	پیش گفتار
۳۰	مقدمه
۳۰	الف) اهمیت بحث
۳۱	ب) درباره عنوان کتاب
۳۴	بخش اول: کلیات
۳۴	اشاره
۳۶	فصل اول: روایات عام
۳۶	اشاره
۳۷	گفتار اول: روایت تحف العقول
۳۷	اشاره
۳۷	بند اول: متن روایت
۴۲	بند دوم: بررسی سند روایت
۴۲	اشاره
۴۴	الف) اشکالات سندی
۴۴	۱- مرسل بودن روایت
۴۶	۲- ذکر نشدن در جوامع روایی
۴۶	ب) راه های تصحیح سند روایت
۴۶	۱- شهرت عملی
۴۹	۲- استفاده از کلمه «قال» در روایت
۵۰	۳- وثوق صدور روایت

۵۱	بند سوم: بررسی مضمون روایت
۵۱	اشاره
۵۱	الف) اشکالات مربوط به متن روایت
۵۱	۱- اضطراب در متن روایت
۵۳	۲- فتوا ندادن فقها به برخی از بخش های روایت
۵۵	۳- صحیح نبودن تقسیم موجود در روایت
۵۸	۴- تعارض بین فقرات روایت
۶۱	۵- روایت تنها بر «حرمت اعانۀ بر ائمه» دلالت دارد
۶۲	ب) دیدگاه برگزیده
۶۴	بند چهارم: نوع حکم شرعی مستفاد از روایت تحف العقول
۶۴	اشاره
۶۴	الف) راهکارهای سید یزدی
۶۶	ب) عمومیت حلال و حرام نسبت به حکم تکلیفی و وضعی
۶۷	ج) دیدگاه برگزیده
۶۷	گفتار دوم: روایت فقه الرضا علیه السلام
۶۷	اشاره
۶۹	بند اول: بررسی سند کتاب
۶۹	الف) مأخذ کتاب
۷۰	ب) ویژگی های کتاب
۷۰	ج) فقهایی که به این کتاب اعتماد کرده اند
۷۱	د) مؤلف کتاب
۷۱	۱- دیدگاه اول و نقد آن
۷۵	۲- دیدگاه دوم
۷۶	۳- دیدگاه سوم
۷۶	۴- دیدگاه چهارم
۷۷	۵) دیدگاه برگزیده

۷۸	بند دوم: بررسی دلالت روایت فقه الرضا علیه السلام
۸۰	گفتار سوم: روایت دعائم الاسلام
۸۰	اشاره
۸۰	بند اول: بررسی سند روایت
۸۰	اشاره
۸۰	الف) مؤلف کتاب
۸۱	ب) ارسال روایات کتاب
۸۲	ج) فروع مخالف مذهب امامیه در کتاب
۸۳	بند دوم: بررسی دلالت روایت
۸۵	بند سوم: دیدگاه برگزیده
۸۵	گفتار چهارم: روایت عوالی اللئالی
۸۵	اشاره
۸۵	بند اول: بررسی سند روایت
۸۷	بند دوم: اطلاق روایت و عدم وجود کلمه «أکل» در آن
۸۷	اشاره
۸۸	الف) اصل عدم زیاده و اصل عدم نقیصه
۹۱	ب) دیدگاه محقق خوبی
۹۲	بند سوم: شهرت عملی جابر ضعف سند روایت
۹۳	بند چهارم: دیدگاه برگزیده
۹۴	گفتار پنجم: برآیند بررسی روایات و اصل اولی در معاملات
۹۴	بند اول: نتیجه بررسی روایات عام
۹۴	بند دوم: اصل اولی در معاملات
۹۷	فصل دوم: تقسیم مکاسب
۹۷	گفتار اول: امکان وجود کسب واجب و مستحب
۹۷	اشاره
۹۸	بند اول: مکاسب مستحب

- بند دوم: مکاسب واجب ۱۰۰
- گفتار دوم: تقسیم مکاسب در کلام فقها ۱۰۱
- اشاره ۱۰۱
- بند اول: دیدگاه شیخ سلار ۱۰۲
- بند دوم: دیدگاه شهید اول ۱۰۲
- بند سوم: دیدگاه علامه حلی ۱۰۳
- بند چهارم: تقابل دیدگاه شهید ثانی و مقدس اردبیلی ۱۰۳
- بند پنجم: دیدگاه محقق حلی ۱۰۵
- گفتار سوم: نفسی یا غیری بودن حکم ۱۰۶
- اشاره ۱۰۶
- تفاوت نفسی و غیری بودن حکم ۱۰۷
- گفتار چهارم: حکم اکتساب محض ۱۰۸
- گفتار پنجم: نتیجه گیری ۱۰۹
- فصل سوم: متعلق حرمت در بحث مکاسب محرمه ۱۱۱
- اشاره ۱۱۱
- گفتار اول: نکات مقدماتی ۱۱۲
- بند اول: انواع کسب های محرم ۱۱۲
- بند دوم: فرض های قابل تصور در مورد متعلق حرمت ۱۱۲
- گفتار دوم: دیدگاه های فقها ۱۱۴
- بند اول: دیدگاه شیخ انصاری ۱۱۴
- اشاره ۱۱۴
- الف) مطلب اول ۱۱۴
- ب) مطلب دوم ۱۱۵
- ج) مطلب سوم ۱۱۸
- بند دوم: دیدگاه محقق نائینی ۱۱۹
- الف) تبیین دیدگاه ۱۱۹

- ب) نقد اعتبار لولایی توسط امام خمینی ۱۲۰
- ج) نقد دیدگاه محقق نائینی ۱۲۱
- بند سوم: دیدگاه محقق ابروانی ۱۲۲
- الف) تبیین دیدگاه ۱۲۲
- ب) نقد دیدگاه محقق ابروانی ۱۲۳
- ج) اشکال محقق خوبی نسبت به دیدگاه محقق ابروانی ۱۲۶
- بند چهارم: دیدگاه امام خمینی ۱۲۷
- بند پنجم: دیدگاه محقق خوبی ۱۲۹
- گفتار سوم: دیدگاه برگزیده ۱۳۰
- گفتار چهارم: معنای حرمت وضعی ۱۳۱
- بخش دوم: اکتساب با اعیان نجس ۱۳۳
- اشاره ۱۳۳
- فصل اول: معامله اعیان نجس ۱۳۵
- اشاره ۱۳۵
- گفتار اول: حکم تکلیفی معامله اعیان نجس ۱۳۷
- اشاره ۱۳۷
- بند اول: بررسی ادله لفظی ۱۳۸
- الف) روایت تحف العقول ۱۳۸
- ب) روایت ۱۳۹
- ج) روایت ۱۴۰
- ه) آیه ۹۰ سوره مائده ۱۴۳
- و) آیه پنجم سوره مدثر ۱۴۵
- ز) آیه ۱۵۷ سوره اعراف ۱۴۶
- ح) حرمت خوردن و آشامیدن نجاست ۱۴۷
- بند دوم: بررسی اجماع ۱۴۸
- بند سوم: بررسی شهرت در مسئله ۱۵۲

- بند چهارم: نتیجه گیری و دیدگاه برگزیده ۱۵۳
- گفتار دوم: حکم اخذ ثمن در مقابل فروش اعیان نجس ۱۵۵
- اشاره ۱۵۵
- بند اول: دیدگاه امام خمینی ۱۵۶
- اشاره ۱۵۶
- الف) دلیل یکم ۱۵۶
- ب) دلیل دوم ۱۵۷
- ج) دلیل سوم ۱۵۷
- د) دلیل چهارم ۱۵۸
- ه) دلیل پنجم ۱۵۹
- بند دوم: نقد دیدگاه امام خمینی ۱۶۰
- گفتار سوم: حکم وضعی معامله اعیان نجس ۱۶۰
- فصل دوم: معامله بول ۱۶۳
- اشاره ۱۶۳
- گفتار اول: معامله بول حیوان حرام گوشت ۱۶۴
- اشاره ۱۶۴
- بند اول: دیدگاه شیخ انصاری ۱۶۴
- بند دوم: دیدگاه محقق نائینی ۱۶۵
- بند سوم: دیدگاه محقق حلی ۱۶۶
- بند چهارم: دیدگاه صاحب جواهر ۱۶۷
- بند پنجم: دیدگاه محقق خوئی ۱۶۸
- اشاره ۱۶۸
- ۱- عدم اعتبار مالیت در بیع ۱۶۸
- ۲- مالیت داشتن بول حیوان حرام گوشت ۱۶۹
- ۳- مال بودن نزد متعاملین کافی است ۱۶۹
- ۴- عدم بطلان معامله سفهی ۱۷۰

- بند ششم: دیدگاه محقق ابروانی ۱۷۰
- بند هفتم: دیدگاه برگزیده ۱۷۲
- گفتار دوم: معامله بول حیوان حلال گوشت ۱۷۲
- اشاره ۱۷۲
- بند اول: حکم شرب بول حیوان حلال گوشت ۱۷۴
- اشاره ۱۷۴
- الف) ادله قائلین به جواز شرب ابوال طاهر ۱۷۴
- ۱- دلیل اول: اصل حلیت ۱۷۴
- ۲- دلیل دوم: اجماع ۱۷۴
- ۳- دلیل سوم: روایات ۱۷۶
- الف) روایات مطلق ۱۷۶
- ب) روایات مقید ۱۷۷
- نتیجه گیری از روایات ۱۸۰
- ب) دلیل قائلین به عدم جواز شرب ابوال طاهر ۱۸۰
- ج) نتیجه بررسی ادله شرب ابوال طاهر ۱۸۵
- بند دوم: حکم معامله بول حیوان حلال گوشت ۱۸۶
- اشاره ۱۸۶
- الف) ملاک صحت یا بطلان معامله بول طاهر ۱۸۸
- ب) تفاوت ابوال طاهر و داروها ۱۹۱
- دیدگاه محقق ابروانی و محقق خوبی ۱۹۲
- ج) تفاوت بول با گوشت و چربی حیوانات درنده ۱۹۵
- فصل سوم: معامله عذره ۱۹۶
- اشاره ۱۹۶
- گفتار اول: دیدگاه فقها ۱۹۶
- اشاره ۱۹۶
- ۱- سخن شیخ طوسی در الخلاف ۱۹۷

- ۲- سخن شیخ طوسی در النهایه ۱۹۹
- ۳- سخن شیخ طوسی در المبسوط ۲۰۰
- ۴- دیدگاه شیخ مفید ۲۰۰
- ۵- دیدگاه علامه حلی ۲۰۱
- ۶- دیدگاه صاحب جواهر ۲۰۱
- ۷- دیدگاه علمای اهل سنت ۲۰۲
- ۸- نتیجه بررسی اقوال فقها ۲۰۲
- گفتار دوم: معامله عذرة حیوانات حلال گوشت ۲۰۲
- گفتار سوم: معامله عذرة انسان ۲۰۳
- اشاره ۲۰۳
- چکیده دیدگاه ها ۲۰۷
- گفتار چهارم: معامله عذرة حیوانات حرام گوشت ۲۰۷
- اشاره ۲۰۷
- بند اول: روایات مانعه ۲۰۸
- اشاره ۲۰۸
- الف) مراد از عذره ۲۰۹
- ب) مراد از سحت ۲۱۰
- بند دوم: روایت مجوزه ۲۱۲
- بند سوم: روایت جامع بین منع و جواز ۲۱۲
- بند چهارم: راه های جمع میان روایات مجوزه و مانعه ۲۱۲
- اشاره ۲۱۲
- الف) دیدگاه شیخ طوسی ۲۱۳
- ۱- بررسی و نقد وجه جمع ۲۱۳
- ۲- بررسی و نقد شاهد جمع ۲۱۵
- ۲-۱- اشکال اول ۲۱۵
- ۲-۲- اشکال دوم ۲۱۶

- ۲۱۸ (ب) دیدگاه محقق سبزواری -
- ۲۲۰ (ج) دیدگاه علامه مجلسی -
- ۲۲۴ (د) دیدگاه امام خمینی -
- ۲۲۶ (ه) دیدگاه محقق مامقانی -
- ۲۲۷ (و) دیدگاه برگزیده -
- ۲۳۲ فصل چهارم: معامله خون -
- ۲۳۲ اشاره -
- ۲۳۲ گفتار اول: بررسی ادله حرمت بیع خون -
- ۲۳۲ اشاره -
- ۲۳۳ بند اول: استدلال به آیه سوم سوره مائده -
- ۲۳۴ بند دوم: استدلال به آیات ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره بقره -
- ۲۳۵ بند سوم: استدلال به مرفوعه ابویحیی واسطی -
- ۲۳۶ گفتار دوم: سخن محقق ایروانی -
- ۲۳۷ گفتار سوم: سخن محقق مامقانی -
- ۲۴۰ فصل پنجم: معامله منی -
- ۲۴۰ اشاره -
- ۲۴۱ گفتار اول: صورت های گوناگون معامله منی -
- ۲۴۱ اشاره -
- ۲۴۲ بند نخست: معامله منی در خارج رحم -
- ۲۴۳ بند دوم: معامله منی در داخل رحم -
- ۲۴۴ بند سوم: معامله عسیب الفحل -
- ۲۴۴ اشاره -
- ۲۴۶ الف) حکم معامله عسیب الفحل از نظر قواعد -
- ۲۴۶ ۱- جهالت و غرری بودن معامله -
- ۲۴۶ ۲- عدم قدرت بر تسلیم -
- ۲۴۷ ب) حکم معامله عسیب الفحل از نظر روایات -

۲۵۷	گفتار دوم: تلقیح مصنوعی
۲۵۷	اشاره
۲۵۸	بند اول: حکم تکلیفی اقسام مختلف تلقیح مصنوعی
۲۵۸	اشاره
۲۵۹	مقدمه ای درباره اصل اولی
۲۶۰	۱- ادله اثبات اصل احتیاط
۲۶۹	۲- نتیجه گیری و دیدگاه برگزیده
۲۶۹	الف) صورت اول تلقیح مصنوعی
۲۷۳	ب) صورت دوم تلقیح مصنوعی
۲۷۳	۱- ادله حرمت صورت دوم
۲۷۴	۱-۱- روایات
۲۸۵	۲-۱- آیات قرآن کریم
۲۹۸	۳-۱- تعلیل موجود در برخی از روایات
۳۰۳	پاسخ به اشکالات
۳۰۴	نتیجه بررسی ادله حرمت
۳۰۴	۲- ادله جواز صورت دوم
۳۰۷	۳- دیدگاه برگزیده
۳۰۷	ج) صورت سوم تلقیح مصنوعی
۳۰۹	د) صورت چهارم تلقیح مصنوعی
۳۱۴	ه) صورت پنجم تلقیح مصنوعی
۳۱۵	و) صورت ششم تلقیح مصنوعی
۳۱۷	اشاره ای به بحث مقاصد الشریعه
۳۱۸	بند دوم: تعیین نسب فرزند متولد شده از تلقیح مصنوعی
۳۱۸	اشاره
۳۱۸	الف) مفهوم نسب
۳۲۸	ب) نسب فرزند در شکل های مختلف تلقیح مصنوعی

- ۱- دیدگاه محقق خویی ۳۲۹
- ۲- نقد دیدگاه محقق خویی ۳۲۹
- ۳- احتمال وجود مادر دوم ۳۳۰
- فصل ششم: معامله مردار ۳۳۲
- اشاره ۳۳۲
- گفتار اول: حکم انتفاع از مردار و اجزای آن ۳۳۳
- اشاره ۳۳۳
- بند اول: ادله حرمت انتفاع از مردار ۳۳۴
- الف) آیه سوم سوره مائده ۳۳۴
- ب) روایات ۳۳۵
- ج) نتیجه بررسی روایات حرمت ۳۵۵
- بند دوم: ادله جواز انتفاع از مردار ۳۵۶
- الف) روایت نخست: ۳۵۶
- ۱- تقریب استدلال ۳۵۹
- ۲- معنای انتفاع ۳۶۰
- ۳- بررسی کلمات امام خمینی ۳۶۰
- ب) روایت دوم: ۳۶۵
- ج) روایت سوم: ۳۶۶
- د) روایت چهارم: ۳۶۸
- ه) روایت پنجم: ۳۶۹
- و) روایت ششم: ۳۷۱
- ز) روایت هفتم: ۳۷۱
- بند سوم: جمع میان روایات مانعه و مجوزه ۳۷۲
- اشاره ۳۷۲
- الف) روش نخست: ۳۷۲
- ب) روش دوم: ۳۷۳

- ج) روش سوم: ۳۷۴
- د) روش چهارم: ۳۷۴
- ه) روش پنجم: ۳۷۵
- و) روش ششم: ۳۷۵
- بند چهارم: بررسی اجماع در مسئله ۳۷۶
- اشاره ۳۷۶
- الف) فقیهانی که ادعای اجماع کرده اند ۳۷۶
- ب) شهرت در مسئله ۳۷۹
- بند پنجم: دیدگاه برگزیده ۳۸۰
- اشاره ۳۸۰
- نکته ای درباره شهرت فتوایی ۳۸۱
- گفتار دوم: حکم معامله مردار ۳۸۲
- اشاره ۳۸۲
- بند اول: ادله حرمت معامله مردار ۳۸۲
- الف) اجماع ۳۸۲
- ب) عدم مالیت مردار ۳۸۴
- ج) نجاست مردار ۳۸۵
- د) روایات عام ۳۸۵
- ه) روایات خاص ۳۸۶
- بند دوم: بررسی روایات مربوط به معامله مردار ۳۸۶
- الف) روایات مانعه ۳۸۶
- ب) روایات مجوزه ۳۹۰
- ۱- بحث سندی ۳۹۱
- ۲- بحث دلالتی ۳۹۲
- ج) جمع میان روایات مانعه و مجوزه ۳۹۵
- ۱- دیدگاه محقق خوبی: ۳۹۵

- ۳۹۷ ۲- دیدگاه امام خمینی
- ۴۰۱ ۳- بررسی دیدگاه امام خمینی
- ۴۰۴ ۴- دیدگاه برگزیده:
- ۴۰۵ گفتار سوم: خاتمه
- ۴۰۵ اشاره
- ۴۰۵ بند اول: آیا جواز انتفاع، با صحت بیع ملازمه دارد؟
- ۴۰۷ بند دوم: بیع میثه مختلط با مذکی
- ۴۰۷ اشاره
- ۴۰۸ الف) بیع مردار مختلط با مذکی به قصد مجموع
- ۴۰۸ ۱- دیدگاه فقها
- ۴۱۰ ۲- بیان احتمالات و فروض
- ۴۱۱ ۳- مقتضای قواعد
- ۴۱۶ ۴- روایات
- ۴۳۴ نتیجه بررسی روایات:
- ۴۳۴ ب) بیع میثه مختلط به مذکی به قصد مذکی
- ۴۳۴ ۱- دیدگاه شیخ انصاری:
- ۴۳۵ ۲- دیدگاه محقق خوبی
- ۴۳۶ ۳- دیدگاه امام خمینی
- ۴۳۸ ۴- دو نکته باقیمانده:
- ۴۴۰ بند سوم: بیع مرداری که خون جهنده ندارد
- ۴۴۰ اشاره
- ۴۴۰ نکته پایانی
- ۴۴۲ فصل هفتم: معامله سگ و خوک
- ۴۴۲ اشاره
- ۴۴۴ گفتار اول: معامله سگ
- ۴۴۴ اشاره

- بند اول: عبارات فقها ۴۴۵
- الف) دیدگاه شیخ طوسی ۴۴۵
- ب) دیدگاه شیخ مفید ۴۴۶
- ج) دیدگاه علامه حلی ۴۴۶
- بند دوم: ادله حرمت معامله سگ ۴۴۷
- الف) اجماع ۴۴۷
- ب) روایات ۴۴۷
- ج) چند نکته درباره روایات ۴۵۳
- د) دیدگاه امام خمینی ۴۵۳
- ه) بررسی و نقد دیدگاه امام خمینی ۴۶۱
- گفتار دوم: معامله خوک ۴۶۸
- اشاره ۴۶۸
- بند اول: حکم معامله خوک ۴۶۸
- اشاره ۴۶۸
- الف) عبارات فقها ۴۶۸
- ب) بررسی روایات ۴۷۱
- ۱- دسته اول روایات ۴۷۱
- ۲- دسته دوم روایات ۴۷۲
- ۳- دسته سوم روایات ۴۷۵
- ۴- جمع میان روایات ۴۷۸
- ۵- یادآوری چند نکته ۴۸۱
- بند دوم: استفاده از خوک ۴۸۴
- بند سوم: استفاده از اجزای خوک ۴۸۴
- اشاره ۴۸۴
- الف) دیدگاه فقها ۴۸۵
- ب) بررسی روایات ۴۸۷

- ۴۹۱ (ج) دیدگاه برگزیده
- ۴۹۵ فصل هشتم: کسب درآمد به وسیلهٔ خمر
- ۴۹۵ اشاره
- ۴۹۶ گفتار نخست: مفهوم شناسی
- ۴۹۶ اشاره
- ۴۹۶ بند نخست: مراد از خمر در لغت و روایات
- ۴۹۶ اشاره
- ۴۹۶ الف) خمر در لغت
- ۴۹۷ ب) خمر در روایات
- ۵۰۱ ج) عدم انصراف «خمر» در قرآن به معنای متعارف
- ۵۰۲ بند دوم: مراد از تکسب
- ۵۰۲ گفتار دوم: دلایل حرمت تکسب به خمر
- ۵۰۲ بند نخست: بررسی آیات
- ۵۰۲ اشاره
- ۵۰۳ الف) آیهٔ نخست
- ۵۰۳ ۱- بیان نخست؛ تمسک به قاعدهٔ «حذف المتعلق يدل على العموم»
- ۵۰۳ ۲- بیان دوم؛ تمسک به اطلاق اجتناب رجس
- ۵۰۶ ۳- بررسی استدلال امام خمینی:
- ۵۰۷ ب) آیهٔ دوم
- ۵۰۸ بند دوم: بررسی روایات
- ۵۰۸ اشاره
- ۵۰۸ الف) روایت نخست:
- ۵۱۰ ب) روایت دوم:
- ۵۱۲ ج) روایت سوم:
- ۵۱۲ بند سوم: بررسی نظر فقهای شیعه و عامه
- ۵۱۳ گفتار سوم: بیع خمر برای غیر اسکار

۵۱۳	اشاره
۵۱۳	بند نخست: انصراف
۵۱۴	بند دوم: قرائن
۵۱۴	اشاره
۵۱۵	الف) قرینه نخست:
۵۱۶	ب) قرینه دوم:
۵۱۶	بند سوم: ضابطه صلاح و فساد
۵۱۷	بند چهارم: روایات
۵۱۷	اشاره
۵۲۰	نقد دلیل چهارم و دلالت روایات
۵۲۱	گفتار چهارم: بیع خمر به قصد درمان و اضطرار
۵۲۱	بند نخست: بیع خمر به قصد درمان
۵۲۱	اشاره
۵۲۳	الف) بررسی اقوال علمای شیعه
۵۲۵	ب) بررسی اقوال علمای عامه
۵۲۶	بند دوم: اضطرار به خمر
۵۲۶	اشاره
۵۲۶	الف) بررسی آیات
۵۲۷	ب) روایات مربوط به درمان یا شرب خمر
۵۳۱	ج) ادله قول به عدم جواز شرب خمر در صورت اضطرار
۵۳۳	د) ادله قول به جواز شرب خمر در صورت اضطرار
۵۳۴	۱- دلیل نخست:
۵۳۵	۲- دلیل دوم:
۵۴۱	۳- دلیل سوم:
۵۴۲	۴- دلیل چهارم:
۵۴۳	ه) علاج تعارض ادله

- ۵۴۳ راه نخست: ترجیح سند
- ۵۴۳ راه دوم: جمع دلالی
- ۵۴۴ (و) نتیجه بحث اضطرار
- ۵۴۵ گفتار پنجم: بررسی روایت جمیل بن دزاج
- ۵۴۵ اشاره
- ۵۴۵ بند نخست: بررسی روایت
- ۵۴۵ اشاره
- ۵۴۵ الف) بررسی سند:
- ۵۴۶ ب) بررسی دلالت:
- ۵۴۶ ۱- دیدگاه محقق خوئی
- ۵۴۷ ۲- نقد دیدگاه محقق خوئی
- ۵۴۸ بند دوم: توجیحات شیخ انصاری
- ۵۴۸ اشاره
- ۵۴۸ الف) توجیه نخست:
- ۵۴۸ ب) توجیه دوم:
- ۵۵۱ بند سوم: دلالت روایت، بر جواز تکسب به قصد سرکه سازی
- ۵۵۱ اشاره
- ۵۵۲ الف) بررسی دیدگاه محقق ایروانی
- ۵۵۴ ب) بررسی بیان ارشاد الطالب
- ۵۵۶ بند چهارم: نسبت روایت جمیل با روایات پیشین
- ۵۵۶ اشاره
- ۵۵۶ الف) احتمال نخست:
- ۵۵۸ ب) احتمال دوم:
- ۵۶۰ گفتار ششم: معامله خمر میان دو غیرمسلمان
- ۵۶۰ اشاره
- ۵۶۰ بند نخست: ادله دال بر اطلاق

۵۶۱	بند دوم: ادله دال بر تفصیل
۵۶۵	بند سوم: راه جمع میان ادله
۵۶۵	اشاره
۵۶۵	الف) بیان نخست: تقييد:
۵۶۸	ب) بیان دوم:
۵۷۰	ج) بیان سوم:
۵۷۱	گفتار هفتم: فروختن خمر به غيرمسلمان
۵۷۵	گفتار هشتم: فروش مسكر جامد
۵۷۵	اشاره
۵۷۵	بند نخست: تنقيح صورت مسئله
۵۷۶	بند دوم: بررسی ادله
۵۷۶	اشاره
۵۷۶	الف) مراجعه به لغت
۵۷۸	ب) روايات
۵۸۳	ج) دليل سوم
۵۸۵	فهرست مطالب
۶۱۴	درباره مركز

مکاسب محرمه: درس های خارج فقه حضرت آیه الله حاج شیخ محمدجواد فاضل لنکرانی دام ظلّه جلد اول

مشخصات کتاب

سرشناسه: فاضل لنکرانی، محمدجواد، ۱۳۴۱ -

Fadhil Lankarani, Muhammad Jawad

عنوان قرارداد: المکاسب. فارسی. شرح

عنوان و نام پدیدآور: مکاسب محرمه: درس های خارج فقه حضرت آیه الله حاج شیخ محمدجواد فاضل لنکرانی دام ظلّه /
تقریر و تنظیم محسن برهان مجرد، محسن ابوالحسنی؛ [برای] معاونت پژوهش، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.

مشخصات نشر: قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری: ۲ ج.

فروست: مرکز فقه ائمه اطهار (ع)؛ ۲۱۳؛ ۲۱۴.

شابک: ۶۰۰۰۰۰ □ دوره ۹۷۸-۶۰۰-۳۸۸-۰۶۹-۶؛ ج ۱. ۹۷۸-۶۰۰-۳۸۸-۰۷۰-۲؛ ج ۲. ۹۷۸-۶۰۰-۳۸۸-۰۷۱-۹:

وضعیت فهرست نویسی: فاپا

یادداشت: کتاب حاضر شرحی بر کتاب «المکاسب» تالیف مرتضی بن محمدامین انصاری است.

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: انصاری، مرتضی بن محمدامین، ۱۲۱۴-۱۲۸۱ق. المکاسب -- نقد و تفسیر

موضوع: معاملات (فقه)

موضوع: *Islamic law (Transactions)

شناسه افزوده: برهان مجرد، محسن، گردآورنده

شناسه افزوده: ابوالحسنی، محسن، ۱۳۷۰-، گردآورنده

شناسه افزوده: انصاری، مرتضی بن محمدامین، ۱۲۱۴-۱۲۸۱ق. المکاسب. شرح

شناسه افزوده: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع). معاونت پژوهش

شناسه افزوده: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)

رده بندی کنگره: ۱/۱۹۰/BP الف/م ۴۲۲۶۷/۱۳۹۶۷۰

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۷۲

شماره کتابشناسی ملی: ۴۸۴۵۶۰۵

ص: ۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

مکاسب محرمة: درس های خارج فقه حضرت آیه الله حاج شیخ محمدجواد فاضل لنکرانی دام ظلّه جلد اول

تقریر و تنظیم محسن برهان مجرد، محسن ابوالحسنی

معاونت پژوهش، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.

ص: ۴

از نقاط درخشان فقه شیعه، پویایی و بالندگی در مباحث معاملات است. بزرگان از فقهای امامیه، از متقدمین و متأخرین، نسبت به این مباحث اعتنای خاصی داشته‌اند.

این امر توجه فقه و نگاه عمیق صاحبان علم فقه به مردم و بازار و آنچه که در هر زمانی متعارف است را هویدا می‌سازد و از لابه‌لای صفحات گسترده در فروع تجارت به خوبی می‌توان دریافت که در هر عصری، مسائل جدید مربوط به این موضوع مورد توجه قرار گرفته است، به طوری که امروزه کتاب‌های بسیار قطور و مفصّلی را به خود اختصاص داده است.

بر صاحبان فن پوشیده نیست که کتاب مکاسب محرّمه شیخ اعظم انصاری قدس سره از عمیق‌ترین و دقیق‌ترین کتاب‌هایی است که در موضوع معاملات ممنوعه و محرّم نگاشته شده است. این کتاب علاوه بر تعلیم روش اجتهاد و کیفیت دقیق آن، در مسائل مطروحه، مخاطب را با چگونگی اجتهاد در مسائل جدید و نوپیدا، آشنا و مسلط می‌سازد. در این کتاب موضوع بیع منی مطرح می‌شود، اما در کنار آن مباحث مربوط به تلقیح مصنوعی را که از موضوعات جدید این عصر است و بسیار مورد توجه بشریت و صاحبان ادیان است، می‌توان مورد بحث قرار داد. با تسلط بر ضوابط و قواعد مطرح شده در این کتاب است که می‌توان حکم معاملات هر می‌که امروزه بسیار شایع است را جستجو و استنباط کرد.

در مکاسب محرّمه علاوه بر آیات و روایات فراوان که باید مورد مذاقّه قرار گیرد، برخی از قواعد مهم فقهی نیز مورد کنکاش قرار می‌گیرد. خداوند را شاکرم که سلسله درس های این حقیر در سال های ۱۳۸۴ و ۱۳۸۵ به همت برادران مؤمن فاضل و گرانقدر آقایان محسن برهان مجرّد، محسن بوالحسنی و سید سلمان علوی و حسن مهدوی و مسئول محترم تقریرات، جناب آقای دکتر عرفانی نسب و معاونت محترم پژوهش مرکز، آقای دکتر مقدادی در دو جلد به زیور طبع آراسته شد. بر آشنایان با دروس اینجانب مخفی نیست که هم در بحث های خارج اصول و هم خارج فقه نسبت به آرا و نظریات محقق کم نظیر فقه و اصول، مرحوم آقای شیخ محمدحسین اصفهانی اعلی الله کلمته، توجه خاصی دارم و معتقدم که در حاشیه بی نظیر ایشان بر کفایه و نیز حواشی بسیار فقیهانه شان بر مکاسب، تحقیقاتی موجود است که حوزه های علمیه نجف و قم هنوز به کنه آن نرسیده اند. مع الأسف ایشان بر مکاسب محرّمه حواشی نداشتند تا از آن بهره مند شویم. اما در مباحث بیع به تفصیل افکار بدیع ایشان را مطمح نظر قرار داده ایم. در عین حال در این بحوث، سعی بر آن بوده است که آراء و نظریات مدققین از محشّین مکاسب: سید یزدی و ایروانی و نائینی و دیگران و بالأخص مرحوم امام خمینی و محقق خوئی قدس سرهما مورد بحث و بررسی قرار گیرد. باید به این حقیقت اعتراف نمود که چیرگی و زبردستی و قدرت فقهی و ابتکارات امام خمینی در مباحث مکاسب محرّمه و در مجموع مباحث معاملات بسیار قابل ستایش و تقدیر است. امید آن که این اثر مورد قبول حضرت بقیه الله الأعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف قرار گیرد و خداوند متعال به برکت دعای آن حضرت عنایاتش را بر ما هرچه بیشتر افزون فرماید. در خاتمه از محققین مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام خصوصاً مدیر محترم و معظّم حضرت حجّه الاسلام والمسلمین آقای فاضل کاشانی دامت برکاته که همت وافری مبذول فرمودند کمال تشکر دارم.

مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام

محمدجواد فاضل لنکرانی

۱۴۳۸ - ذیقعه الحرام ۹۶/۵/۳۱

ص: ۶

الف) اهمیت بحث

بحث مکاسب محرّمه از مباحث بسیار مهم فقهی است که در بین متقدّمان و متأخّران مطرح بوده و در طول زمان گسترش پیدا کرده است. در گذشته، فقها مباحث مکاسب محرّمه، بیع و خيارات را در ضمن یک کتاب و به صورت مختصر مطرح می کردند، اما به مرور زمان این مباحث از یک دیگر جدا گردیده و به تفصیل بیان شده اند. شیخ انصاری قدس سره نیز کتاب المکاسب را در سه بخش آورده است: مکاسب محرّمه، بیع و خيارات.

در سال های ۱۳۸۲ و ۱۳۸۳ بحث اجتهاد و تقلید را بر اساس ترتیب کتاب تحریر الوسیله امام خمینی قدس سره مطرح کردیم. از آن جا که بحث مکاسب محرّمه در تحریر الوسیله به اختصار بیان شده و نیز با توجه به این که کتاب شریف مکاسب شیخ انصاری قدس سره، حواشی، شروح و تعلیقات بسیاری دارد و از متونی است که طّلاب علوم دینی با آن آشنایی دارند و بزرگانی همچون محقّق نائینی، محقّق اصفهانی، محقّق خوبی و امام خمینی قدس سره مباحث معاملات را بر طبق این کتاب تنظیم نموده اند، ما نیز بحث مکاسب محرّمه را به ترتیبی که شیخ انصاری قدس سره بیان کرده، مطرح می کنیم.

ب) دربارهٔ عنوان کتاب

شیخ انصاری قدس سره عنوان کتاب را «کتاب المکاسب» قرار داده است. فقها در این باره تعبیرهای گوناگونی را به کار برده اند. برخی از عنوان «کتاب المکاسب» استفاده کرده و برخی دیگر تعبیر «کتاب المتاجر» را به کار برده اند، عده ای نیز هر دو عنوان را با یکدیگر آورده اند.

برای نمونه در متون فقهی نخستین مانند المقنع^(۱) و الهدایه^(۲) عنوان بحث «باب المکاسب و التجارات» است. شیخ مفید قدس سره در المقنعه^(۳) «ابواب المکاسب» و سید مرتضی قدس سره در الانتصار^(۴) «کتاب البیوع و الربا و الصرف» را انتخاب کرده اند. شهید اول قدس سره در اللمعه الدمشقیه^(۵) عنوان «کتاب المتاجر» را قرار داده و عنوان بحث در کتاب المراسم سلار^(۶) «کتاب المکاسب» می باشد. محقق حلّی قدس سره در شرائع الإسلام^(۷) عنوان «کتاب التجاره» را انتخاب کرده است، اما شهید ثانی قدس سره در مسالک^(۸) تعبیر به مکاسب را بهتر از تعبیر به تجارت می داند، از این رو محقق نجفی قدس سره در جواهر الکلام، ابتدا با استناد به کلام شهید ثانی قدس سره تعبیر به مکاسب را ترجیح می دهد، اما در آخر این نظر را می پذیرد که عنوان تجارت بهتر است.^(۹)

در فقه اهل سنت نیز چیزی با عنوان مکاسب محرّمه، وجود ندارد و این بحث تحت عنوان «البیوع الممنوعه» و «البیوع المحظوره» مطرح شده است.

هرچند بحث از این که عنوان «مکاسب» بهتر است یا «تجارت»، ثمره علمی چندانی ندارد، اما با توجه به آنچه بیان شد، این پرسش مطرح می شود که آیا تفاوتی میان دو عنوان «مکاسب» و «متاجر» وجود دارد؟ و در صورت وجود تفاوت، به کار

ص: ۸

- ۱- (۱). المقنع: ص ۳۶۱.
- ۲- (۲). الهدایه: ص ۳۱۳.
- ۳- (۳). المقنعه: ص ۵۸۶.
- ۴- (۴). الانتصار: ص ۴۳۳.
- ۵- (۵). اللمعه الدمشقیه: ص ۶۱.
- ۶- (۶). المراسم العلویه: ص ۱۷۱.
- ۷- (۷). شرائع الإسلام: ج ۲ ص ۳.
- ۸- (۸). مسالک الأفهام: ج ۳ ص ۱۱۷.
- ۹- (۹). جواهر الکلام: ج ۲۲ ص ۵.

بردن کدام یک صحیح تر است؟ از این رو، لازم است جداگانه هر دو عنوان را مورد توضیح قرار دهیم.

«متاجر» جمع «متجر» است که مصدر میمی می باشد و «تجارت» مصدر دوم است.

برخی نیز «تجارت» را اسم مصدر می دانند، مثل صناعت و حیاکت. (۱)

تجارت، سه استعمال دارد:

۱. تجارت به معنای مطلق کسب و معاوضه؛ بر طبق این معنا تمام معاملات از قبیل بیع، اجاره، صلح، هبه، معاوضه و مانند آن، تحت عنوان تجارت قرار می گیرد.

۲. تجارت به معنای معاوضه ای که به قصد سود باشد؛ برای نمونه هنگامی که گفته می شود شخصی تجارت می کند، معنایش این است که معاوضه ای به قصد سود انجام می دهد. همچنین وقتی در کتاب زکات می گویند: «مال التجاره»، بیشتر همین معنا اراده می شود.

۳. تجارت به معنای بیع؛ شیخ طوسی قدس سره در دو کتاب المبسوط (۲) و الخلاف (۳) همین معنا را مورد استفاده قرار داده است.

«مکاسب» جمع مکسب و «مکسب» مصدر میمی به معنای «ما یطلب به المال» می باشد؛ یعنی آن چیزی که به وسیله آن، مال طلب می شود و مال از آن به دست می آید. (۴)

البته هرچند برخی واژه «مکاسب» را این گونه معنا نموده اند، لیکن ظاهر آن است که کسب به معنای طلب و سعی در طلب رزق، و معنای اصلی آن، جمع کردن است. (۵)

اینک با توجه به مطالب گفته شده، باید دید کدام یک از عناوین «تجارت» و «مکاسب»، برای این بحث مناسب تر است؟ آیا سخن شهید ثانی قدس سره که عنوان «مکاسب» را ترجیح داد، صحیح است یا سخن صاحب جواهر قدس سره که عنوان «تجارت» را بهتر می داند؟

ص: ۹

۱- (۱). مجمع البحرین: ج ۳ ص ۲۳۳.

۲- (۲). المبسوط فی فقه الامامیه: ج ۲ ص ۴.

۳- (۳). الخلاف: ج ۳ ص ۴.

۴- (۴). إرشاد الطالب: ج ۱ ص ۵.

۵- (۵). لسان العرب: ج ۱۳ ص ۶۲.

بیان شد واژه «تجارت» بدون این که دنبال کلمه ای باشد، سه استعمال دارد. از این رو، این پرسش مطرح می شود که اگر بخواهیم عنوان بحث را «کتاب التجاره» قرار دهیم، باید کدام یک از معانی و استعمالات تجارت را مد نظر قرار دهیم؟

روشن است که معنای نخست، با بحث مطابقت دارد، اما با رجوع به آیات و روایات دانسته می شود که معنای تجارت در این آیات و روایات، مطلق معاوضه نیست؛ بلکه تجارت به قصد سود مد نظر است. با این توضیح، اگر معنای نخست را اراده کرده و بگوییم تجارت به معنای مطلق معاوضه است، با نظر مفسران مخالف کرده ایم؛ چرا که آنان در تفسیر آیه شریفه «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ»^۱ تجارت را مطلق معاوضه معنا نکرده اند؛ بلکه منظور از تجارت در این آیه و آیات و روایات دیگر، معامله و تجارت به قصد سود است. از سوی دیگر، برخی ادعا کرده اند که لفظ تجارت از معنای اولش به معنای دیگری نقل داده شده است و تجارت را در جایی استعمال می کنند که صنعت و حرفه باشد؛^(۱) یعنی هنگامی که می گویند: فلان شخص تاجر است، منظور این است که او به حرفه تجارت اشتغال دارد، در حالی که در مکاسب محرّمه از مواردی بحث می شود که اصلاً حرفه نیست. برای نمونه در بحث از این که عبادت استیجاری صحیح است یا خیر، عمل شخص متعلق اجاره قرار می گیرد، هر چند حرفه او نباشد.

با در نظر گرفتن این مطلب که واژه «تجارت» استعمالات گوناگونی دارد و با توجه به این که ادعای نقل در آن مطرح شده است، می توان گفت: تعبیر به «مکاسب» که خالی از این دو جهت است، مناسب تر از تعبیر به «تجارت» است و شاید بر همین اساس، شیخ انصاری قدس سره این عنوان را برگزیده است.

ص: ۱۰

بخش اول: کلیات

اشاره

ص: ۱۱

شیخ انصاری قدس سره در آغاز کتاب المکاسب می نویسد:

وينبغي أولاً التيمّن بذكر بعض الأخبار الواردة على سبيل الضابطه للمكاسب، من حيث الحلّ والحرمه، فنقول مستعيناً بالله تعالى: روى فى الوسائل والحداثق عن الحسن بن على بن شعبه فى كتاب تحف العقول عن مولانا الصادق صلوات الله وسلامه عليه حيث سئل عن معاش العباد، فقال عليه السلام: «جميع المعاش...»؛^(۱)

شایسته است که تبرّک بجوییم با ذکر برخی از اخباری که ضوابطی را برای مکاسب، از حیث حلال یا حرام بودن بر می شمارند. از این رو می گوییم: در وسائل الشیعه و الحداثق از حسن بن علی بن شعبه در کتاب تحف العقول از امام صادق علیه السلام چنین نقل شده است که از ایشان درباره کسب درآمد بندگان پرسیدند، پس فرمودند:....

ایشان چهار خبر از اخبار عام را می آورد و ادعا می کند که این اخبار در بردارنده ضوابطی برای معاملات هستند. ما إن شاء الله این اخبار را ذکر کرده و مورد بررسی

ص: ۱۳

قرار خواهیم داد؛ ولی پیش از آن، باید بدانیم که برخی از بزرگان در مقام اشکال به شیخ انصاری قدس سره می گویند: پیش از مطرح کردن روایات عام، باید آیات شریفه مربوط به معاملات مانند «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»،^(۱) «أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^۲ و «تِجَارَةٌ عَنِ تَرَاضٍ»^۳ ذکر می شد؛ زیرا رجوع به قرآن مقدم بر رجوع به این روایات است.^(۲)

لیکن این اشکال پذیرفتنی نیست؛ چراکه شیخ انصاری قدس سره این روایات را به دلیل ضوابط موجود در آنها مطرح می کند، حال آن که آیات ذکر شده در بردارنده چنین ضوابطی - که بر ملاک صحت و فساد در معاملات، دلالت کنند - نیستند، هرچند خود آنها به عنوان دلیل عام در بسیاری از مباحث، مورد استدلال قرار می گیرند.

گفتار اول: روایت تحف العقول

اشاره

نخستین روایت در کتاب تحف العقول آمده است و آن را صاحب وسائل^(۳) و صاحب حدائق قدس سرهما^(۴) نیز نقل کرده اند. این حدیث بسیار مفصل است و در صورتی که بتوان به آن عمل کرد، در فقه و در بسیاری از مباحث نو و فروع جدید، ضابطه ساز خواهد بود؛ اما از یک سو سند این حدیث محل بحث است و از سوی دیگر، دلالت این حدیث نیز می بایست مورد بررسی قرار گیرد. بنا بر این، پس از بیان متن روایت، نخست بحث سند این روایت را مطرح می کنیم تا اگر از نظر سندی قابل اعتماد بود، به بحث دلالت حدیث پردازیم.

بند اول: متن روایت

سأله سائل فقال كم جهات معاش العباد التي فيها الاكتساب أو التعامل

ص: ۱۴

۱- (۱). سورة مائده: آية ۱.

۲- (۴). دراسات في المكاسب المحرمة: ج ۱ ص ۱۱.

۳- (۵). وسائل الشيعه: ج ۱۷ صص ۸۳-۸۶.

۴- (۶). الحدائق الناضرة: ج ۱۸ ص ۷۶.

بينهم ووجوه التفقات؟ فقال عليه السلام: جميع المعايش كلها من وجوه المعاملات فيما بينهم ممّا يكون لهم فيه المكاسب أربع جهات من المعاملات. فقال له: أكّل هؤلاء الأربعة الأجناس حلال أو كلّها حرام أو بعضها حلال وبعضها حرام؟ فقال عليه السلام: قد يكون في هؤلاء الأجناس الأربعة حلال من جهة حرام من جهة وهذه الأجناس مسمّيات معروفات الجهات؛ فأوّل هذه الجهات الأربعة الولايه وتوليه بعضهم على بعض، فالأوّل ولايه الولاه وولاه الولاه إلى أدناهم باباً من أبواب الولايه على من هو وال عليه، ثمّ التجاره فى جميع البيع والشراء بعضهم من بعض، ثمّ الصّيناعات فى جميع صنوفها، ثمّ الإجازات فى كلّ ما يحتاج إليه من الإجازات، وكلّ هذه الصّينوف تكون حلالاً من جهة وحراماً من جهة. والفرض من الله على العباد فى هذه المعاملات الدّخول فى جهات الحلال منها والعمل بذلك الحلال واجتناب جهات الحرام منها.

تفسير معنى الولايات: وهى جهتان، فأحدى الجهتين من الولايات ولايه ولاه العدل الذين أمر الله بولايتهم وتوليتهم على الناس، وولايه ولايه وولاه ولايه إلى أدناهم باباً من أبواب الولايه على من هو وال عليه، والجهه الأخرى من الولايه ولايه ولاه الجور وولاه ولايه إلى أدناهم باباً من الأبواب التى هو وال عليه، فوجه الحلال من الولايه ولايه الوالى العادل الذى أمر الله بمعرفته وولايته والعمل له فى ولايته وولايه ولايه وولاه ولايه بوجه ما أمر الله به الوالى العادل بلا زياده فيما أنزل الله به ولا نقصان منه ولا تحريف لقوله ولا- تعدّ لأمره إلى غيره، فإذا صار الوالى والى عدل بهذه الجهه فالولايه له والعمل معه ومعونته فى ولايته و تقويته حلال محلّل وحلال الكسب معهم، وذلك أنّ فى ولايه والى العدل وولايته إحياء كلّ حقّ وكلّ عدل وإماته كلّ ظلم وجور وفساد، فلذلك كان السّاعى فى تقويه سلطانه والمعين له على

ولايته ساعياً إلى طاعه الله مقوياً لدينه. وأما وجه الحرام من الولايه فولايه الوالى الجائر و ولايه ولاته الرئيس منهم وأتباع الوالى فمن دونه من ولاه الولاه إلى أذناهم باباً من أبواب الولايه على من هو وال عليه والعمل لهم والكسب معهم بجهه الولايه لهم حرام ومحرم معذب من فعل ذلك على قليل من فعله أو كثير، لأن كل شىء من جهه المعونه معصيه كبيره من الكبائر، وذلك أن فى ولايه الوالى الجائر دوس الحق كلمه وإحياء الباطل كله وإظهار الظلم والجور والفساد وإبطال الكتب وقتل الأنبياء والمؤمنين وهدم المساجد وتبديل سنه الله وشرائعه، فلذلك حرم العمل معهم ومعونتهم والكسب معهم إلا بجهه الضروره نظير الضروره إلى الدم والميته.

وأما تفسير التجارات: فى جميع البيوع ووجوه الحلال من وجه التجارات التى يجوز للبائع أن يبيع مِمَّا لا يجوز له، وكذلك المشتري الذى يجوز له شراؤه مِمَّا لا يجوز له، فكل مأمور به مِمَّا هو غذاء للعباد وقوامهم به فى أمورهم فى وجوه الصلاح الذى لا يقيمهم غيره مِمَّا يأكلون ويشربون و يلبسون وينكحون ويملكون ويستعملون من جهه ملكهم ويجوز لهم الإستعمال له من جميع جهات المنافع التى لا يقيمهم غيرها من كل شىء يكون لهم فيه الصلاح من جهه من الجهات فهذا كله حلال بيعه وشراؤه وإمساكه وإستعماله وهبته وعاريته. وأما وجوه الحرام من البيع والشراء فكل أمر يكون فيه الفساد مِمَّا هو منهى عنه من جهه أكله وشربه أو كسبه أو نكاحه أو ملكه أو إمساكه أو هبته أو عاريته أو شىء يكون فيه وجه من وجوه الفساد نظير البيع بالزبا لما فى ذلك من الفساد أو البيع للميته أو الدم أو لحم الخنزير أو لحوم السباع من صنوف سباع الوحش أو الطير أو جلودها أو الخمر أو شىء من وجوه التنجس فهذا كله حرام ومحرم، لأن ذلك كله منهى عن أكله وشربه ولبسه

وملكه وإمساكه والتقلب فيه بوجه من الوجوه لما فيه من الفساد، فجميع تقلبه في ذلك حرام، وكذلك كل بيع ملهوّ به وكلّ منهى عنه ممّا يتقرّب به لغير الله أو يقوى به الكفر والشرك من جميع وجوه المعاصى أو باب من الأبواب يقوى به باب من أبواب الضلاله أو باب من أبواب الباطل أو باب يوهن به الحقّ فهو حرام محرّم حرام يبيعه وشراؤه وإمساكه وملكه وهبته وعاريته وجميع التقلب فيه إلّا في حال تدعو الضروره فيه إلى ذلك.

وأما تفسير الإجازات: فإجاره الإنسان نفسه أو ما يملك أو يلي أمره من قرابته أو دابته أو ثوبه بوجه الحلال من جهات الإجازات أن يؤجر نفسه أو داره أو أرضه أو شيئاً يملكه فيما ينتفع به من وجوه المنافع أو العمل بنفسه وولده ومملوكه أو أجيره من غير أن يكون وكيلاً- للوالى أو والياً للوالى فلا بأس أن يكون أجيراً يؤجر نفسه أو ولده أو قرابته أو ملكه أو وكيله فى إجارته، لأنهم وكلاء الأجير من عنده ليس هم بولاه الوالى، نظير الحّمّال الذى يحمل شيئاً بشىء معلوم إلى موضع معلوم فيحمل ذلك الشىء العذى يجوز له حمله بنفسه أو بملكه أو دابته أو يؤجر نفسه فى عمل يعمل ذلك العمل بنفسه أو بمملوكه أو قرابته أو بأجير من قبله، فهذه وجوه من وجوه الإجازات حلال لمن كان من الناس ملكاً أو سوقه أو كافراً أو مؤمناً فحلال إجارته وحلال كسبه من هذه الوجوه. فأما وجوه الحرام من وجوه الإجاره نظير أن يؤجر نفسه على حمل ما يحرم عليه أكله أو شربه أو لبسه أو يؤجر نفسه فى صنعه ذلك الشىء أو حفظه أو لبسه أو يؤجر نفسه فى هدم المساجد ضراراً أو قتل النفس بغير حلّ أو حمل التصاوير والأصنام والمزامير والبرابط والخمر والخنازير والميته والدم أو شىء من وجوه الفساد الذى كان محرّماً عليه من غير جهه الإجاره فيه وكلّ أمر منهى عنه من جهه من الجهات فمحرّم

على الإنسان إجاره نفسه فيه أو له أو شىء منه أو له، إلّا المنفعة من استأجرته كالأذى يستأجر الأجير يحمل له الميته ينجيها عن أذاه أو أذى غيره وما أشبه ذلك، والفرق بين معنى الولايه والإجاره وإن كان كلاهما يعلمان بأجر أنّ معنى الولايه أن يلي الإنسان لوالى الولاه أو لولاه الولاه فيلى أمر غيره فى التّولى عليه وتسليطه وجواز أمره ونهيه وقيامه مقام الولى إلى الرّئيس أو مقام وكلائه فى أمره وتوكيده فى معونته وتسديد ولايته وإن كان أدناهم ولايه فهو والٍ على من هو والٍ عليه يجرى مجرى الولاه الكبار الذين يلون ولايه الناس فى قتلهم من قتلوا وإظهار الجور والفساد، وأمّا معنى الإجاره فعلى ما فسّرنا من إجاره الإنسان نفسه أو ما يملكه من قبل أن يؤجر الشىء من غيره فهو يملك يمينه، لأنّه لا يلي أمر نفسه وأمر ما يملك قبل أن يؤجره ممّن هو آجره، والوالى لا يملك من أمور الناس شيئاً إلّا بعد ما يلي امورهم ويملك توليتهم، وكلّ من آجر نفسه أو آجر ما يملك نفسه أو يلي أمره من كافر أو مؤمن أو ملك أو سوقه على ما فسّرنا ممّا تجوز الإجاره فيه فحلال محلّ فعله وكسبه.

وأمّا تفسير الصّيناعات: فكلّ ما يتعلّم العباد أو يعلمون غيرهم من صنوف الصّيناعات مثل الكتابه والحساب والتّجاره والصّياغه والسّيراجه والبناء والحياكه والقصاره والخياطه وصنعه صنوف التّصاوير ما لم يكن مثل الرّوحانى وأنواع صنوف الآلات التى يحتاج إليها العباد التى منها منافعهم وبها قوامهم وفيها بلغه جميع حوائجهم فحلال فعله وتعليمه والعمل به وفيه لنفسه أو لغيره، وإن كانت تلك الصّيناعه وتلك الآله قد يستعان بها على وجوه الفساد ووجوه المعاصى ويكون معونه على الحقّ والباطل فلا بأس بصناعته وتعليمه، نظير الكتابه التى هى على وجه من وجوه الفساد من تقويه معونه ولاه الجور وكذلك السّكين والسّيف

والرّمح والقوس وغير ذلك من وجوه الآله التي قد تصرّف إلى جهات الصّيحاح و جهات الفساد وتكون آله ومعونه عليهما، فلا بأس بتعليمه وتعلّمه وأخذ الأجر عليه وفيه والعمل به وفيه لمن كان له فيه جهات الصّيحاح من جميع الخلائق ومحرم عليهم فيه تصريفه إلى جهات الفساد والمضارّ، فليس على العالم والمتعلّم إثم ولا - و زر لما فيه من الرّجحان في منافع جهات صلاحهم وقوامهم به وبقائهم، وإنما الإثم والوزر على المتصرّف بها في وجوه الفساد والحرام؛ وذلك إنّما حرّم الله الصّناعه التي حرام هي كلّها التي يجيء منها الفساد محضاً نظير البرابط والمزامير والشطرنج وكلّ ملهوّ به والصّيلبان والأصنام وما أشبه ذلك من صناعات الأشربه الحرام وما يكون منه وفيه الفساد محضاً ولا يكون فيه ولا منه شيء من وجوه الصّيحاح فحرام تعليمه وتعلّمه والعمل به وأخذ الأجر عليه وجميع التقلّب فيه من جميع وجوه الحركات كلّها إلّا أن تكون صناعه قد تنصرف إلى جهات الصّنائع وإن كان قد يتصرّف بها ويتناول بها وجه من وجوه المعاصي، فلعله لما فيه من الصّيحاح حلّ تعلّمه وتعليمه والعمل به ويحرم على من صرفه إلى غير وجه الحقّ والصّلاح؛ فهذا تفسير بيان وجه اكتساب معاش العباد وتعليمهم في جميع وجوه اكتسابهم. (1)

بند دوم: بررسی سند روایت

اشاره

این روایت را ابو محمد حسن بن علی بن حسین بن شعبه حلبی یا حرّانی، به صورت مرسل از امام صادق علیه السلام نقل کرده است. (2) این شخص مورد اعتماد علماست و علاوه بر آن، بزرگان نسبت به کتاب تحف العقول نیز مطالب بسیاری را عنوان کرده اند. مثلاً

ص: ۱۹

۱- (۱). تحف العقول: ص ۳۴۶.

۲- (۲). همان.

عَلَامَةُ مجلسی قدس سره در بحار الأنوار دربارهٔ این کتاب می نویسد: «این کتاب از اصولی است که در آن نیازی به سند نداریم» (۱). شیخ حرّ عاملی قدس سره در أمل الآمل دربارهٔ این کتاب می گوید: «نیکو و بسیار پرفایده است» (۲). محدّث قمی قدس سره نیز به نقل از شیخ مفید قدس سره در کتاب فوائد الرضویه می نویسد: «تحف العقول کتابی است که دهر مانند آن را ندیده است» (۳). محقّق خوانساری قدس سره در کتاب روضات الجنّات پس از تعریف و تمجید از صاحب کتاب، دربارهٔ تحف العقول می نویسد: «گسترده و بسیار پرفایده است و اصحاب امامیه بر آن اعتماد دارند» (۴). و مرحوم سیّد حسن صدر قدس سره نیز در تأسیس الشیعه آورده است: «کتابی است که مانند آن ننوشته اند» (۵).

در مورد خود روایت، علاوه بر شیخ انصاری قدس سره که در اوّل کتاب المکاسب این روایت را نقل می کند و در موارد متعدّدی به این روایت استدلال می نماید، صاحب جواهر قدس سره نیز در مواردی به این روایت، تمسّک می جوید (۶). محقّق نائینی قدس سره نیز در منیه الطالب به این روایت استدلال کرده (۷) و سیّد یزدی قدس سره می گوید: «آثار صدق از این روایت، هویداست» (۸). والد معظم ما - دام ظلّه العالی - نیز در بحث مکاسب محرّمه، این روایت را قابل اعتماد دانسته است (۹).

اما در مقابل، بزرگانی چون محقّق ایروانی قدس سره (۱۰)، محقّق خویی رحمه الله و شاگردان ایشان معتقدند که این روایت مرسل است و حدیث مرسل، مشمول ادلّه حجّیت خبر واحد نیست. محقّق خویی قدس سره در این باره می نویسد: «هیچ یک از روایات تحف العقول قابل

ص: ۲۰

-
- ۱- (۱). «من الأصول المعلومه التي لا نحتاج فيها إلى سند» (بحار الأنوار: ج ۱ ص ۲۹).
 - ۲- (۲). أمل الآمل: ج ۲ ص ۷۴. «حسن كثير الفوائد».
 - ۳- (۳). «لم يسمح الدهر بمثله» (فوائد الرضویه: ج ۱ ص ۱۰۹).
 - ۴- (۴). «مبسوط كثير الفوائد، معتمد عند الاصحاب» (روضات الجنّات فی احوال العلماء و السادات: ص ۲۸۹).
 - ۵- (۵). «كتاب لم يصنّف مثله» (تأسیس الشیعه: ص ۴۱۳).
 - ۶- (۶). ر. ک: جواهر الکلام: ج ۲۲ ص ۹.
 - ۷- (۷). منیه الطالب: ج ۱ ص ۳۱.
 - ۸- (۸). حاشیه المکاسب: ج ۱ ص ۳۴.
 - ۹- (۹). تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله - المکاسب المحرّمه: ص ۱۱-۱۵.
 - ۱۰- (۱۰). حاشیه المکاسب: ج ۱ ص ۱۷.

اعتنا نیست، زیرا همه روایات این کتاب مرسل است»^(۱) امام خمینی قدس سره نیز در کتاب المکاسب المحرّمه می نویسد: «سند این روایت در مقایسه با سایر روایات، مخفی تر و دلالت آن روشن تر است»^(۲).

دیدگاه های گوناگونی درباره این روایت وجود دارد؛ زیرا از یک سو صاحب جواهر، شیخ انصاری، محقق نائینی و سید یزدی قدس سرهم به این روایت عمل می کنند و از سوی دیگر، جمعی از بزرگان مانند محقق خویی، محقق ایروانی و امام خمینی قدس سرهم این روایت را از حیث سند، مخدوش می دانند.

الف) اشکالات سندی

۱- مرسل بودن روایت

مهم ترین اشکال سند روایت تحف العقول، این است که حسن بن شعبه این حدیث را به صورت مرسل و بدون واسطه از امام صادق علیه السلام نقل کرده است؛ زیرا وی در عصر شیخ صدوق قدس سره می زیسته و میان وی و امام معصوم قدس سره دست کم چهار یا پنج راوی وجود دارد که نام هیچ یک از آنها ذکر نشده است.

بزرگانی همچون محقق ایروانی^(۳) و محقق خویی قدس سرهما^(۴)، این اشکال را مطرح کرده اند و می گویند: ادله حجّیت خبر واحد، شامل این روایت نمی شود؛ زیرا بر اساس حجّیت خبر واحد، روایتی از حجّیت برخوردار است که راوی آن، عادل یا موثق باشد، در حالی که وثوق و عدالت راویانی که در روایات مرسل حذف شده اند، قابل اثبات نیست؛ زیرا هویت آنها نامشخص است.

چه بسا در مقابل این اشکال گفته شود: حسن بن شعبه قدس سره در مقدمه تحف العقول تصریح می کند که اسانید را برای ایجاز و اختصار، حذف کرده است.^(۵) پس می توان

ص: ۲۱

۱- (۱). مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۱۸.

۲- (۲). المکاسب المحرّمه: ص ۹.

۳- (۳). حاشیه المکاسب: ج ۱ ص ۱۷.

۴- (۴). مصباح الفقاهه: ج، ص ۱۸.

۵- (۵). تحف العقول: ص ۴.

نتیجه گرفت که ایشان به راویانی که ذکر نکرده، اعتماد داشته است. از این رو، سخن وی شبیه توثیق عام است که در مواردی همچون اسناد کامل الزیارات وجود دارد.

در پاسخ به این سخن می توان گفت:

اولاً: بحث توثیق عام، بحثی مبنایی است و برخی از بزرگان همچون محقق خویی قدس سره قائل به عدم اعتبار توثیقات عام هستند. ایشان ابتدا معتقد بود که توثیقات عام مانند توثیقات خاص معتبر است،^(۱) اما بعداً از این دیدگاه عدول کرد.^(۲)

ثانیاً: نمی توان از کلام ابن شعبه توثیق عام را استفاده کرد؛ زیرا وی در مقدمه کتاب فقط نوشته است که اسانید را برای اختصار حذف کرده ام و هرگز تصریح به وثاقت آنان نمی کند. بنابراین، نمی توان از کلام ایشان وثاقت را برداشت نمود،^(۳) در حالی که صاحب کامل الزیارات در مقدمه آن فرموده است: همه راویانی که من از آنان اخبار را نقل کرده ام از نظر من موثق هستند.^(۴) روشن است که از کلام ابن شعبه، توثیق عام قابل استفاده نیست؛ ولی از سخن ابن قولویه، توثیق عام استفاده می شود.

چه بسا کسی بگوید: صاحب این کتاب شخصی است که بیشتر بزرگان او را بلند مرتبه و از نیکان روزگار می دانند؛ از این رو، باید روایاتی را که چنین شخصی در کتابش نقل می کند، قابل اعتماد دانست.

در پاسخ می گوئیم: جلالت شأن، سبب پذیرش روایت نمی شود. مثلاً در دو کتاب بحار الأنوار و وسائل الشیعه، هم روایات صحیح وجود دارد و هم روایات ضعیف و این گونه نیست که همه روایات به خاطر بزرگی نویسندگان، پذیرفته شود.^(۵) در نتیجه، نه توثیق عام و نه جلالت شأن، نمی توانند مشکل ارسال این روایت را حل کنند.

ص: ۲۲

۱- (۱). معجم رجال الحدیث: ج ۱ ص ۵۰.

۲- (۲). ر. ک: فقه الشیعه، کتاب الطهاره: ج ۳ ص ۳۳.

۳- (۳). تحف العقول: ص ۴.

۴- (۴). کامل الزیارات: ص ۳۷.

۵- (۵). توجه شود که بین این مطلب و مسئله نقل اجلاء که در رجال یکی از طرق اثبات وثاقت است، فرق وجود دارد.

۲- ذکر نشدن در جوامع روایی

اشکال دیگر این است که این حدیث در بیشتر جوامع روایی، ذکر نشده است. از این رو، این پرسش مطرح می شود که چگونه فقهای بزرگ از وجود چنین روایت مهمی، بی خبر بوده اند؟!

(ب) راه های تصحیح سند روایت

پس از بیان اشکالات سند این روایت، باید دید آیا راهی برای تصحیح سند آن وجود دارد یا خیر؟ از این رو در ادامه، سه راه برای تصحیح سند روایت ذکر می کنیم و آنها را مورد نقد و بررسی قرار می دهیم:

۱- شهرت عملی

در فقه گفته می شود که اگر در یک روایت، شرایط حجیت موجود باشد، فقیه باید به آن عمل کند و اگر روایتی فاقد شرایط حجیت باشد، فقیه نمی تواند به آن روایت عمل کند؛ ولی آیا شهرت می تواند جبران کننده ضعف سند باشد؟ آیا عمل مشهور می تواند مشکل ارسال روایت تحف العقول را جبران کند؟

درباره این موضوع دو دیدگاه کلی در بین فقها وجود دارد که آثار و نتایج متفاوتی بر آنها مترتب است:

۱-۱. دیدگاه محقق خوئی

ایشان در بحث حجیت خبر واحد می گویند: اگر یک خبر دارای سند صحیح باشد، مشمول ادلّه حجیت است و اگر سند صحیح نداشته باشد، مشمول ادلّه حجیت نیست، خواه فقها به آن حدیث عمل کرده یا عمل نکرده باشند. به عقیده ایشان، عمل مشهور ضعف سند را جبران نمی کند و در مقابل، اعراض مشهور نیز خدشه ای به اعتبار حدیث وارد نمی کند. (۱)

پذیرش این مبنا مستلزم کنار گذاشتن بسیاری از روایات است.

ص: ۲۳

۱- (۱). مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۲۰.

جهت تبیین بهتر دیدگاه محقق بروجردی قدس سره، ابتدا مقدمه ای را ذکر می‌کنیم.

اصحاب در زمان ائمه اطهار علیهم السلام، احکام و فتاوا را از ایشان دریافت کرده و عین این احکام را بدون تغییر برای شاگردان خود بیان می‌کردند. این کار در هیچ دوره ای متوقف نشد و یکی از نقاط افتراق فقه شیعه و فقه اهل سنت همین مطلب است. فقه اهل سنت پس از حدود صد سال از زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شروع شده است، اما در فقه شیعه اصحاب از زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام احکام را اخذ کرده و نسل به نسل به شاگردان خود، منتقل می‌کردند. این روند تا زمان شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی و عدّه ای دیگر از فقها قدس سرهم که اصطلاحاً به آنها قدمای از فقها گفته می‌شود، ادامه داشته است؛ یعنی شیخ صدوق قدس سره همان تعبیری را که راوی از استاد خود گرفته بود، بدون هیچ تغییری در کتابش آورده است. قدما در تدوین کتاب‌هایشان همان شیوه اصحاب را در پیش گرفتند و کتاب‌های المقنع و الهدایه شیخ صدوق، المقنعه شیخ مفید و الانتصار سید مرتضی قدس سرهم به همین شکل تدوین یافته‌اند؛ اما پس از این دوره و از زمان محقق حلّی قدس سره، فقها فروعاتی را به آن احکام و فتاوا ضمیمه می‌کردند. البته پیش از محقق حلّی، شیخ طوسی قدس سره نیز در کتاب المبسوط تفریعاتی را افزوده است.

محقق بروجردی قدس سره با اشاره به این مسئله در تاریخ فقه شیعه، می‌گوید: مسائل و احکامی که در دوره اصحاب و قدمای از فقها بیان شده است را «المسائل الأصلیه المأثوره عن الأئمه» نام می‌نهمیم و از آنها به مسائل اصلی تعبیر می‌کنیم و از دسته دوم، که فروعی را به مسائل اصلی اضافه کرده‌اند، با عنوان «مسائل تفریعی» نام می‌بریم.

ایشان در ادامه اظهار می‌دارد: از آن جا که اصحاب و قدما عین عبارات ائمه معصومین علیهم السلام یا واژه‌های نزدیک به آن را حفظ کرده و به نسل بعد منتقل می‌کردند، آنچه در میان آنها به عنوان اصول متلقّات شمرده می‌شد و میان آنها مشهور بوده است، برای فقهای متأخر حجّیت دارد، هرچند سندش صحیح نباشد. (۱)

ص: ۲۴

پس طبق این دیدگاه اگر بگوییم: تحف العقول از اصول متلقات به شمار می رود - چون صاحب کتاب در زمان شیخ صدوق قدس سره می زیسته است -، و نیز ثابت شود که این روایت در میان قدما مشهور بوده است، در این صورت ضعف سندش، جبران شده و حجیت می یابد.

خلاصه آن که: دیدگاه محقق بروجردی قدس سره این است که شهرت بین قدما، در مسائل اصلی یا به تعبیر دیگر در اصول متلقات از ائمه معصومین علیهم السلام حجیت دارد.

پس اگر روایتی با سند صحیح داشته باشیم، اما قدما بر طبق آن روایت عمل نکرده و در کتاب های فقهی خود بر طبق آن فتوا نداده باشند، این روایت حجیت ندارد. در مقابل، اگر روایتی مرسل بوده یا سندی ضعیف داشته باشد، ولی قدما آن را به عنوان اصول متلقات از ائمه معصومین علیهم السلام مورد فتوا قرار داده باشند، این روایت حجیت خواهد بود. اما از زمان محقق حلی قدس سره تا امروز، حتی اجماع فقها نیز نافع نیست و تنها شهرت میان قدما در مسائل اصلی، حجیت دارد.

۱-۳. نتیجه بررسی دو دیدگاه

دیدگاه محقق بروجردی قدس سره دست فقیه را باز می گذارد و فقهای بزرگی همچون امام خمینی قدس سره (۱) و والد معظم ما - دام ظلله العالی - (۲) آن را پذیرفته اند. بر اساس این مبنا، می توان روایات مرسل و روایاتی را که سند و راوی آن مشخص نیست، تصحیح کرد.

بنا بر این، ضعف سند روایت تحف العقول به وسیله شهرت میان قدما، جبران می شود.

لیکن در مقابل، محقق خویی قدس سره افزون بر این که دیدگاه محقق بروجردی قدس سره را نمی پذیرد، این اشکال را وارد می کند که اصلاً شهرتی میان قدما در عمل به روایت تحف العقول وجود ندارد و نمی توان گفت: قدما به این روایت عمل کرده اند. (۳) به نظر ما

ص: ۲۵

۱- (۱). تهذیب الأصول: ج ۱ ص ۱۶۹.

۲- (۲). تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله، المکاسب المحرمه: ص ۱۳.

۳- (۳). مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۲۰.

نیز با ملاحظه کتب فقهی نمی توان گفت که شهرتی میان فقها در عمل به این روایت، وجود داشته است. البته این ادعا نیازمند تتبع بیشتر است.

۲- استفاده از کلمه «قال» در روایت

در احادیث مرسل، گاهی شخص مرسل می گوید: «رُوی عن الامام علیه السلام» و گاهی می گوید: «قال الامام علیه السلام». مثلاً در مرسلات صدوق قدس سره ایشان در مواردی «رُوی» را به کار برده و در مواردی از «قال» استفاده کرده است. بر همین اساس، بحثی در علم رجال شکل گرفته است و شماری از بزرگان (مانند امام خمینی قدس سره و شاگردان ایشان) می گویند: میان این دو تعبیر تفاوت وجود دارد؛ یعنی آن جا که شیخ صدوق قدس سره می گوید: «قال الصادق علیه السلام»، نظرش این است که در این روایت هیچ تردیدی وجود ندارد؛ ولی آن جا که می گوید: «روی عن الصادق علیه السلام»، گویا خود ایشان نیز به این روایت اطمینان نداشته است. (۱) از این رو می توان گفت: در روایت تحف العقول چون حسن بن علی بن شعبه قدس سره از کلمه «قال الصادق علیه السلام» استفاده کرده است، از نظر وی روایت، صحیح بوده و به آن اعتماد داشته است.

لیکن این مطلب نیز اختلافی است و طبق مبنای محقق خویی قدس سره و عدّه ای دیگر از فقها، در روایات مرسل، فرقی بین تعبیر به «قال» و «روی» نیست و روایات مرسل، به کلی از دایره اعتبار خارج اند (۲). (۳)

در بحث های خبر واحد در علم اصول، روشن نمودیم که مرسلات صدوق در کتاب من لا یحضره الفقیه حجت است و فرقی میان این دو تعبیر در این کتاب، نیست.

ص: ۲۶

۱- (۱). کتاب البیع: ج ۲ ص ۶۲۸.

۲- (۲). موسوعه الإمام الخوئی: ج ۲۹ ص ۵۴؛ مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۵۵۴.

۳- (۳). ویراستار: استاد معظّم (حفظه الله) در آینده در بحث تلقیح مصنوعی و نیز در بحث روایات جواز بیع مردار، این مبنا را پذیرفته و آن را یکی از راه های قبول روایت می شمارند. ایشان در تأیید این سخن می گویند: اگر بخواهیم مرسلات صدوق را نپذیریم، باید بیش از یک سوم از روایات صدوق را کنار بگذاریم.

در بحث خبر واحد، دیدگاه محققان این است که برای حجیت خبر واحد، یا باید راوی آن موثق باشد، یا وثوق به صدور روایت، وجود داشته باشد. (۱) حتی محقق خویی قدس سره نیز این دیدگاه را پذیرفته است. (۲) بنا بر این، اگر حدیثی موثق الصدور باشد حجّت است، حتی اگر وثاقت راوی آن محرز نباشد.

در مورد روایت تحف العقول هم می توان گفت: این حدیث، در بردارنده مضامینی است که از غیر امام معصوم علیه السلام صادر نمی شود؛ یعنی ضوابط و تعابیری که در این روایت وجود دارد، صدور آن از جانب امام علیه السلام را محرز می کند. سید یزدی قدس سره نیز از همین راه برای تصحیح روایت، کمک می گیرد و می گوید: ما از مضامین روایت، وثوق به صدور پیدا می کنیم. (۳)

نتیجه آن که: سه راه برای تصحیح روایت تحف العقول گفته شد که از این میان، ممکن است راه نخست با اشکال صغروی مواجه باشد؛ یعنی روشن نیست که مشهور قدما به این روایت عمل کرده باشند. مسئله مطرح شده در راه دوم نیز مبنایی است.

پس مناسب ترین راه برای تصحیح روایت، بحث وثوق صدوری می باشد؛ ولی با این حال اشکالاتی بر محتوای روایت وارد شده که وثوق صدوری روایت را زیر سؤال می برد. از این رو، اگر اشکالات مضمون این روایت، همچون اضطراب، تکرار، تعقید و مانند آن حل شود، می توان گفت که این روایت، حجّت دارد.

افزون بر مطالب گفته شده، شیخ انصاری قدس سره در کتاب المکاسب می نویسد:

وحکاه غیر واحد عن رساله المحکم والمتشابه؛ (۴) این خبر را بیش از یک نفر از رساله محکم و متشابه سید مرتضی قدس سره نقل کرده اند.

بویژه آن که سید مرتضی قدس سره خبر واحد را حجّت نمی داند و آمدن این خبر در رساله

ص: ۲۷

۱- (۱) . ر. ک: فوائد الأصول: ج ۴ ص ۶۶۵.

۲- (۲) . موسوعه الإمام الخوئی: ج ۲۳ ص ۲۹۲.

۳- (۳) . حاشیه المکاسب: ج ۱ ص ۳۴.

۴- (۴) . کتاب المکاسب: ج ۱ ص ۱۲.

المحكم و المتشابه (۱)، نشان دهنده اعتماد ایشان به این روایت است.

بند سوم: بررسی مضمون روایت

اشاره

همان گونه که گذشت، یکی از راه های تصحیح سند روایت تحف العقول، وثوق به صدور روایت از معصوم علیه السلام است؛ یعنی روایت در بر دارنده مطالبی است که تنها از معصوم علیه السلام صادر می شود. لیکن برخی از فقها معتقدند: با توجه به وجود تکرار، تعقید و اضطراب در متن روایت، نمی توان به صدور آن از معصوم علیه السلام مطمئن بود. بر این اساس، باید متن روایت و اشکالات مطرح شده نسبت به آن بررسی شود تا در صورت پاسخ به این اشکالات، روایت تحف العقول معتبر گردد.

الف) اشکالات مربوط به متن روایت

۱- اضطراب در متن روایت

سید یزدی قدس سره روایت تحف العقول را معتبر دانسته و می فرماید: در این روایت تعبیری وجود دارد که آثار صدق از آن هویدا است. (۲) محقق خویی قدس سره در نقد این سخن می نویسد: ما نمی دانیم منظور سید یزدی قدس سره از آثار صدق چیست؟ آیا مراد ایشان، اضطراب موجود در متن روایت است، یا تکرار واژه ها و یا کثرت ضمیرها و پیچیدگی تعبیر آن؟! (۳)

پس به عقیده محقق خویی قدس سره در متن روایت اضطراب، تکرار و پیچیدگی وجود دارد و به همین دلیل نمی توان گفت: روایت از امام علیه السلام صادر شده است.

برای پاسخ به این اشکال، باید به چند مطلب اشاره کرد:

نخست: برخی از روایات نقل به معنا شده اند و راوی، عین الفاظ صادر شده از معصوم علیه السلام را نقل نکرده است. در اخبار معتبر نیز آمده است که امام علیه السلام در جواب

ص: ۲۸

۱- (۱). رساله المحکم و المتشابه: ص ۴۶.

۲- (۲). حاشیه المکاسب: ج ۱ ص ۳۴.

۳- (۳). «فلا ندری ماذا یرید هذا القائل من هذه الآثار، أهي غموض الروایه و اضطرابها أم تکرار جملها و الفاظها أم کثره

ضمائرها و تعقيدها؟» (مصباح الفقاهه: ج ١ ص ٢٢).

کسی که از ایشان سؤال می کند، آیا نقل به معنا جایز است یا خیر؟ فرمودند: اگر بتوانید مقصود و مراد ما را برسانید، نقل به معنا اشکالی ندارد.^(۱) در این صورت امکان دارد در روایاتی که نقل به معنا شده اند اضطراب، تعقید و تکرار به وجود آید.^(۲)

دوم: اضطراب حدیث را از حجیت ساقط نمی کند. مثلاً در کتاب الحج و بحث حدّ مطاف، مشهور به چند روایت تمسک می کنند که در متن آن روایات، اضطراب وجود دارد. اضطراب مختصر در متن روایت، اعتبار را نقض نمی کند؛ بلکه اگر اضطراب در حدّی باشد که اصلاً چیزی فهمیده نشود، یا میان صدر و ذیل تناقض وجود داشته باشد، آن گاه اعتبار روایت از بین می رود.

سوم: هرگز در روایت تحف العقول اضطرابی وجود ندارد؛ زیرا معنای اضطراب این است که مثلاً در آغاز حدیث بگوید واجب است، سپس بگوید رجحان دارد و بعد از آن بگوید مرجوح است. اضطراب به چنین اختلافی در مضامین اطلاق می شود. امّا در این روایت، چنین اضطرابی دیده نمی شود؛ بلکه فقط ممکن است در این روایت غموض، تکرار و چه بسا تعقید در ضمیرها وجود داشته باشد. و با توجه به این که این روایت طولانی و مفصّل، نقل به معنا شده، طبیعی است که راوی، گرفتار تکرار، غموض و تعقید شود. پس این اشکال وارد نیست.

۲- فتوا ندادن فقها به برخی از بخش های روایت

اشکال دیگری که نسبت به متن روایت وارد کرده اند، این است که در روایت تحف العقول مواردی وجود دارد که هیچ یک از فقها به آن فتوا نداده اند و این موجب می شود که روایت از حجیت ساقط شود. این موارد عبارت اند از:

۱-۲. در روایت آمده است: هرگونه تصرّف از قبیل بیع، انتفاع، نگهداری و مانند آن در پوست درندگان حرام است. در صورتی که آنچه فقها فتوا داده اند، این است که

ص: ۲۹

۱- (۱). کافی: ج ۱ ص ۶۵.

۲- (۲). استاد معظم در مباحث خارج فقه در بحث بیع به صورت مبسوط در این باره بحث نموده اند و ثابت کرده اند که اصل و قاعده اولی در نقل روایات، نقل به لفظ است و بسیاری از روایات منقول به لفظ می باشند.

خواندن نماز در پوست درندگان جایز نیست و حتی در روایتی آمده است: در پوست درندگان نماز نخوانید، امّا سایر انتفاعات اشکالی ندارد.^(۱)

۲-۲. در این روایت، انتفاع از مردار حتی اگر پاک باشد، حرام شمرده شده است، در صورتی که فقها به این مطلب فتوا نداده اند.

۲-۳. در این روایت، تصرّف و نگهداری از هر چیزی که گونه ای از فساد را داشته باشد، حرام دانسته شده است؛ یعنی اگر چیزی فساد محض نباشد، ولی در جهت فساد هم بتوان از آن استفاده کرد، تصرّف در آن حرام است، در حالی که هیچ فقیهی چنین فتوایی نداده است.

۲-۴. از این روایت استفاده می شود که فروختن شیء نجس، خواه برای استفاده محلّ و خواه جهت استفاده غیر محلّ، حرام است که فقها به این مطلب نیز فتوا نداده اند.

۲-۵. از نظر روایت، نگاه داشتن نجس حرام است و حرمت تکلیفی دارد، در حالی که فقها چنین فتوایی نداده اند.

۲-۶. در این روایت تعابیر به حرمت، ظهور در حرمت تکلیفی دارند. برای مثال در روایت آمده

«فهو حرام بیعه و شرائه و إمساكه و التقلّب فیه»، بویژه آن که وقتی می گوید: نگهداری از فلان شیء حرام است، دیگر معنا ندارد حرمت وضعی مدّ نظر باشد. پس در این روایت، حرمت نگهداری وسیله ای همچون صنم و صلیب، حرمت تکلیفی است، در حالی که فقها در بسیاری از این موارد، حرمت تکلیفی را پذیرفته و تنها قائل به حرمت وضعی هستند.

پاسخ: برای پاسخ به این اشکال، به بحث اصولی «تبعیض در حجّیت» اشاره می کنیم. روایات بسیاری در فقه وجود دارد که فقها به بخشی از آنها استدلال و از بخش دیگر اعراض کرده اند. پس ممکن است بخشی از یک کلام، مشمول حجّیت باشد و بخش دیگر، مشمول حجّیت نباشد. بیشتر علما نیز این را پذیرفته اند و قائل به

ص: ۳۰

تبعیض در حجیت هستند. در این روایت مفصّل نیز ضوابط بسیاری داریم و اگر چند مورد پیدا شود که فقها بر طبق آن فتوا نداده اند، تنها همین موارد از اعتبار ساقط می شوند و به حجیت بخش های دیگر خدشه ای وارد نمی شود. پس به نظر می رسد این اشکال نیز وارد نیست.

۳- صحیح نبودن تقسیم موجود در روایت

در روایت تحف العقول آمده است:

جَمِيعُ الْمَعَايِشِ كُلِّهَا مِنْ وُجُوهِ الْمُعَامَلَاتِ فِيمَا بَيْنَهُمْ مِمَّا يَكُونُ لَهُمْ فِيهِ الْمَكَاَسِبُ اَرْبَعُ جِهَاتٍ وَيَكُونُ مِنْهَا حَلَالٌ مِنْ جِهَةٍ حَرَامٌ مِنْ جِهَةٍ؛ فَأَوَّلُ هَذِهِ الْجِهَاتِ اَلْاَرْبَعَةِ: اَلْوَلَايَةُ ثُمَّ التَّجَارَةُ ثُمَّ الصَّنَاعَاتُ تَكُونُ حَلَالًا مِنْ جِهَةٍ حَرَامًا مِنْ جِهَةٍ ثُمَّ اَلْاِجَارَاتُ؛ اَنْ دَسْتَهُ اَزْ اَمُورِ زَنْدَاقِي مَرْدَمِ كِه جَنْبُهُ مَعَامَلَاتِي وَ كَسْبِ دَارَنْد، بَه چَهَار دَسْتَه تَقْسِيمِ مِي شُونَد كِه عِبَارَتِ اَنْد اَز: وِلايَات، تِجَارَات، اِجَارَات، وَ صِنَاعَاتِ دَر هَر قِسْم، هَم جِهَتِ حَلالِ وَ جُودِ دَارَد وَ هَم جِهَتِ حَرَامِ.

به این نکته هم اشاره کنیم که مراد از معاملات در این جا، معامله به معنای اعم آن است که در مقابل عبادات قرار می گیرد.

در قسمت ولایات می فرماید: تقویت و کمک والی عادل و کار کردن و اجیر شدن برای او حلال است و اگر این کارها برای والی ظالم انجام شود، حرام است.

در بخش تجارات، تکیه روایت بر این مطلب است که چه چیزی را می توان مورد معامله قرار داد و ملاک حرمت یا حلیت معامله، مبیع و متعلق معامله، معرفی شده است. مثلاً در روایت آمده است:

وَ كُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ لَهُمْ فِيهِ الصَّلَاحُ مِنْ جِهَةٍ مِنَ الْجِهَاتِ فَهَذَا كُلُّهُ حَلَالٌ يَبْعُهُ وَ شِراؤُهُ وَ اِمْسَاكُهُ وَ اِسْتِغْمَالُهُ وَ هَبْتُهُ وَ عَارِيَّتُهُ؛ خَرِيدِ وَ فَرُوشِ،

نگهداری، هبه و عاریه هر چیزی که در آن مصلحتی برای مردم وجود دارد، حلال است.

در ادامه می فرماید:

وَأَمَّا وُجُوهُ الْحَرَامِ مِنَ الْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ فَكُلُّ أَمْرٍ يَكُونُ فِيهِ الْفَسَادُ مِمَّا هُوَ مَنهُيٌّ عَنْهُ مِنْ جِهَةِ أَكْلِهِ أَوْ شُرْبِهِ أَوْ كَسْبِهِ أَوْ نِكَاحِهِ؛ خَرِيدَ وَفُرُوشَ هَرِ شَيْءٍ كَمَا فِي الْفَسَادِ وَجُودَ دَارِدٍ وَازِ جِهَتِ خُورْدَنِ يَآ نُوْشِيدَنِ يَآ كَسْبِ يَآ نِكَاحِشِ، مُورِدِ نَهْيِ قَرَارِ گِرْفَتِهَ اسْتِ، ازِ هِمَانِ جِهَتِ مُورِدِ نَهْيِ، حَرَامِ اسْتِ.

در جای دیگر آمده است:

وَكُلُّ مَنهُيٍّ عَنْهُ مِمَّا يَتَقَرَّبُ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ أَوْ يَقْوَى بِهِ الْكُفْرَ وَالشُّرْكَ؛ وَ هَرِ شَيْءٍ كَمَا فِي الْفَسَادِ وَجُودَ دَارِدٍ وَازِ جِهَتِ خُورْدَنِ يَآ نُوْشِيدَنِ يَآ كَسْبِ يَآ نِكَاحِشِ، مُورِدِ نَهْيِ قَرَارِ گِرْفَتِهَ وَ مُوجِبِ تَقَرُّبِ بِهَ غَيْرِ خُداوندِ يَآ تَقْوِيَتِ كُفْرٍ وَ شُرْكِ مِي گِرْدَدِ.

یکی از پرسش‌هایی که امروزه مطرح است، خرید کالاهای ساخته شده توسط قدرت‌های مستکبر دنیاست، مانند کالاهایی که توسط شرکت‌های صهیونیستی تولید می‌شود. این روایت می‌گوید: خرید و فروش هر چیزی که سبب تقویت کفر شود، حرام است.

در فراز دیگری از روایت آمده است:

بَابُ يُوْهَنُ بِهَ الْحَقُّ فَهُوَ حَرَامٌ مُّحَرَّمٌ بِيَعُهُ وَشِرَاؤُهُ؛ خَرِيدَ وَفُرُوشَ هَرِ شَيْءٍ كَمَا فِي الْفَسَادِ وَجُودَ دَارِدٍ وَازِ جِهَتِ خُورْدَنِ يَآ نُوْشِيدَنِ يَآ كَسْبِ يَآ نِكَاحِشِ، مُورِدِ نَهْيِ قَرَارِ گِرْفَتِهَ وَ مُوجِبِ تَقَرُّبِ بِهَ غَيْرِ خُداوندِ يَآ تَقْوِيَتِ كُفْرٍ وَ شُرْكِ مِي گِرْدَدِ.

در بخش اجارات نیز به بیان این نکته می‌پردازد که در چه مواردی انسان می‌تواند خودش، مالش، عبدش یا مملوکش را اجاره دهد و در کدام موارد، اجاره دادن، حرام است.

در بخش صناعات نیز به بیان این مطلب پرداخته شده است که آموزش و آموختن کدام صنعت، حلال و کدام صنعت، حرام است.

اشکال سوم، این است که می توان قسم ولایات و قسم صناعات را داخل در قسم اجارات کرد و جدا کردن آنها وجهی ندارد؛ زیرا در باب ولایات آمده است که اگر شخصی برای والی عادل کار کند و یا اجیر او شود، پولی که دریافت می کند، حلال است؛ ولی اگر اجیر والی ظالم شود، حرام است. پس می توان گفت قسم ولایات داخل در قسم اجارات است. در باب صناعات نیز اگر مراد، ذات صنعت باشد، نمی توان آن را یکی از معایش مردم - که مَقْسَم در روایت است - قرار داد؛ چون «ذات صنعت» یک موضوع خارجی است که به خودی خود، تا کسی آن را انجام ندهد، فایده ای برای مردم ایجاد نمی کند؛ ولی اگر مقصود، شخصی باشد که دارای این صنعت است - یعنی کسی که فنّ خیاطت را می داند و خودش را اجاره می دهد - در این صورت نیز داخل در قسم اجارات می شود. پس اشکال سوم این است که: چون می توان ولایات و صناعات را در قسم اجارات داخل کرد، تقسیم در روایت، یک تقسیم صحیح نیست.

مستشکل در ادامه به عنوان تکمیل اشکال می گوید: حصر در این روایت، حصر حقیقی نیست، بلکه حصر اضافی است؛ زیرا اموری وجود دارد که اصلاً در روایت نیامده است، مانند احیای موات و حیازات که نه در قسم ولایات است، نه در قسم اجارات و نه در قسم صناعات و تجارات. در حالی که حصر اضافی از مطالب مشهور و نادرستی است که در کتاب های ادبیات و بر سر زبان ها، شایع و رایج است. حصر، همیشه باید حقیقی باشد و اساساً تعبیر به «حصر اضافی» جمع متناقضین است؛ چرا که کلمه «حصر» با اضافی بودن از جهت معنا، سازگاری ندارد. از این رو اگر گفته شود امام معصوم علیه السلام در این جا در مقام حصر حقیقی نبوده اند، می گوییم: حصر اضافی، هیچ پایه و اساسی ندارد و در شأن معصوم علیه السلام نیست که چنین بیانی داشته باشند.

در پاسخ به این اشکال سوم می توان گفت: اگر روایت تحف العقول را با دقت مورد مطالعه قرار دهیم، دانسته می شود که آنچه در باب اجارات اهمیت دارد، این است که انسان چه چیزی را می تواند اجاره دهد؛ یعنی بحث پیرامون مورد و متعلق اجاره است؛ لیکن در بخش ولایات گاهی اصلاً اجاره تصوّر نمی شود، مانند این که شخصی تبرّعاً برای یک والی کار نموده و او را تقویت کند. پس برخی از موارد باب ولایات را نمی توان در قسم اجارات داخل کرد، هرچند در مواردی نیز ممکن است داخل در قسم اجارات فرض شود؛ ولی باید توجه داشت که میان آنها تفاوت وجود دارد؛ زیرا بحث اجاره از جهت این است که چه چیزی می تواند متعلق اجاره باشد؛ اما بحث در باب ولایت درباره این است که کدام والی را می توان تقویت و تأیید نمود.

در باب صناعات نیز بحث تعلیم و تعلّم مطرح است و اگر بحث اجاره به میان آید و صنعت گری بخواهد خود را اجاره دهد، در این جا آنچه مدّ نظر است، تعلیم و تعلّم حرفه های گوناگون و حرمت یا حلّیت آموزش دادن یا فرا گرفتن آنهاست؛ پس قسم صناعات نیز با قسم اجارات فرق دارد و در نتیجه، این اشکال سوم هم صحیح نیست.

۴- تعارض بین فقرات روایت

اشکال چهارم را محقق ایروانی قدس سره مطرح کرده است. ایشان می نویسند: بدان که فراهای روایت در رابطه با ضابطه حلّیت و حرمت متعارض اند؛ زیرا ضابطه حلّیت این است که در شیء جهتی از جهات صلاح باشد؛ ولی در ضابطه حرمت می فرماید:

شیء باید داری یکی از وجوه فساد باشد. بنا بر این، در چیزی که هم جهت فساد را به صورت مطلق و یا به صورت شایع، داراست و هم جهت صلاح دارد، این دو بخش روایت با هم تراحم می کنند. از این رو، یا باید ضابطه حلّیت را مقدّم نموده و بر اساس آنچه از قسم صنایع استفاده می شود - که جهت صلاح در شیء ذو جهتین بر جهت فساد مقدّم است -، حکم به حلّیت کرد و یا به خاطر تراحم این دو بخش، روایت دچار

اجمال می شود و باید به عمومات ادله تجارت و اصل حلیت، رجوع کنیم.^(۱)

به عقیده محقق ایروانی قدس سره فقرات روایت تحف العقول در بیان ضابطه حلیت و حرمت با هم تعارض دارند. به این بیان که ملاک حلیت خرید و فروش و استعمال یک شیء، وجود جهت صلاح در آن است و در مقابل، وجود وجهی از جوه فساد در یک شیء به عنوان ضابطه و ملاک حرمت بیان شده است.

با توجه به آنچه گفته شد، این پرسش مطرح می شود که حکم آلات مشترک چیست؟ یعنی در اشیای ذو جهتین که هم ملاک حرمت را دارند و هم ملاک حلیت را، کدام جهت ترجیح داده می شود؟

ایشان می گویند: با این بیان، در آلات مشترک، با تراحم رو به رو می شویم و برای حلّ این مشکل دو راه داریم: یا باید با توجه به ذیل روایت در بحث صناعات که می گویند: «اگر در چیزی وجه صلاح وجود داشته باشد، همین وجه مقدم است»، جانب حلیت را ترجیح دهیم و یا بگوییم: روایت در این موارد، مجمل است و در مورد شیء ذو جهتین، دلالتی ندارد و به خاطر همین باید به عمومات رجوع کنیم.

بنا بر این، در آلات مشترک که هم می توان در جهت صلاح از آن بهره گرفت و هم در جهت فساد، تعارض پیش می آید و با وجود این تعارض، نمی توان به متن روایت اطمینان کرد. از این رو، وثوق صدوری حاصل نمی شود.

به نظر می رسد: اشکال بیان شده توسط محقق ایروانی قدس سره صحیح نیست؛ زیرا:

اولاً: روایت در مقام بیان ملاک حرمت، به این نکته نیز اشاره کرده است که اگر چیزی برای فساد محض استفاده شود و در غیر فساد استفاده ای نداشته باشد، حرام است.

ص: ۳۵

۱- (۱). «واعلم أنّ الروایه متعارضه فقراتها فی ضابطی الحلّ و الحرمة فضابط الحلّ أن یکون الشیء فی وجهه من جهات الصّلاح و ذکر فی ضابط الحرمة أن یکون الشیء فی وجهه من وجوه الفساد ففی ذی الجهتین الصّلاح و الفساد إمّا مطلقاً أو بقید الشّیوع یقع التراحم إمّا أن یرجّح ضابط الحلّ و یحکم بالحلّ بما یرتفع من قسم الصّیّنات من تقدیم إقتضاء جهه الصّیّاح فی ذی الجهتین أو یحصل الإجمال بتراحم الفقرتین و یرجع إلى عمومات أدله التجاره وأصالة الحلّ» (حاشیه المکاسب: ج ۱ ص ۱۹).

مَا يَكُونُ مِنْهُ وَفِيهِ الْفُسَادُ مَحْضًا وَلَا يَكُونُ مِنْهُ وَلَا فِيهِ شَيْءٌ مِنْ وُجُوهِ الصَّلَاحِ فَحَرَامٌ.

برای مثال، خرید و فروش و هرگونه تصرف در صنم، صلیب و مانند اینها، حرام است. مفهوم این قسمت از روایت این است که هرچه در فساد محض استفاده نشود، حتی اگر وجهی از فساد در آن باشد، اشکالی ندارد. پس با استفاده از مفهوم این قسمت از روایت به عنوان قرینه، می توانیم تعارض را بر طرف کنیم. به عبارت دیگر، مفهوم این بخش از روایت نیز قرینه خوبی برای ترجیح جانب حلیت است.

ثانیاً: در خود روایت و در قسمت صناعات، به این نکته تصریح شده است که در آلات مشترک - که هم برای جهت صلاح به کار می روند و هم جهت فساد -، اگر شخصی به جهت صلاح توجه داشته باشد و اقدام به یادگیری یا خرید و فروش آن کند، اشکالی ندارد و اگر بخواهد آن را در راه فساد صرف کند، حرام است. نکته مهمی که از این بخش از روایت استفاده می شود، آن است که لازم نیست این جهت صلاح، جهت غالب باشد؛ بلکه اگر نادر هم باشد صحیح است. به عبارت دیگر، لازم نیست جهت حلال و صلاح، جهت غالب باشد؛ بلکه اگر یک شیء، ده درصد در حلال و نود درصد در حرام استفاده شود، جایز است که به قصد صلاح به کار برده شود.

در متن روایت چنین آمده است:

السَّكِينُ وَالسَّيْفُ وَالرُّمْحُ وَالْقَوْسُ وَغَيْرُ ذَلِكَ مِنْ وُجُوهِ آلِهِ الَّتِي تُصِيرُ إِلَى جِهَاتِ الصَّلَاحِ وَجِهَاتِ الْفُسَادِ وَتَكُونُ آلَهُ وَمَعُونَهُ عَلَيْهِمَا فَلَمَّا يَأْسَ بِتَعْلِيمِهِ وَتَعْلُمِهِ وَأَخْرَجَ الْأَجْرَ عَلَيْهِ وَالْعَمَلَ بِهِ وَفِيهِ لِمَنْ كَانَ لَهُ فِيهِ جِهَاتُ الصَّلَاحِ مِنْ جَمِيعِ الْخَلَائِقِ وَمُحَرَّمٌ عَلَيْهِمْ فِيهِ تَصْرِيْفُهُ إِلَى جِهَاتِ الْفُسَادِ؛

آموختن و فراگرفتن و دریافت دستمزد در مقابل چاقو، شمشیر، تیر و کمان و چیزهای دیگری که هم جهت صلاح در آنها وجود دارد و هم جهت فساد، و هم ابزار فساد هستند و هم ابزار صلاح، اشکالی ندارد و هر کسی که می خواهد از

آنها در جهت صلاح استفاده کند، می تواند این کار را انجام دهد؛ ولی استفاده از آنها در جهت فساد، حرام است.

در نهایت، با توجه به این دو مطلب که از خود روایت برداشت می شود، باید گفت:

اشکال محقق ابروانی قدس سره وارد نیست و تعارضی در روایت وجود ندارد.

۵- روایت تنها بر «حرمت اعانه بر اثم» دلالت دارد

پنجمین اشکال که محقق ابروانی قدس سره مطرح کرده، این است که اگر سند و دلالت این حدیث را بپذیریم، لیکن از این روایت طولانی تنها یک مطلب برداشت می شود و آن «حرمت إعانه بر اثم» است و در هیچ جای این روایت، چیزی بیش از این مطلب وجود ندارد. به عبارت دیگر، مفاد و مدلول روایت این است که فقط آن بخش از ولایات، اجارات، صناعات و تجارات که موجب اعانت بر اثم و گناه است، حرام است. (۱)

در نقد این کلام محقق ابروانی قدس سره می توان گفت:

اولاً: در متن روایت، چندین مورد نقض بر ادعای ایشان وجود دارد. مثلاً آموختن نجاری، خیاطی، بنایی و مانند آن، چه ارتباطی با اعانت بر اثم دارد؟!

ثانیاً: سید یزدی قدس سره به دوازده قاعده فقهی مهم اشاره می کند که می توان از این روایت، استفاده کرد: (۲)

- «حرمة الدخول فی أعمال السلطان الجائر و حرمة التکسب بهذه الجهة»؛ بر اساس این قاعده، داخل شدن در کارهای سلطان جائز و کسب در آمد از این جهت، حرام است. مثلاً اگر کسی نام خود را در دفتر سلطان جائز ثبت نماید، اما برای او کار نکند و حتی نام او موجب تقویت و کمک به سلطان نباشد نیز بر طبق این روایت، مرتکب حرام شده است.

- «حرمة الإعانه علی الإثم»؛ اعانت بر اثم، حرام است.

ص: ۳۷

۱- (۱). همان: ج ۱ ص ۱۸.

۲- (۲). حاشیه المکاسب: ج ۱ ص ۴۴.

- «جواز التجاره بكل ما فيه منفعه محلله»؛ تجارت با هر چه منفعت محلل دارد، جایز است.
- «حرمه التجاره بما فيه مفسده من هذه الجهه»؛ تجارت با چیزی که مفسده دارد در جهت فسادش، حرام است.
- «حرمه بيع الأعيان النجسه بل المنتجسه»؛ بيع اعيان نجس و اعيان منتجس، حرام است.
- «حرمه عمل يقوى به الكفر»؛ حرمت عملی که موجب تقویت کفر می شود.
- «حرمه كل عمل يوهن به الحق»؛ حرمت هر عملی که حق با آن سست می گردد.
- «جواز الإجاره بالنسبه إلى كل منفعه محلله»؛ اجاره نسبت به هر منفعت حلالی، جایز است.
- «حرمه الإجاره في كل ما يكون محرماً»؛ اجاره هر شیء محرّم، حرام است.
- «حلیه الصناعات التي لا يترتب عليه الفساد»؛ حلال بودن صنعتی که مترتب فساد نیست.
- «حرمه ما يكون محضاً للفساد»؛ آنچه فساد محض است، حرام است.
- «جواز الصناعاته المشتمله على الجهتين بالقصد الجهه المحلله»؛ صناعت هایی که دارای دو جهت حلال و حرام هستند، به قصد وجه حلال، جایز است.
- مشاهده می کنید که از این دوازده قاعده، تنها سه یا چهار مورد به اعانت بر اثم بر می گردد. پس اشکال محقق ایروانی قدس سره صحیح نیست.

(ب) دیدگاه برگزیده

همان گونه که بیان شد، برای تصحیح سند روایت تحف العقول، نمی توان به شهرت تمسک کرد؛ زیرا شهرت فتوایی در میان قدما محقق نیست، یعنی نمی توان گفت قدما به این روایت عمل کرده و مطابق آن فتوا داده اند. از این رو، تنها راه حجیت بخشیدن به روایت تحف العقول، بحث موثوق الصدور بودن آن است؛ یعنی بگوییم: مضامین

این روایت به گونه ای است که از غیر معصوم علیه السلام صادر نمی شود و روایت، در بر دارنده ضوابط و قواعدی است که با توجه به آنها، می توان به صدور روایت از امام معصوم علیه السلام اطمینان یافت. در این میان، اشکالات وارد شده بر متن روایت را مورد مطالعه قرار دادیم؛ از جمله اشکال اضطراب در متن روایت، فتوا ندادن فقیهان به برخی از فقرات روایت، محصل نبودن تفسیم، تعارض و اشکال اخیر که به نظر ما هیچ یک از اشکالات وارد نیست. البته باید توجه کرد که این روایت مانند شمار زیادی از روایات، نقل به معنا شده است و از این رو، ممکن است دارای تکرار باشد؛ اما تکرار موجب از بین رفتن حجیت نیست.

تذکر این نکته نیز ضروری است که نقل به معنا این نیست که راوی کلی را جزئی کند یا برعکس؛ بلکه ممکن است لفظی را که تقدّم و تأخر آن خللی در معنا ایجاد نمی کند، مقدّم یا مؤخر بیاورد. برای نمونه، اگر امام علیه السلام ابتدا بحث «صناعات» را مطرح کرده و سپس از «تجارات» سخن گفته باشد، اشکالی ندارد که راوی ابتدا بحث «تجارات» را بیاورد.

با توجه به آنچه بیان شد، مضمون روایت به شکلی است که جز از معصوم علیه السلام صادر نمی شود و بیان چنین ضوابط دقیقی، کار یک انسان معمولی نیست. چنان که برای یک فقیه که سال ها عمر خود را صرف تحصیل علم و فقاہت کرده نیز مشکل است با قطع نظر از ضوابط و قواعد موجود، یک ضابطه ارائه دهد، در حالی که از این روایت دوازده قاعده فقهی به دست می آید.

پس با توجه به مطالب بیان شده، این روایت برای ما قابل اعتماد است و می توانیم به عنوان مستند فقهی به آن استدلال کنیم، همان گونه که فقهای بزرگی همچون محقق نراقی،^(۱) صاحب جواهر،^(۲) شیخ انصاری،^(۳) محقق نائینی^(۴) و سید یزدی قدس سرهم^(۵) به این روایت استدلال کرده اند.

ص: ۳۹

۱- (۱). مستند الشیعه: ج ۱۴ ص ۶۵.

۲- (۲). جواهر الکلام: ج ۲۲ ص ۹.

۳- (۳). کتاب المکاسب: ج ۱ ص ۶.

۴- (۴). منیه الطالب: ج ۱ ص ۱۳.

۵- (۵). حاشیه المکاسب: ج ۱ ص ۳۴.

شیخ انصاری قدس سره این روایت را به عنوان ضابطه ای برای معاملات آورده است؛ لیکن در این جا این پرسش مطرح می شود که ایشان قصد دارد چه نوع حکمی را از روایت برداشت کند؟ آیا تنها حکم تکلیفی را استفاده می کند و حکم وضعی را کنار می گذارد؟ یعنی از این روایت استفاده می کند که کدام معامله، تکلیفاً حلال و کدام معامله، تکلیفاً حرام است و دیگر کاری ندارد که معامله به حکم وضعی صحیح است یا فاسد؟

برخی مقصود اصلی شیخ انصاری قدس سره را بیان معاملات صحیح و فاسد دانسته اند و سپس در مقام اشکال گفته اند: کلمات «حرمت» و «حلیت»، فقط ظهور در حکم تکلیفی دارند. مثلاً محقق ایروانی قدس سره می گوید: منظور از تعبیر «فحلال بیعه و شرائه و امساکه»، حلیت تکلیفی است و مدعای شیخ انصاری قدس سره (حلیت وضعی) را ثابت نمی کند. (۱)

ما در این جا به بیان راهکارهایی می پردازیم که برای اثبات استفاده حکم وضعی و تکلیفی از این روایت، ارائه شده است:

الف) راهکارهای سید یزدی

سید یزدی قدس سره معتقد است علاوه بر حکم تکلیفی، حکم وضعی نیز از روایت فهمیده می شود. ایشان چهار دلیل برای اثبات مدعای خود ذکر کرده است. (۲)

نخست این که: وقتی امام علیه السلام در ابتدای روایت می فرمایند:

«جَمِيعُ الْمَعَايِشِ كُلِّهَا مِنْ وَجْهِ الْمَعَامَلَاتِ»، غرض اصلی شان این است که به مخاطب بگویند از چه راهی مال حلال به دست می آید و چه راهی انسان را به مال حرام می رساند. بنا بر این، از این روایت حرمت و حلیت وضعی هم برداشت می شود.

در نقد کلام ایشان باید گفت: حتی اگر در برخی از موارد، غرض امام علیه السلام روشن باشد، لیکن نمی توانیم این غرض و غایت را مستند فقهی قرار دهیم؛ چرا که غرض از

ص: ۴۰

۱- (۱). حاشیه المکاسب: ج ۱ ص ۲۲.

۲- (۲). حاشیه المکاسب: ج ۱ ص ۴۵.

این جهت که ظهور روشنی ندارد، نمی تواند ابعاد مسئله را به عنوان یک دلیل برای فقیه روشن کند. پس در این موارد، نیازمند دلیل هستیم و دلیل نیز باید تابع الفاظ موجود در روایت باشد و صرفاً با وجود غرض، نمی توان ثابت کرد که مراد از حلیت در روایت، حلیت وضعی است.

دوم این که: امام علیه السلام در تفسیر «ولایات» می فرمایند:

حَرْمُ الْعَمَلِ مَعَهُمْ وَمَعُونَتُهُمْ وَالْكَسْبُ مَعَهُ؛ عمل برای والی جائز و کمک کردن به او و کسب با او حرام است.

سید یزدی قدس سره در مورد این بخش از روایت می گوید: درباره معنای عبارت «الکسب معهم» دو احتمال وجود دارد: احتمال اول این است که آن را به معنای «حَرْمُ الْإِكْتِسَابِ لَهُمْ» بگیریم؛ یعنی اکتساب کردن و کار کردن برای والی ظالم حرام است.

اگر این معنا مراد باشد، روایت تنها بر حکم تکلیفی دلالت دارد. احتمال دوم این است که بگوییم: «حَرْمُ الْكَسْبِ مَعَهُمْ» یعنی «حَرْمُ الْمَالِ الْمَكْتَسَبِ لَهُمْ». با این معنا، مالی که برای والی ظالم کسب می شود، حرام است و این مال قابل تصرف نیست. این کلام ظهور در فساد دارد و اگر این معنا مراد باشد، حکم وضعی نیز از روایت استفاده می شود.

اما به نظر می رسد که این سخن سید یزدی قدس سره نیز خالی از اشکال نیست؛ چون اولاً:

عبارت «الکسب معهم» مجمل است و دو احتمال در مورد معنای آن وجود دارد و سید یزدی قدس سره خود نیز به این مطلب تصریح کرده است. ثانیاً: چنانچه به معنای دوم در روایت، تصریح شده بود و امام علیه السلام می فرمود: «حرم المال المكتسب لهم»، امّا برای اثبات حکم وضعی و فساد چنین معامله ای باید این قاعده اصولی که نهی در معاملات ظهور در فساد دارد را کنار آن قرار دهیم؛ چون بدون انضمام این قاعده نمی توان حکم وضعی را ثابت کرد.

سوم این که: از عبارت «فحلالٌ بیعه و حلالٌ کسبه» دانسته می شود که روایت تحف العقول، دلالت بر حکم وضعی دلالت دارد.

به نظر می‌رسد که این دلیل، وجهی مستقل نیست و به دلیل دوم بر می‌گردد، اگر چه سید فرموده است که این وجه سوم از وجه دوم، اظهر است.

چهارم این که: سید یزدی قدس سره به عنوان آخرین دلیل، به این بخش از روایت که می‌گوید «فحرام... جمع التقلب فیه» استناد کرده و اظهار می‌دارد: این تعبیر در روایت حکم وضعی را ثابت می‌کند.

باید توجه کرد که از بخش‌های دیگر روایت، همچون «فحلال بیعه وحلال کسبه» یا «حرام بیعه»، نمی‌توان حکم وضعی را استفاده نمود، چنان که شیخ انصاری قدس سره در کتاب المکاسب می‌گوید: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^۱ بر حکم تکلیفی دلالت دارد؛ ولی با ملازمه، حکم وضعی را ثابت می‌کنیم. (۱) البته باید در اصول بحث شود که آیا این ملازمه ثابت است یا خیر؟ اما تعبیر «فحرام جمع التقلب فیه» بدان معناست که معامله حرام است و هر گونه تصرف در پولی که از این راه به دست می‌آید نیز حرام است؛ یعنی نگهداری، هبه و یا خرج کردن این پول، حرام است. با این بیان، معامله فاسد می‌شود و حکم وضعی نیز به دست می‌آید؛ چرا که اگر معامله فاسد نبود، مصرف پول به دست آمده در راه دیگر، اشکالی نداشت.

بر اساس این استدلال، می‌توان گفت: در روایت تحف العقول، مقصود امام علیه السلام، هم بیان حکم تکلیفی است و هم بیان حکم وضعی. پس دلیل چهارم، محکم و متین است.

ب) عمومیت حلال و حرام نسبت به حکم تکلیفی و وضعی

برخی می‌گویند: حلال و حرام، معانی عامی دارند. حلال یعنی «ما أطلقه الشارع بحسب ما یترقب منه» که ممکن است حلال تکلیفی باشد یا وضعی، و حرام یعنی «ما منعه الشارع مطلقاً» که حرمت تکلیفی و وضعی را در بر می‌گیرد. اینان برای اثبات نظرشان می‌گویند:

در صدر اسلام و در آیات شریفه قرآن، تفکیکی میان حرمت تکلیفی و حرمت وضعی صورت نگرفته است. مثلاً آیه شریفه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا»^۳ اشاره به حکم

ص: ۴۲

تکلیفی و وضعی دارد و از روایت

«كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ»^(۱)

اصاله الحلیه به دست می آید که حلیت وضعی را نیز شامل می شود.^(۲)

این بیان، در صورتی درست است که میان حکم تکلیفی و وضعی، قدر جامعی وجود داشته باشد و واژه «حلال» در قدر جامع استعمال شود، در حالی که این گونه نیست و قدر جامعی وجود ندارد؛ زیرا حکم تکلیفی از حیث موافقت و مخالفت با مولا و حکم وضعی از حیث صحّت و فساد و ترتّب آثار به موضوع می نگردد. به عبارت دیگر، بیع صحیح یعنی بیعی که اثری بر آن مترتب می شود و بیع فاسد، بیعی است که اثر بر آن مترتب نمی گردد. و در مقابل، بیع حرام یعنی بیعی که موجب معصیت است و بیع حلال، یعنی بیعی که موجب معصیت نیست.

پس میان حکم تکلیفی و وضعی، قدر جامعی تصوّر نمی شود تا بتوان از راه معنا و موضوع له حلیت و حرمت، حکم وضعی را ثابت کرد.

ج دیدگاه برگزیده

با توجه به مطالب گفته شده، می توان نتیجه گرفت: روایت تحف العقول شامل حکم تکلیفی و حکم وضعی می شود؛ زیرا همان گونه که سید یزدی قدس سره اشاره کرد، عبارت «جميع التقلّب فيه» به خوبی این نکته را ثابت می کند؛ زیرا در این بیان نه نیازی به استناد به قاعده اصولی داریم و نه نیازمند اثبات ملازمه میان حکم تکلیفی و وضعی هستیم - چنان که شیخ انصاری قدس سره معتقد است - و نه نیاز داریم که بگوییم حکم حلال از نظر لغوی عمومیت دارد و وضعی را هم شامل می شود؛ بلکه در این بیان فقط به این قسمت از روایت (جميع التقلّب) استدلال می نماییم.

گفتار دوم: روایت فقه الرضا علیه السلام

اشاره

در دومین روایت عامی که شیخ انصاری قدس سره از کتاب فقه الرضا علیه السلام نقل می کند، چنین

ص: ۴۳

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۱۷ ص ۸۹.

۲- (۲). دراسات فی مکاسب المحرّمه: ج ۱ ص ۶۴ و ۸۶.

إِعْلَمَ يَرْحِمُكَ اللَّهُ أَنَّ كُلَّ مِأْمُورٍ بِهِ مِمَّا هُوَ مِنْ عَلَى الْعِيَادِ وَقَوَامِ لَهُمْ فِي أُمُورِهِمْ مِنْ وُجُوهِ الصَّلَاحِ الَّذِي لِمَا يُقِيمُهُمْ غَيْرُهُ وَمِمَّا يَأْكُلُونَ وَيَشْرَبُونَ وَيَلْبَسُونَ وَيَنْكِحُونَ وَيَمْلِكُونَ وَيَسْتَعْمِلُونَ فَهَذَا كُلُّهُ حَلَالٌ بَيْنَهُ وَشِرَاؤُهُ وَهَبَّتُهُ وَعَارِيَّتُهُ وَكُلُّ أَمْرٍ يَكُونُ فِيهِ الْفَسَادُ مِمَّا قَدْ نُهِيَ عَنْهُ مِنْ جِهَةِ أَكْلِهِ وَشُرْبِهِ وَلُبْسِهِ وَنِكَاحِهِ وَإِمْسَاكِهِ لِوَجْهِ الْفَسَادِ وَمِثْلُ الْمَيْتَةِ وَالِدَّمِ وَلَحْمِ الْخِنْزِيرِ وَالرِّبَا وَجَمِيعِ الْفَوَاحِشِ وَلُحُومِ السَّبَاعِ وَالْخَمْرِ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ فَحَرَامٌ ضَارٌّ لِلْجِسْمِ وَفَسَادٌ لِلنَّفْسِ؛ (۱) خدا تو را رحمت کند. بدان هر چیزی که امور بندگان به آن وابسته و موجب امتنان بر آنان است و برای ایشان مصلحت دارد، مانند چیزهایی که می خورند و می آشامند و می پوشند و با آن ازدواج کرده یا مالک می شوند و از آنها استفاده می کنند، خرید و فروشش، هبه و عاریه اش حلال است؛ و هر چیزی که در آن فساد باشد و از جهت خوردن، آشامیدن، پوشیدن، نکاح و نگهداری آن، مورد نهی قرار گرفته باشد و چیزهایی مانند مردار، خون، گوشت خوک، ربا، همه فواحش، گوشت درندگان، خمر و مانند آن، حرام است و به جسم ضرر رسانده و نفس را فاسد می کند.

در این روایت نیز نوعی ضابطه ارائه شده است و بر طبق این روایت، خرید، فروش، هبه و عاریه هر چیزی که مطلوب بوده و قوام زندگی مردم به آن است، صحیح می باشد و در مقابل، تصرف در چیزی که دارای فساد بوده و نهی به آن تعلق گرفته باشد، حرام است.

پیش از بررسی این روایت، باید به این نکته اشاره کرد که این روایت، به ظن قوی اصطیاد و اقتباسی از روایت تحف العقول است و با قطع نظر از عبارت

«ضَارٌّ لِلْجِسْمِ»

ص: ۴۴

وَفَسَادٌ لِلنَّفْسِ» که در آخر این روایت آمده است، انسان ظَنّ نزدیک به علم پیدا می کند که مطالب این روایت، همان مطالب بیان شده در روایت تحف العقول است. در این صورت، نمی توان این روایت را دلیل و حجت دیگری به شمار آورد حتی اگر صحت سند آن ثابت شود؛ اما با این حال برای آشنایی بیشتر با کتاب فقه الرضا علیه السلام مطالبی را مطرح می کنیم.

بند اول: بررسی سند کتاب

الف) مأخذ کتاب

در تاریخچه کتاب فقه الرضا علیه السلام دو منبع برای نقل آن وجود دارد:

اول: شخصی به نام قاضی سید امیرحسین قدس سره - که فردی محدث و فاضل بوده و نزد اصحاب و علما معتبر و ثقه شمرده می شده است - به اصفهان سفر کرده و کتاب فقه الرضا علیه السلام را برای علامه محمدتقی مجلسی قدس سره هدیه می آورد و به او می گوید: «در زمان حضورم در مکه عده ای از اهالی قم پیش من آمدند و گفتند کتابی برایتان آورده ایم که از اجدادمان به ما رسیده و مربوط به امام هشتم علیه السلام است و از آن جا که شما محدث هستید، آن کتاب را به شما هدیه می کنیم». در نتیجه علامه مجلسی اول قدس سره یک نسخه از کتاب قاضی سید امیرحسین استنساخ می کند. (۱)

دوم: محقق نراقی قدس سره در کتاب عوائد الأيام نقل می کند که یک نسخه از فقه الرضا علیه السلام به خط کوفی در خزانه رضویه بوده است که به مکه برده شده و توسط مولا مقدس آقا میرزا محمد ترجمه می شود. گفته اند این نسخه خط کوفی که به مکه برده شده بود، یکی از کتاب های سید علی خان قدس سره، شارح صحیفه سجادیه بوده است؛ چون در کتابخانه ای در طائف - که کتاب های وی در آن جاست - قرار داشته است. (۲)

البته این نکته قابل ذکر است که در نسخه خزانه رضویه، مطلب اضافه ای وجود

ص: ۴۵

۱- (۱). روضه المتقین: ج ۱ ص ۱۶؛ بحار الأنوار: ج ۱ ص ۱۱.

۲- (۲). عوائد الأيام: ص ۷۲۱.

دارد که در نسخه دیگر نیست. در آن جا نوشته شده است که امام هشتم علیه السلام این کتاب را برای احمد بن سگین یا محمد بن سگین که نزد ایشان مقرب بوده است، نگاشته اند.

(ب) ویژگی های کتاب

نخست این که: با مطالعه فقه الرضا علیه السلام به این نکته پی می بریم که نویسنده کتاب بر فقه و روایات شیعه احاطه کامل دارد؛ زیرا در این کتاب هم فتوا وجود دارد و هم روایت.

دوم این که: مؤلف بر موازین و وجوه جمع بین روایات متعارض، تسلط دارد.

سوم این که: اگر سند این کتاب صحیح باشد، در حلّ شمار بسیاری از مسائل فقهی مفید خواهد بود و در صورت معتبر بودن آن، شمار زیادی از فتاوی فقهی گذشته، قابل توجیه می شود؛ زیرا برای این فتاوا دلیلی جز آنچه در کتاب فقه الرضا علیه السلام آمده، وجود ندارد.

چهارم این که: با مراجعه به کتب صدوقین - علی بن محمد بن حسین بن بابویه و پسر او شیخ صدوق قدس سرهما - در می یابیم که کتاب فقه الرضا علیه السلام نزد ایشان موجود بوده و صدوقین بر این کتاب اعتماد داشته اند؛ زیرا بسیاری از عبارات کتاب صدوقین با فقه الرضا علیه السلام مطابقت دارد و حتی گاهی ایشان بر خلاف برخی از روایات صحیح، فتوا داده اند که با تفحص مشخص می شود که مستند آنها فقه الرضا علیه السلام بوده است و این بزرگان، مطالب این کتاب را بر روایات صحیح، مقدم کرده اند.

(ج) فقهایی که به این کتاب اعتماد کرده اند

کتاب فقه الرضا علیه السلام تقریباً تا زمان مجلسی اول قدس سره، مجهول بوده و کسی از وجودش خبر نداشته است و برای نخستین بار، مجلسی اول متوجه وجود آن شده است. از آن زمان به بعد، مجلسی اول (۱) و دوم قدس سرهما (۲) به این کتاب اعتماد کرده اند و پس از ایشان فاضل هندی قدس سره نیز به این کتاب، عمل کرده است.

البته پیش از مجلسی اول، صدوقین، سید بحر العلوم، صاحب حدائق، صاحب

ص: ۴۶

۱- (۱). روضه المتّقین: ج ۱ ص ۱۷.

۲- (۲). بحار الأنوار: ج ۱ ص ۱۱.

ریاض، صاحب لوامع و شیخ مفید قدس سرهم هم در کتاب المقنعه در مواردی به مطالب این کتاب عمل کرده اند. علی بن بابویه پدر شیخ صدوق قدس سرهما کتابی به نام شرائع را به رشته تحریر در آورده است و این کتاب مورد اعتماد فرزند بزرگوارش، شیخ صدوق قدس سره و دیگر فقهاست. شهید اول قدس سره در مورد این کتاب می گوید: اصحاب و بزرگان ما به کتاب شرائع عمل می کنند؛ زیرا مرجع شرائع کتاب فقه الرضا علیه السلام است. (۱)

د) مؤلف کتاب

در مورد مؤلف کتاب فقه الرضا علیه السلام چهار دیدگاه بین علما وجود دارد. بزرگانی همچون صدوقین و مجلسیین (۲) معتقدند: این کتاب تألیف امام علی بن موسی الرضا علیه السلام است و گروهی دیگر می گویند: این کتاب همان کتاب شرایع علی بن بابویه قدس سره است. گروه سوم نیز همچون مرحوم صدر قدس سره چنین پنداشته اند که فقه الرضا علیه السلام همان کتاب التکلیف، نوشته محمد بن علی شلمقانی است. و قول چهارم هم این است که نمی توان تشخیص داد مؤلف این کتاب کیست.

۱- دیدگاه اول و نقد آن

صدوقین و مجلسیین معتقدند که مؤلف فقه الرضا علیه السلام، حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام است؛ چرا که قاضی امیرحسین که مردی ثقه، محدث و عالم بوده، شهادت داده که این کتاب، تألیف امام علی بن موسی الرضا علیه السلام است. قاضی امیرحسین به علامه مجلسی اول قدس سره گفته است: در این کتاب، هم خط امام علیه السلام وجود دارد و هم خطوطی از اجازات علما. (۳) به عبارت دیگر، قاضی امیرحسین از این خط و خطوطی که در کتاب بوده است و یا از راه های دیگر، علم پیدا کرده که کتاب مربوط به امام علیه السلام است و بدان شهادت داده است. پس اگر ادله حجیت خبر واحد شامل این خبر شود، حجّت بوده و ثابت می شود کتاب متعلق به امام رضا علیه السلام بوده است.

ص: ۴۷

۱- (۱). ذکر الشیعه: ج ۱ ص ۵۱.

۲- (۲). روضه المتّقین: ج ۱ ص ۱۷.

۳- (۳). همان: ج ۱ ص ۱۶.

ضعف و اشکال این نظر، روشن است؛ چراکه علم قاضی امیرحسین برای ما حجیت ندارد. اگر ایشان از دست خط امام علیه السلام به علم رسیده است، شاید آن دست خط برای ما علم حاصل نکند. به عبارت دیگر، ادله حجیت خبر واحد شامل خبر حدسی نمی شود و فقط مربوط به اخبار حسّی است؛ یعنی اگر انسان چیزی را از روی حس دید - مثلاً دید که زید عمرو را زد و از آن خبر داد - این نوع نقل، مشمول ادله حجیت خبر واحد است.

چه بسا کسی بگوید: چگونه ادله حجیت خبر واحد در اموری همچون شجاعت، سخاوت، عدالت و مانند آن که دیدنی نیستند، جریان دارد؟ برای مثال، هنگامی که می گوئیم امیر المؤمنین علیه السلام شجاع بودند، با این که شجاعت امری غیر قابل رؤیت است، پس چرا مشمول ادله حجیت خبر واحد است؟ در جواب گفته می شود: این امور، مقدماتی حسّی دارند و بین این مقدمات و نتیجه، ملازمه عادی برقرار است؛ یعنی وقتی شخص می بیند حضرت امیر المؤمنین علیه السلام در جنگی مقابل صد نفر قرار گرفته و به آنها هجوم می برد، به شجاعت ایشان پی می برد و این را برای هر کسی نقل کند، از این مقدمات برای آنها نیز علم به شجاعت ایشان حاصل می شود؛ ولی در کتاب فقه الرضا علیه السلام تنها سخن قاضی امیرحسین، مبنی بر علم وی به تألیف کتاب توسط امام علیه السلام وجود دارد. (۱)

نکته دیگر این که حاجی نوری قدس سره در مستدرک الوسائل می گوید: قاضی سید امیرحسین با وجود بینه و شهادت آن دو نفر از اهالی قم، علم پیدا کرده است و اعتماد او بر بینه بوده، نه بر مسئله حدسی. (۲)

اما این سخن صحیح نیست؛ چون همان گونه که مجلسی اول قدس سره در روضه المتقین نقل کرده است: قاضی امیرحسین نگفته که آن دو نفر قمی شهادت دادند به این که کتاب برای امام علیه السلام است؛ در این مورد حاجی نوری قدس سره اشتباه کرده است. افزون بر

ص: ۴۸

۱- (۱). بحار الأنوار: ج ۱ ص ۱۱.

۲- (۲). خاتمه المستدرک: ج ۱ ص ۲۳۹.

این، سؤال پیش می‌آید که آن دو نفر قمی چگونه اشخاصی بودند؟ پدرانشان چه کسانی بودند؟ موثق بودند یا خیر؟ البته قاضی امیرحسین در مورد آن دو نفر، عنوان «شخصین ثقتین» را به کار می‌برد؛ ولی با این وجود نسبت به پدرانشان شناختی نداشته و آن دو نفر نیز این مطلب را از پدران خود نقل می‌کنند. پس به هر روی نمی‌توان گفت: قاضی امیرحسین از راه بیینه، به چنین علمی رسیده است.

۱-۱. قرائن انتساب کتاب به امام رضا علیه السلام

در کتاب فقه الرضا علیه السلام قرائنی مبنی بر انتساب آن به امام رضا علیه السلام وجود دارد. برای نمونه، در اول کتاب آمده است: «يقول عبدالله علي بن موسى الرضا عليه السلام»، (۱) یا در این کتاب، تعبیر «نحن معاشر أهل البيت» (۲) یا «أمرني أبي» (۳) - که اشاره به امام کاظم علیه السلام دارد - وارد شده است. به علاوه، تعبیر به «عالم» (۴) - که اشاره به امام کاظم علیه السلام دارد - نیز می‌تواند قرینه بر انتساب این کتاب به امام علیه السلام باشد. همچنین در برخی تعابیر این کتاب «جدنا امیر المؤمنین علیه السلام» آمده است. (۵)

آیا با وجود این قرائن، نمی‌توان گفت که این کتاب مربوط به امام رضا علیه السلام است؟

محقق خوبی قدس سره در مقام پاسخ به این سخن می‌فرماید: علاوه بر این که مؤلف این کتاب برای ما مجهول است و دافعی برای احتمال کذب بودن مطالب کتاب، وجود ندارد، ممکن است یکی از از رجال علوی یا سادات این کتاب را نوشته باشد. آنها نیز می‌توانند تعابیر «نحن معاشر أهل البيت»، «عن أبي»، «جدنا» و مانند آن را به کار ببرند.

مثلاً فردی که نوۀ امام کاظم علیه السلام است می‌تواند بگوید: «عن أبي» یا «عن جدنا». (۶)

۱-۲. قرائن عدم انتساب کتاب به امام رضا علیه السلام

همان گونه که گفته شد، برخی معتقدند این کتاب تألیف امام رضا علیه السلام است؛ ولی ما دلیل آنها را بیان و در آن مناقشه کردیم. اما علاوه بر اشکالاتی که بر این دیدگاه وارد

ص: ۴۹

۱- (۱). الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ص ۶۵.

۲- (۲). همان: ص ۴۰۲.

۳- (۳). همان: ص ۲۵۸.

۴- (۴). همان: ص ۱۹۷ و ص ۳۹۰.

۵- (۵). همان: ص ۸۳.

۶- (۶). مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۳۴.

است، قرائنی در کتاب وجود دارد که به وسیله این قرائن به عدم صدور کتاب از امام علیه السلام یقین پیدا می کنیم. این قرائن نشان می دهد که کتاب فقه الرضا علیه السلام یک رساله عملیه است که علاوه بر فتاوی که در آن وجود دارد، روایاتی نیز در آن ذکر شده است.

نخست: وجود تعبیر «رُوی» و «روی عنه» در کتاب فقه الرضا علیه السلام و نقل روایت از اشخاصی همچون «ابن ابی عمیر» و «صفوان» قرینه ای است بر این که این کتاب تألیف خود امام علیه السلام نیست؛ زیرا نمی توان پذیرفت که امام علیه السلام از این اشخاص مطلبی را نقل کند.^(۱)

دوم: تعبیری در کتاب فقه الرضا علیه السلام وجود دارد که از امام علیه السلام صادر نمی شود. مثلاً در کتاب آمده

«جعلنی الله من السوء فداک؛ خداوند در بدی ها مرا فدای تو قرار دهد».^(۲) البته اگر معصوم نسبت به معصوم دیگر، تعبیر «جعلنی الله فداک» را به کار برد، مانعی ندارد؛ اما در کتاب فقه الرضا علیه السلام مخاطب این عبارت، غیر معصوم است.

سوم: بر اساس آنچه در کتاب مستدرک الوسائل آمده است،^(۳) تعبیری در کتاب وجود دارد که مستلزم جهل مؤلف کتاب است. مثلاً در کتاب آمده: «فتصف لنا؛^(۴) این را برایم روشن کن». وجود چنین تعبیری در کتاب نشان می دهد که مؤلف جاهل بوده و به دنبال بر طرف کردن جهل خود است.

چهارم: وجود برخی احکام متناقض در کتاب نیز قرینه ای بر عدم صدور آن از معصوم علیه السلام است.^(۵)

پنجم: در کتاب احکامی وجود دارد که مخالف مذهب شیعه است. برای مثال، در باب وضو و تخلی چنین آمده است:

«إن غسلت قدمیک ونسیت المسح علیهما، فإنّ ذلك یجزیک، لأنک قد أتیت بأكثر ممّا علیک»؛^(۶) اگر مسح پا را فراموش کردی و در عوض پاهایت را شستی، تو را

ص: ۵۰

۱- (۱). همان: ج ۱ ص ۳۷.

۲- (۲). همان.

۳- (۳). مستدرک الوسائل: ج ۱۹ ص ۲۹۰.

۴- (۴). الفقه المنسوب للإمام الرضا علیه السلام: ص ۳۴۸.

۵- (۵). مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۳۷.

۶- (۶). الفقه المنسوب للإمام الرضا علیه السلام: ص ۷۹.

کافی است؛ زیرا بیشتر از آنچه وظیفه ات بوده انجام داده ای.

در این جمله، حکم و دلیلی که برای آن آمده است، با فقه شیعه سازگاری ندارد و مثل این است که بگوییم: اگر نماز صبح را سه رکعتی خواندی، اشکال ندارد.

البته مطالب دیگری از این دست نیز در کتاب، وجود دارد. مثلاً- در جایی از قرائت معوذتین در نماز نهی شده است، با این تعلیل که معوذتین جزء قرآن نیست. (۱) یا در جای دیگر آمده است:

«وانو عند افتتاح الصلاة ذكر الله وذكر رسول الله واجعل واحداً من الائمه نصب عينك»؛ (۲) در هنگام تکبیره الإحرام یاد خدا و رسولش را نیت کن و یکی از امامان را مقابل روی خودت فرض کن.

این مطلب نه تنها توسط فقه شیعه، بلکه از سوی هیچ یک از مذاهب اسلامی پذیرفته نشده است.

افزون بر مطالب پیشین، باید گفت: احتمال این که امام علیه السلام این مطالب را در مقام تقیه گفته باشند نیز بعید است؛ چون اولاً: اگر امام علیه السلام بخواهد کتابی جامع، برای شیعیان بنویسد و این کتاب نزد شیعیان خاص باقی بماند، دلیلی برای تقیه وجود ندارد. ثانیاً: در همین کتاب در باب احکام عقد موقت و مشروعیت آن، مطالبی آمده که طعنه روشنی بر اهل سنت است و وجود آن، با احتمال تقیه تنافی دارد.

پس با وجود چنین قرائن و اشکالاتی، دیدگاه نخست، قابل قبول نیست و نمی توان پذیرفت که مؤلف کتاب، امام رضا علیه السلام بوده است.

۲- دیدگاه دوم

این کتاب همان رساله شرائع علی بن حسین بن بابویه قدس سره است که برای فرزندش صدوق رحمه الله نوشته است؛ چراکه این دو کتاب در بسیاری از تعابیر، مشابه یکدیگرند و

ص: ۵۱

۱- (۱). همان: ص ۱۱۳.

۲- (۲). همان: ص ۱۰۵.

از آن جا که نام پدر شیخ صدوق قدس سره، علی بن حسین بن موسی بن بابویه است، گمان کرده اند که مؤلف این کتاب، امام رضا علیه السلام بوده است. میرزا عبدالله افندی اصفهانی قدس سره این دیدگاه را پذیرفته است. (۱)

دو اشکال بر این دیدگاه وارد است:

اول: در آغاز کتاب آمده است:

«يقول علي بن موسى الرضا عليه السلام أما بعد إنَّ أول ما افترض الله على عباده و أوجب على خلقه معرفه الوجداني»، (۲) که این تعبیر نشان دهنده نادرستی این دیدگاه است.

دوم: چنانچه مؤلف کتاب، پدر شیخ صدوق قدس سره باشد، وجود تعبیری مانند «جدنا امیر المؤمنین»، «نحن معاشر أهل البيت» و یا «عن أبي العالم» صحیح نبوده و قرینه ای بر عدم اسناد کتاب به وی به شمار می رود.

۳- دیدگاه سوم

جناب سید حسن صدر قدس سره می گوید: فقه الرضا علیه السلام همان کتاب التکلیف محمد بن علی شلمقانی است و با ملاحظه کتاب التکلیف، متوجه می شویم که شلمقانی در برخی نظرات، متفرد است و آن نظرات، هیچ مستندی غیر از فقه الرضا علیه السلام ندارد. (۳)

۴- دیدگاه چهارم

برخی در مورد مؤلف کتاب، توقف کرده اند و معتقدند که نمی توان مؤلف کتاب فقه الرضا علیه السلام را تشخیص داد. (۴)

ص: ۵۲

۱- (۱). ر. ک: ریاض العلماء و حیاض الفضلاء: ج ۲ ص ۳۱.

۲- (۲). الفقه المنسوب للإمام الرضا علیه السلام: ص ۶۵.

۳- (۳). ر. ک: سید حسن صدر، آشنایی با چند نسخه خطی، فصل قضاء: ص ۴۰۷.

۴- (۴). «و توقف فيه كثيرون كما هو المستفاد من كلام الفاضل الهندي في كشف اللثام، حيث يعبر عن رواياته بقوله: و روى عن الرضا عليه السلام أو: و في روايه عن الرضا عليه السلام، من غير أن يعتمد عليها أو يركن إليها. و المستفاد من الحرّ العاملي ذلك أيضاً لقوله: أعلم أن هذا الكتاب في سنده تأمل، و أكثر رواته مجاهيل، حالهم غير معلوم، و هو

به نظر ما در مورد سند این کتاب، نمی توان اظهار نظر کرد و دیدگاه های مطرح شده در مورد مؤلف کتاب، بر پایه احتمالات استوار شده است. از این رو، نه می توان این کتاب را تألیف امام رضا علیه السلام دانست و نه می توان گفت نوشته علی بن بابویه یا شلمقانی است. با این توضیح، روایات موجود در این کتاب، در حکم سایر روایات مرسل است و احکام و فتاوی ذکر شده در کتاب، به دلیل مطابقت با فتاوی صدوقین قدس سرهما کمتر از اخبار مرسل نیست؛ زیرا همان گونه که پیش از این بیان شد، فتاوی صدوقین، شیخ مفید و فقهای هم عصر ایشان قدس سرهم، عین تعبیر موجود در روایات است و از این رو، فتاوی ایشان از نظر اعتبار، همسطح اخبار مرسل است.

در تکمیل مباحث گذشته، تذکر این مطلب ضروری است که برخی از بزرگان اعتقاد دارند که تألیف و نوشتن کتاب توسط ائمه اطهار علیهم السلام مرسوم نبوده است؛ بلکه اصحاب، مطالب بیان شده توسط ایشان را ثبت می کردند و ائمه اطهار علیهم السلام غیر از مصحف فاطمه علیها السلام کتاب و تألیفی دیگر ندارند.

اما این سخن صحیح نیست؛ زیرا هرچند نمی توان اسناد کتاب فقه الرضا علیه السلام به امام علیه السلام را ثابت کرد، اما شیخ صدوق قدس سره در عیون أخبار الرضا علیه السلام سه رساله را به سند صحیح از امام علیه السلام نقل می کند. دو رساله به محمد بن سنان (۱) و فضل بن شاذان قدس سرهما (۲) که در خصوص علل احکام شرعی نوشته شده و رساله ای که امام رضا علیه السلام در مورد مسائل اسلام و دستورهای دینی، برای مأمون عباسی نوشته اند. (۳) همچنین بین بزرگان

ص: ۵۳

۱- (۱). عیون أخبار الرضا علیه السلام: ج ۲ ص ۸۸.

۲- (۲). همان: ج ۲ ص ۹۹.

۳- (۳). همان: ج ۲ ص ۱۲۱.

مشهور است که رساله ذهبیه تألیف امام رضا علیه السلام است و ایشان این رساله را به درخواست مأمون عباسی در باب طب نگاشته اند. پس عدم امکان اسناد فقه الرضا علیه السلام به امام علیه السلام ثابت نمی کند که ایشان و دیگر ائمه معصومین علیهم السلام، کتاب یا تألیف دیگری نداشته اند.

بند دوم: بررسی دلالت روایت فقه الرضا علیه السلام

در گفتار دوم، باید به این پرسش پاسخ دهیم که با فرض صحّت اسناد کتاب به امام رضا علیه السلام، آیا می توان به این روایت، به عنوان ضابطه ای در بحث مکاسب محرّمه استناد کرد؟

محقق خوبی قدس سره معتقد است که حتّی با فرض اعتبار سند روایت فقه الرضا علیه السلام، نمی توان به آن استناد کرد و چند اشکال را در همین مورد مطرح می کند.

اشکال اوّل: در روایت آمده است که استعمال و هرگونه تصرّف در چیزی که دارای فساد باشد، حرام است. با این توصیف باید نگه داشتن خون در خانه را حرام دانست، در حالی که هیچ یک از فقها چنین فتوایی نداده اند. (۱)

به نظر می رسد: این اشکال وارد نیست؛ زیرا در روایت چنین آمده است که:

«كُلُّ أَمْرٍ يَكُونُ فِيهِ الْفُسَادُ مِمَّا قَدْ نَهِيَ عَنْهُ لَوْجَهَ الْفُسَادِ فَهِيَ حَرَامٌ؛ یعنی اگر کسی از خون در وجه فساد استفاده کند، مرتکب حرام شده است؛ نه این که مطلق استعمال خون حرام باشد.

اشکال دوم: در ذیل روایت چنین آمده است:

«فحَرَامٌ لِأَنَّهُ ضَارٌّ لِلْجِسْمِ وَفَسَادٌ لِلنَّفْسِ»؛ هر چیزی که برای جسم ضرر داشته باشد یا فساد نفس بیاورد (به این معنا که انسان را از خدا دور نماید)، حرام است.

محقق خوبی قدس سره می فرماید: نتیجه ملتزم شدن به این ضابطه این است که ارتکاب تمام مباحتات را حرام بدانیم؛ زیرا هر مباحی ممکن است در مواردی مضر باشد. از

ص: ۵۴

این رو التزام به این ضابطه ما را با مشکل رو به رو می سازد. توجه به این نکته نیز ضروری است که ملاک احکام، مصلحت و مفسده است و نمی توان ضرر و نفع را ملاک احکام قرار داد.^(۱) از سوی دیگر، مواردی که در روایت به آنها اشاره شده است، یا اصلاً ضرری برای سلامت انسان ندارند و یا ضرر اندکی بر آنها مترتب می باشد. به عنوان نمونه، در روایت آمده است که هرگونه استعمال مردار حرام است. در حالی که یکی از استعمالات مردار، دست زدن به آن است و دست زدن به گوسفند مرده، هیچ ضرری برای سلامت انسان ندارد. مورد دیگری که در روایت به چشم می خورد، بستن مقداری از پوست خوک به دست است که این عمل نیز ضرر جسمی در پی ندارد، در حالی که طبق ضابطه موجود در روایت باید گفت: همه این موارد با ضرر جسمانی همراهند.

به نظر می رسد که این اشکال وارد است و محقق خوبی قدس سره به نکته بسیار دقیقی اشاره کرده اند و آن این که: فقیه نباید ضرر و نفع را ملاک احکام قرار دهد؛ بلکه ملاک احکام فقط دایره مدار حسن و قبح و مصلحت و مفسده است. مثلاً اگر شخص، شب تا صبح نماز بخواند، هرچند ممکن است این کار متضمن ضرر باشد، اما این ضرر نمی تواند ملاک حرمت باشد.

به علاوه، عبارت «ضارٌ للجسم وفسادٌ للنفس» به عنوان ضابطه ذکر نشده است؛ بلکه ضابطه حلیت و حرمت در ابتدای روایت آمده و «ضارٌ للجسم وفسادٌ للنفس» اثر این ضابطه است، به این معنا که ارتکاب محرمات غالباً به فساد نفس و ضرر جسمی منتهی می شود و این آثار را به همراه دارد. به عبارت دیگر، اصلاً معنا ندارد در کنار یک ضابطه، ضابطه ای دیگر ذکر شود و نمی توان دو ملاک برای حرمت یا حلیت در نظر گرفت، مگر آن که میان آن دو، قدر جامعی وجود داشته باشد که در این صورت، آن قدر جامع، ملاک حرمت و حلیت خواهد بود.

ص: ۵۵

اشاره

شیخ انصاری قدس سره، سومین روایت عام را از کتاب دعائم الاسلام نقل می کند.

عن جعفر بن محمد علیهما السلام: الْحَلَالُ مِنَ الْبَيْعِ كُلُّ مَا هُوَ حَلَالٌ مِنَ الْمَأْكُولِ وَالْمَشْرُوبِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا هُوَ قَوَامٌ لِلنَّاسِ وَصَيْلًاخٌ وَمَبِيحٌ لَهُمُ الْإِنْتِفَاعُ بِهِ وَمَا كَانَ مُحَرَّمًا أَصْلُهُ مِنْهُيَّا عَنْهُ لَمْ يَجْزُ بَيْعُهُ وَلَا شِرَاؤُهُ؛^(۱) خرید و فروش آنچه حلال است، از خوردنی ها و آشامیدنی ها و هر آنچه زندگی مردم وابسته به آن و بهره برداری از آن مباح است، حلال و خرید و فروش چیزی که اصلش حرام و از آن نهی شده است، جایز نیست.

این روایت می تواند در باب معاملات در راه شناخت بیع حلال و بیع حرام، برای فقیه مفید باشد؛ اما باید توجه کرد که اولاً: روایت دعائم الإسلام به احتمال زیاد برگرفته از روایت تحف العقول است و همان گونه که پیش از این در مورد روایت فقه الرضا علیه السلام بیان شد، فقیه نمی تواند این روایت را دلیلی مستقل از روایت تحف العقول محسوب کند. ثانیاً: سند این روایت و کتاب دعائم الإسلام باید مورد بررسی قرار گیرد و در صورت صحیح بودن سند، باید دید آیا می توان به این روایت استدلال کرد یا خیر؟

بند اول: بررسی سند روایت

اشاره

به منظور بررسی سند روایت دعائم الإسلام، باید به نکاتی پیرامون این کتاب اشاره کرد.

الف) مؤلف کتاب

مؤلف کتاب دعائم الاسلام، ابو حنیفه نعمان بن محمد بن منصور است. وی مردی عالم و مسلط بر فقه و حدیث و یکی از قضات دولت اسماعیلیه در مصر بوده است.^(۲)

درباره این شخص توجه به سه نکته ضروری است:

ص: ۵۶

۱- (۱). دعائم الاسلام: ج ۲ ص ۱۸.

۲- (۲). بحار الأنوار: ج ۱ ص ۳۸.

نخست این که: بر اساس نقل بر از مؤرخان، او زمانی مالکی مذهب بوده و سپس مستبصر شده و یا - به اعتقاد برخی - اسماعیلی شده است؛ چرا که او در کتابش از ائمه بعد از امام صادق علیه السلام روایتی نقل نمی کند. (۱) برخی نیز اعتقاد دارند او شیعه دوازده امامی شده است؛ (۲) امّا با توجه به قرائن موجود، بویژه اشکالاتی که نسبت به کتاب دعائم الإسلام مطرح است، نمی توان این مطلب را ثابت نمود.

دوم آن که: هیچ یک از علمای رجال به وثاقت قاضی نعمان، تصریح نکرده اند و اگر فقیهی در بحث حجّیت خبر واحد، توثیق راوی را شرط بدانند، نمی تواند به روایات این کتاب عمل کند؛ زیرا با وجود مقام والای علمی قاضی نعمان، وی نه توثیق خاص شده است و نه توثیق عام دارد. همچنین شواهدی که مرحوم نوری قدس سره (۳) آورده نیز اطمینان آور نیست. پس فقط در صورتی که در باب حجّیت خبر واحد، صرف عدم قرح راوی را کافی بدانیم، روایات این کتاب، حجّیت خواهند یافت.

سوم این که: ابن خلکان در بحث معرفی کتاب های قاضی نعمان، اشاره ای به کتاب دعائم الاسلام نکرده است؛ بلکه فقط سه کتاب الإقتصار فی الفقه، الأخبار و اختلاف اصول المذاهب را به عنوان تألیفات قاضی نعمان ذکر می کند، (۴) هر چند ممکن است کتاب دعائم الاسلام همان کتاب الأخبار باشد.

ب) ارسال روایات کتاب

با فرض امامی و ثقه بودن قاضی نعمان، مشکل دیگر کتاب دعائم الاسلام، مرسل بودن تمام روایات موجود در آن است. قاضی نعمان در ابتدای کتاب می گوید:

نقتصر فيه إلى الثابت الصحيح ما روينا إلى الأئمة من أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله؛ (۵)

در این کتاب سندها را ذکر نکردیم، امّا تنها روایات صحیح ائمه علیهم السلام را بیان کرده ایم.

ص: ۵۷

۱- (۱). خاتمه المستدرک: ج ۱ ص ۱۳۲.

۲- (۲). ر. ک: معجم رجال الحدیث: ج ۲۰ ص ۱۸۴.

۳- (۳). ر. ک: خاتمه المستدرک: ج ۱، ص ۱۲۸.

۴- (۴). وفيات الأعیان: ج ۵ ص ۴۱۵.

۵- (۵). دعائم الاسلام: ج ۱ ص ۲.

امّا این تعبیر کافی نیست؛ زیرا ممکن است قرینه ای در روایت موجود بوده که قاضی نعمان با توجه به آن قرائن، روایت را صحیح بداند، ولی این قرائن در صورت وصول برای ما اطمینان آور نباشد.

ج) فروع مخالف مذهب امامیه در کتاب

افزون بر اشکالاتی که پیش از این در مورد کتاب دعائم الاسلام و مؤلف آن، ذکر شد، این کتاب مشتمل بر فروع متعدّدی است که خلاف مذهب امامیه اند. این فروع عبارت اند از:

۱. در این کتاب، مشروعیت عقد موقت انکار شده است،^(۱) در حالی که مشروعیت عقد موقت از مسلمات شیعه است. البته قاضی نعمان در دو جا از عقد موقت سخن به میان می آورد و فی الجمله آن را می پذیرد. وی از یک سو، داشتن همسر موقت را موجب احسان نمی داند و می گوید: مردی که با داشتن متعه زنا می کند، مرتکب زنا محصنه نشده است^(۲) و در جای دیگر اظهار می دارد: عقد موقت، محلل محسوب نمی شود و زنی که سه بار طلاق داده شده، به واسطه عقد موقت بر شوهر قبلی خود حلال نمی گردد.^(۳)

با توجه به آنچه بیان شد، این پرسش مطرح می شود که اگر ایشان عقد موقت را قبول ندارد، چرا در جای دیگر آن را مطرح می کند؟

ص: ۵۸

۱- (۱). همان: ج ۲ ص ۲۸۸.

۲- (۲). «وعن علیّ علیه السلام أنه أتى برجل قد أقرّ على نفسه بالزنا، فقال له: أحصنت؟ قال نعم. قال: إذا ترجم فرفعه إلى السجن فلما كان من العشي جمع الناس ليرجمه، فقال: رجل منهم يا أمير المؤمنين إنّه تزوج امرأه و لم يدخل بها بعد، ففرح على عليه السلام و ضرب به الحد. قال جعفر بن محمّد عليهما السلام: لا يقع الإحصان و لا يجب الرجم إلاّ بعد التزويج الصحيح و الدخول و مقام الزوجين بعضهما على بعض فإن أنكر الرجل و المرأة الوطء بعد أن دخل بها لم يصدقا. و قال: و لا يكون الإحصان بنكاح متعه و ليس الغائب عن امرأته و المغيبه عنها زوجها بمحصنين، إنّما الإحصان الذي يجب به الرجم أن يكون الرجل مع امرأته و المرأة مع زوجها» (همان: ج ۲ ص ۴۵۱).

۳- (۳). «من طلق امرأته فتزوجت تزويج متعه لم يحلّها ذلك له» (همان: ج ۲ ص ۲۹۷).

۲. قاضی نعمان در کتاب دعائم الاسلام، مذی و وذی را ناقض وضو دانسته است،^(۱)

در حالی که اینها ناقض وضو نیستند.

۳. قاضی نعمان فتوا داده است که سجده بر لباس پشمی، مانعی ندارد. وی می گوید:

کَلَّ مَا يَجُوزُ لِبَسَةِ وَالصَّلَاةِ فِيهِ، يَجُوزُ السُّجُودُ عَلَيْهِ؛^(۲) هر چیزی که پوشیدن آن جایز باشد و بتوان با آن نماز خواند، سجده بر آن نیز صحیح است.

این فتوا نیز مخالف مذهب امامیه است.

۴. در این کتاب آمده است که اگر شخص، از روی جهل یا نسیان پس از شستن صورت، ابتدا دست چپ را بشوید، وضو و نماز او صحیح است.^(۳)

وجود این موارد مخالف مذهب امامیه در کتاب دعائم الاسلام، موجب شده است که از اعتماد بزرگان نسبت به آن کاسته شود. از این رو، شیخ حرّ عاملی در وسائل الشیعه روایتی را از کتاب دعائم الاسلام نقل نکرده است.

بند دوم: بررسی دلالت روایت

اگر از همه اشکالات وارد بر کتاب دعائم الاسلام چشم پوشی کنیم، آیا می توان به روایت یاد شده، استدلال کرد؟ به عبارت دیگر، آیا این روایت از نظر دلالت، مدّعی شیخ انصاری قدس سره را ثابت می کند؟

محقق خوبی قدس سره معتقد است که این روایت، قابلیت استدلال ندارد؛ زیرا از روایت

ص: ۵۹

۱- (۱). «إِنَّ الَّذِي يَنْقُضُ الْوُضُوءَ الْغَائِطُ وَ الْبَوْلُ وَ الرِّيحُ تَخْرُجُ مِنَ الدَّبْرِ وَ الْمَذَى وَ هُوَ الْمَاءُ الرَّقِيقُ يَخْرُجُ مِنَ الْإِحْلِيلِ بِشَهْوَةٍ الْجَمَاعِ مِنْ غَيْرِ جَمَاعٍ... وَ رَأَوْا أَنَّ كُلَّ مَا خَرَجَ مِنَ الْبَوْلِ أَوْ مِنْ مَخْرَجِ الْحَدِيثِ مِمَّا قَدِمْنَا ذَكَرَهُ أَوْ دُودٌ أَوْ حَيَاتٌ أَوْ حَبٌّ الْقَرَعِ أَوْ دَمٌ أَوْ قَيْحٌ أَوْ صَدِيدٌ أَوْ بَلَهٌ مَا كَانَتْ أَنْ ذَلِكَ كُلُّهُ حَدِيثٌ يَجِبُ الْوُضُوءُ مِنْهُ وَ يَنْقُضُ الْوُضُوءَ» (همان: ج ۱ ص ۱۰۱).

۲- (۲). همان: ج ۱ ص ۱۸۱.

۳- (۳). «فَيُغْسَلُ بَعْدَ ذَلِكَ الْوَجْهَ ثُمَّ الْيَدَيْنِ ثُمَّ يَمْسَحُ بِالرَّأْسِ ثُمَّ بِالرِّجْلَيْنِ وَ إِنْ غَسَلَهُمَا كَمَا قَلْنَا فَحَسَنٌ وَ لَا يَجْزِي الْغَسْلَ وَحْدَهُ وَ ذَلِكَ أَنْ يَصَبَّ الْمَاءَ عَلَيْهِمَا حَتَّى يَمْسَحَ بِيَدِهِ عَلَيْهِمَا وَ مِنْ بَدَأَ بِمَا آخَرَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مِنَ الْأَعْضَاءِ عَادَ إِلَى مَا بَدَأَ بِهِ ثُمَّ أَعَادَ عَلَى مَا قَدِمَهُ عَلَيْهِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ نَسَى ذَلِكَ أَوْ جَهَلَهُ وَ صَلَّى، فَلَا تَفْسُدُ صَلَاتُهُ كَمَا ذَكَرْنَا فِي تَقْدِيمِ الْمِيَّاسِرِ عَلَى الْمِيَّامِنِ» (همان: ج ۱ ص ۱۰۷).

استفاده می شود که فروختن چیزی که حتی از یک جهت، متعلق حرمت قرار گرفته، حرام است، در حالی که بسیاری از اشیا از یک جهت حرام بوده و از جهات دیگر دارای منافی محلل هستند و می توان آنها را خرید و فروش کرد. به عنوان نمونه چه بسا خوردن چیزی حرام باشد، اما همین شیء منافع حلال دیگری داشته و بتوان از آن در امور دیگری استفاده نمود. (۱)

لیکن به نظر می رسد: این سخن محقق خوبی قدس سره پذیرفتنی نیست؛ زیرا با دقت و تأمل در روایت دانسته می شود که فروختن یک شیء، فقط هنگامی حرام است که جهت معامله نیز نامشروع باشد؛ یعنی معامله در همان جهت حرام صورت گرفته باشد. به عنوان نمونه معامله خون به قصد خوردن آن، حرام است، ولی خرید و فروش آن در جهات دیگر مانعی ندارد.

بله، اگر بگوییم: معنای عبارت «ما کان محرماً أصله» این است که حرام بودن یکی از وجوه یک شیء، موجب فساد محض آن می شود و باقی منافع آن را نیز حرام می کند، سخن محقق خوبی قدس سره صحیح خواهد بود؛ اما قرینه روشنی وجود دارد که نشان می دهد معنای عبارت این است که چیزی به عنوان خودش حرام باشد. بنا بر این، هنگامی که امام علیه السلام می فرماید: فروختن این شیء حرام است، یعنی فروختن آن در جهت فسادش حرام است. به عبارت دیگر، کلمه «اصله» در روایت دو احتمال دارد: اول این که به معنای تمام و کمال باشد؛ یعنی چیزی که فقط فساد دارد. در این صورت، فرمایش محقق خوبی قدس سره تمام است. دوم این که به معنای چیزی باشد که به عنوان خودش حرام است. پس چنانچه بیع آن در همان جهت عنوان باشد حرام و باطل است. قرینه مناسبت حکم و موضوع همین احتمال دوم را تقویت می کند. در نتیجه با این بیان، اشکال محقق خوبی قدس سره رفع می شود.

ص: ۶۰

هرچند این روایت بر مدّعی شیخ انصاری قدس سره دلالت می کند و بیانگر ضابطه ای برای بیع است، ولی اشکالات سندی آن قابل حلّ نیست؛ زیرا همان گونه که بیان شد، دلیل روشنی بر توثیق و امامی بودن قاضی نعمان، وجود ندارد و روایت نیز مرسل است. به علاوه، کتاب دعائم الإسلام نیز مشتمل بر فروع مخالف مذهب شیعه است. بنا بر این، روایات این کتاب قابل اعتماد نیست و از مطالب این کتاب، تنها می توان برای تأیید استفاده نمود.

گفتار چهارم: روایت عوالی اللئالی

اشاره

شیخ انصاری قدس سره نبوی مشهور

«إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئًا حَرَّمَ ثَمَنَهُ»^(۱) را به عنوان چهارمین روایت عام، در ابتدای کتاب المکاسب نقل می کند. این روایت با باطل و حرام شمردن معامله شیء حرام، ملاک و ضابطه مهمی را در بحث معاملات ارائه می کند.

بند اول: بررسی سند روایت

تنها کتاب روایی شیعه که این روایت را نقل کرده، کتاب عوالی اللئالی است. پس این روایت در هیچ یک از کتب اربعه ذکر نشده است. البته عدم ذکر یک روایت در کتب اربعه مساوی با عدم حجّیت آن نیست؛ زیرا پیش از کتب اربعه، اصول اربعمأه وجود داشته و چنین نیست که تمام اصول چهار صدگانه در کتب اربعه آمده باشد. در نتیجه نبودن یک روایت در کتب اربعه، ضرری به آن روایت وارد نمی کند؛ اما از آن جا که روایات کتاب عوالی اللئالی مرسل است، بیشتر فقها به این کتاب و روایات آن اعتنا نمی کنند، هرچند صاحب کتاب (ابن ابی جمهور احسائی قدس سره)، انسانی موثق و معتبر است. او شخصی است که بر منقول و معقول احاطه داشته و دارای تصانیف و مناظراتی در مباحث اعتقادی بوده است.

ص: ۶۱

۱- (۱). عوالی اللئالی: ج ۲ ص ۱۱۰ و ج ۳ ص ۴۷۳.

نویسنده کتاب عوالی اللثالی - که نزد جماعتی از اهل رجال، فردی موثق و معتبر شمرده می شود - (۱) در ابتدای کتاب، هفت طریق را برای نقل روایت از مشایخ خود بیان می کند (۲) که دو طریق از آنها به علامه حلی، شیخ طوسی قدس سرهما و سپس ائمه معصومین علیهم السلام ختم می شود. (۳)

مؤلف، همه طرُق خود به مشایخ روایی را در مقدمه کتاب آورده است و در ادامه می گوید:

فبهذه الطرق وبما اشتملت عليه من الأسانيد المتصلة المعنونه... أروى جميع ما أرويه... فجميع ما أنا ذاكره في هذا الكتاب من الأحاديث النبويه والاماميه، طريقي في روايتها واسنادها وتصحيحها، هذه الطرق المذكوره عن هؤلاء المشايخ المشهورين، بالعلم والفضل والعداله؛ (۴) به وسیله این طرق و آنچه این اسانید بر آن مشتمل است، روایت می کنم همه احادیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام را که در این کتاب ذکر کرده ام و همه این روایات را از بزرگانی نقل می کنم که مشهور به علم و فضل و عدالت اند.

با توجه به این سخن باید گفت: این کتاب نیز همچون کامل الزیارات و تفسیر علی بن ابراهیم قدس سره، از توثیق عام برخوردار است؛ لیکن با این حال، حتی فقهای که توثیقات عام را معتبر می دانند نیز به این کتاب توجهی نکرده اند و علت آن مشخص نیست.

برخی احتمال داده اند که علت عدم توجه به کتاب عوالی اللثالی، ورود صاحب کتاب به مباحث فلسفی بوده است.

نکته دیگری که در مورد کتاب عوالی اللثالی باید به آن اشاره شود، روایات مسلمی است که تنها در این کتاب وارد شده و فقیه نمی تواند نسبت به آن روایات، بی تفاوت باشد. این روایات عبارت اند از:

ص: ۶۲

۱- (۱). أمل الآمل: ج ۲ ص ۲۵۳ و ص ۲۸۰.

۲- (۲). عوالی اللثالی: ج ۱ ص ۵.

۳- (۳). همان: ج ۱ ص ۱۲.

۴- (۴). همان: ج ۱ ص ۱۳.

- روایت «الناس مسلطون علی أموالهم»^(۱) که مستند قاعده سلطنت است و تنها در کتاب عوالی اللثالی نقل شده است.

- روایت «علی الید ما أخذت حتی تؤدیه»^(۲) که مبنای قاعده ید است و فقها از این قاعده، احکام فراوانی را برداشت می کنند نیز در هیچ یک از کتب روایی شیعه غیر از عوالی اللثالی نقل نشده است.

- روایت «الناس فی سعه ما لم یعلموا»^(۳) که شیخ انصاری قدس سره در بحث برائت از آن استفاده می کند، در این کتاب آمده است.

- روایت «صلوا کما رأیتمونی اصلی»^(۴) نیز تنها در این کتاب آمده است.

- مبنای قاعده میسور یعنی روایت «لا یترک المیسور بالمعسور»^(۵) نیز تنها در این کتاب وارد شده است.

در نهایت می توان گفت: از یک سو این کتاب در بردارنده روایات بسیار مهمی است که نمی توان آنها را نادیده گرفت و از سوی دیگر، از توثیق عام برخوردار است.

از این رو، فقهای متأخر، توجه بیشتری نسبت به این کتاب و روایات آن نموده اند.

بند دوم: اطلاق روایت و عدم وجود کلمه «أکل» در آن

اشاره

این روایت در کتاب عوالی اللثالی به صورت مطلق و بدون کلمه «أکل»، وارد شده است؛ اما در برخی از کتب اهل سنت واژه «أکل» نیز در متن روایت آمده است. برای مثال، در مسند احمد بن حنبل از ابن عباس چنین نقل شده است:

کان رسول الله فی المسجد مستقبلاً الحجر فنظر إلى السیماء فضحک ثم قال: لعن الله اليهود، حرمت علیهم الشحوم فباعوها وأکل أثمانها إن الله عزوجل إذا حرّم إلى قوم

ص: ۶۳

۱- (۱). همان: ج ۱ ص ۲۲۲.

۲- (۲). همان: ج ۱ ص ۲۲۴.

۳- (۳). همان: ج ۱ ص ۴۲۴.

۴- (۴). همان: ج ۱ ص ۱۹۸.

۵- (۵). همان: ج ۱ ص ۵۸.

أكل شيءٍ حَرَمَ عليهم ثمنه؛^(۱) ابن عباس می گوید: در حالی که پیامبر صلی الله علیه و آله رو به روی حجره ها نشسته و به آسمان نگاه می کرد، خنده ای کرده و فرمود: خداوند یهود را لعنت کند، شحوم را بر آنان حرام کرد، اما آن را فروخته و در پول آن تصرف کردند. سپس فرمود: اگر خداوند خوردن چیزی را بر یک قوم حرام کند، ثمن آن را نیز حرام می کند.

در بیشتر کتب روایی اهل سنت، از جمله مغنی،^(۲) الشرح الکبیر،^(۳) کشاف القناع،^(۴) فقه السنه^(۵) و در بخشی دیگر از مسند احمد بن حنبل،^(۶) این روایت به صورت مطلق وارد شده است؛ اما افزون بر آنچه از مسند احمد بن حنبل نقل شده در کتاب های مجموع^(۷) و سنن الکبری^(۸) نیز این روایت را همراه با کلمه «أکل» نقل کرده اند.

اکنون این پرسش مطرح می شود که آیا روایت عوالی اللثالی به صورت مطلق وارد شده است یا مقید بوده و در نقل آن، واژه «أکل» نیز وجود داشته است؟ این که روایتی در یک کتاب، واجد کلمه ای بوده و در کتاب و نقلی دیگر، فاقد آن کلمه باشد، زیاد دیده می شود. برای مثال، ممکن است یک روایت در کتاب کافی همراه با یک لفظ وارد شده باشد، در حالی که همین روایت در کتاب من لا یحضره الفقیه، فاقد آن لفظ باشد.

پس باید بررسی کنیم که در چنین مواردی کدام نقل ترجیح دارد؟ آیا نقلی که به صورت مطلق وارد شده و فاقد آن کلمه است، ترجیح داده می شود، یا نقلی که به طور مقید وارد شده و واجد آن کلمه است؟

الف) اصل عدم زیاده و اصل عدم تقيصه

وجود یا عدم وجود واژه «أکل» در روایت عوالی اللثالی، مورد اختلاف و تردید است.

ص: ۶۴

- ۱- (۱). المسند (احمد بن حنبل): ج ۱ ص ۵۳۲.
- ۲- (۲). المغنی و الشرح الکبیر: ج ۵ ص ۴۴۲ و ج ۱۱ ص ۸۷.
- ۳- (۳). همان: ج ۴ ص ۱۵.
- ۴- (۴). کشاف القناع: ج ۳ ص ۱۵۳.
- ۵- (۵). فقه السنه: ج ۲ ص ۳۵۰.
- ۶- (۶). المسند (احمد بن حنبل): ج ۱ ص ۶۹۰.
- ۷- (۷). المجموع شرح المهذب: ج ۹ ص ۲۲۵.
- ۸- (۸). السنن الکبری و ذیله الجوهر النقی: ج ۶ ص ۱۳ و ج ۹ ص ۳۵۳.

به این معنا که نمی دانیم واژه «أكل» در اصل روایت وجود داشته، یا این که واژه ای اضافی است و دیگران آن را به روایت افزوده اند. بنا بر این، در این جا امر دایر بین این است که یا در روایت دارای کلمه، اصل عدم زیاده را جاری کنیم - یعنی بگوییم: کلمه زائدی به روایت افزوده نشده و واژه «أكل» در اصل روایت بوده است - و یا در روایت فاقد کلمه، اصل عدم نقیصه را جاری نماییم و بگوییم: از این روایت چیزی حذف نشده و اصل روایت بدون کلمه «أكل» بوده است.

ممکن است گفته شود: در این گونه موارد اصل عدم زیاده، جاری می شود و نتیجه جریان این اصل، زائد نبودن واژه «أكل» و وجود آن در اصل روایت است؛ امّا اشکال این سخن آن است که اصل عدم زیاده، همیشه با اصل عدم نقیصه در تعارض است؛ یعنی وقتی شک می کنیم که آیا در این روایت، چنین کلمه ای وجود داشته یا روایت به صورت مطلق وارد شده است، اصل عدم نقیصه جاری شده و نتیجه آن، مطلق بودن روایت و عدم نقص آن است. با این بیان، دو اصل عدم زیاده و عدم نقیصه با هم در تعارض اند و نتیجه تعارض، تساقط هر دو اصل است.

نظیر این بحث، در فقه فراوان دیده می شود. برای مثال، در کتاب طهارت و در بحث خمر و عصیر، روایتی وجود دارد که در آن روایت، شخصی از امام باقر علیه السلام در مورد «بختج» که نوعی عصیر است، سؤال می کند. بنا بر نقل کتاب تهذیب، امام علیه السلام در پاسخ او می گویند: «خمر لا تشربه»؛^(۱) امّا همین روایت در کتاب کافی، فاقد واژه «خمر» است و جناب کلینی فقط: «لا تشربه» را نقل می کند.^(۲)

سؤال این است که آیا فقیه در چنین مواردی، اصل عدم زیاده را جاری کند و نتیجه بگیرد که در نقل کتاب تهذیب، کلمه «خمر» در اصل کلام امام علیه السلام وجود داشته و راوی آن را اضافه نکرده است و در نقل دیگر این کلمه حذف شده است، یا اصل عدم نقیصه را در نقل کافی جاری کرده و بگوییم: کلمه «خمر» در کلام امام علیه السلام نبوده و روایتی که شیخ کلینی قدس سره در کافی نقل می کند، هیچ نقیصی ندارد.

ص: ۶۵

۱- (۱). تهذیب الأحکام: ج ۹ ص ۲۶۲.

۲- (۲). کافی: ج ۶ ص ۴۲۰.

این بحث، بسیار مهم و دارای ثمره است. در همین روایت اگر «بختج» نوعی خمر باشد، نجاست آن نیز ثابت می شود؛ یعنی مطابق نقل شیخ طوسی قدس سره در تهذیب، علاوه بر این که نجاست «بختج» ثابت می شود، معامله آن نیز حرام است؛ اما اگر نقل شیخ کلینی قدس سره در کافی را معتبر بدانیم و بگوییم: واژه «خمر» در اصل روایت وجود نداشته است، در این صورت نجاست «بختج» ثابت نمی گردد.

این بحث در روایت عوالی اللثالی نیز ثمره مهمی دارد؛ زیرا اگر بگوییم واژه «أکل» در اصل روایت وارد شده است، دیگر روایتی در این بحث به صورت کلی و عام نخواهیم داشت؛ اما اگر ثابت شود که اصل روایت به صورت مطلق و فاقد کلمه «أکل» است، در این صورت این روایت کلی، وجود «أکل» را نفی نمی کند؛ یعنی ممکن است یک راوی در موردی، واژه «أکل» را به قرینه مورد سؤال، در روایت آورده باشد. به عبارت دیگر، وقتی ثابت شد این روایت بدون کلمه «أکل» وارد شده است، اطلاق روایت شامل «أکل» نیز می شود.

چه بسا کسی بگوید: با توجه به آیه شریفه «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ»، ۱ کلمه «أکل» در اصل روایت وجود داشته است. اما این سخن وجهی ندارد و هرگز نمی توان ارتباط یا تناسبی میان این آیه شریفه و روایت عوالی اللثالی برقرار کرد.

همچنین ممکن است کسی قائل به ترجیح اصل عدم زیاده بر اصل عدم نقیصه باشد، با این توجیه که بنای عقلا بر این است که هنگام نقل یک جمله، ممکن است یک یا چند کلمه را کم کنند؛ اما این احتمال که کلمه ای را به آن اضافه نمایند، بعید است. به عبارت دیگر، چه بسا انسان در نقل کلام شخصی دیگر، کلمه ای را کم کند، ولی هیچ گاه چنین نیست که کلماتی را به آن مطلب بیفزاید. برای مثال، وقتی فردی داستانی را می شنود، ممکن است در هنگام نقل آن، کلماتی را حذف کند، ولی خلاف آن بعید است.

وجه ترجیح یاد شده نیز وجهی استحسانی است؛ زیرا همان طور که امکان حذف کلمات توسط راوی وجود دارد، احتمال اضافه کردن کلمات توسط وی نیز احتمالی عقلایی است و عقلایی دانستن فرض نخست و بعید دانستن فرض دوم، وجهی ندارد. پس نمی توان با این وجه، اصل عدم زیاده را مقدم دانست.

به نظر می رسد: در مواردی مانند روایت عوالی اللئالی می توان با توجه به قرائن، به شکل صحیح روایت پی برد؛ امّا در مواردی که هیچ قرینه ای وجود ندارد و فقیه بین دو عبارت مردّد باشد، نمی توان هیچ یک از این دو اصل را بر دیگری مقدم دانست و با توجه به تعارض و تساقط این دو اصل، باید در هر مورد به سراغ اصل اولی رفت و آن را جاری ساخت. مثلاً اصل اولی در روایت «بختج»، اصاله الطهاره است.

(ب) دیدگاه محقق خوبی

محقق خوبی قدس سره معتقد است که در اصل روایت، کلمه «أكل» وارد شده است و بر این اساس، وجود روایتی که فاقد کلمه «أكل» باشد را نفی کرده است. ایشان برای اثبات مدّعی خود اظهار می دارد:

أولاً: همه روایات نقل شده، چه به صورت مطلق و چه به صورت مقید، متعلّق به قضیه واحدی است. بدین صورت که در همه آنها پیامبر صلی الله علیه و آله در مسجد نشسته و این سخن را فرموده اند و نمی توان گفت: روایات مطلق در شرایطی دیگر نقل شده اند.

ثانیاً: در همه کتب روایی اهل سنت، لفظ «أكل» وارد شده است. (۱)

لیکن به نظر می رسد که سخن محقق خوبی قدس سره قابل مناقشه است، به این بیان که اولاً: اتحاد قضیه نمی تواند ثابت کند که کلمه «أكل» در اصل روایت، موجود بوده است. به عبارت روشن تر، اتحاد قضیه وجود دارد، امّا نمی توان گفت که اتحاد قضیه، وجود روایت مطلق را نفی می کند. ثانیاً: نمی توان گفت که در همه کتاب های روایی اهل سنت، کلمه «أكل» در این روایت وارد شده است؛ بلکه - همان گونه که پیش از این

ص: ۶۷

بیان شد - در بیشتر کتب آنها، روایت به صورت مطلق نقل شده است. پس این سخن محقق خوئی قدس سره صحیح نیست. از سوی دیگر - همان گونه که شیخ انصاری قدس سره فرموده است - وجود واژه «أکل» در روایت، موجب تخصیص اکثر می شود. (۱)

بند سوم: شهرت عملی جابر ضعف سند روایت

روایت عوالی اللثالی مرسل است. از این رو، تنها در صورتی می توان آن را معتبر شمرد که مشهور فقها، مطابق آن فتوا داده باشند تا شهرت عملی فتوایی، ضعف سند این روایت را جبران کند؛ لیکن فقط در صورتی شهرت، جابر سند یک روایت است که مشهور فقها با استناد به آن روایت، فتوا داده باشند؛ ولی اگر فقها فتوایی بدهند که مستندش دلیل دیگری باشد، این فتوا نمی تواند به این روایت ضعیف، اعتبار بخشد.

بر این اساس، محقق خوئی قدس سره می فرماید: حتی اگر روایت عوالی اللثالی بدون کلمه «أکل» و به صورت مطلق وارد شده باشد، امکان استدلال به آن وجود ندارد؛ زیرا این روایت مرسل است و نمی توان ثابت کرد که مشهور فقها در صدور فتاوی خود، به آن استناد کرده اند.

توضیح آن که: در مورد شیء حرام، سه احتمال قابل تصوّر است: فرض نخست این است که همه منافع یک چیز حرام باشد، مانند آلت قمار. فرض دوم در جایی است که بیشتر منافع چیزی حرام باشد، مانند شراب. فرض سوم این است که منافع نادر یک چیز حرام باشد، مانند چاقو. در مورد اخیر نمی توان به حرمت خرید و فروش فتوا داد؛ زیرا نمی توان گفت معامله چیزی که دارای منافع نادر حرام است (مانند چاقو که منفعت نادر آن، قتل دیگری است) حرام است. اما در دو فرض دیگر، فتوای فقهای شیعه، حرمت و بطلان معامله است؛ زیرا از نظر ایشان این گونه اشیا مالیت ندارند؛ یعنی هر چیزی که جمیع منافع یا منافع غالبش حرام باشد، از نظر شرعی فاقد مالیت

ص: ۶۸

است و عدم مالیت موجب حرمت و بطلان معامله می شود. پس این گونه نیست که فقها با استناد به روایت عوالی اللثالی چنین فتوایی داده باشند.^(۱)

در پاسخ به این سخن محقق خوبی قدس سره باید گفت: بر خلاف نظر ایشان، فقها در موارد متعددی به این روایت استدلال کرده اند. شیخ طوسی در الخلاف،^(۲) ابن زهره^(۳) و ابن ادریس^(۴) به این روایت عمل کرده اند و نکته مهم این است که ابن ادریس خبر واحد را حجت نمی داند و با این حال، به این روایت تمسک کرده است. پس از ایشان صاحب شرائع،^(۵) علامه حلی در مختلف،^(۶) فخر المحققین،^(۷) شهید ثانی،^(۸) محقق نراقی،^(۹) صاحب حدائق^(۱۰) و صاحب جواهر قدس سرهم^(۱۱) نیز به این روایت استناد کرده اند. شیخ انصاری قدس سره نیز در موارد متعددی به این روایت استدلال می کند.^(۱۲) همچنین محقق نائینی قدس سره اظهار می دارد که هم شیعه و هم اهل سنت، به این روایت عمل کرده اند.^(۱۳)

پس شمار زیادی از فقها به این روایت استناد کرده اند. شیخ طوسی قدس سره اولین شخصی است که به این روایت عمل کرده است و پس از ایشان ابن زهره، محقق حلی، علامه حلی و دیگر فقها قدس سرهم نیز بر طبق این روایت فتوا داده اند.

بند چهارم: دیدگاه برگزیده

روایت عوالی اللثالی همان گونه که در بیشتر کتاب های فقهی امامیه و کتب روایی عامه نقل شده، فاقد لفظ «أکل» است. مشکل ارسال روایت نیز با توجه به توثیق عام کتاب عوالی اللثالی و شهرت عملیه ای که بر طبق آن قائم است، جبران می شود. شیخ

ص: ۶۹

- ۱- (۱). مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۴۹.
- ۲- (۲). الخلاف: ج ۳ ص ۱۸۴.
- ۳- (۳). غنیه التزوع: ج ۱ ص ۲۱۳.
- ۴- (۴). السرائر: ج ۲ ص ۴۴ و ج ۳ ص ۱۱۳.
- ۵- (۵). نکت النهایه: ج ۳ ص ۹۸.
- ۶- (۶). مختلف الشیعه: ج ۸ ص ۳۱۹.
- ۷- (۷). ایضاح الفوائد: ج ۴ ص ۱۵۲.
- ۸- (۸). مسالك الأفهام: ج ۱۲ ص ۵۸.
- ۹- (۹). مستند الشیعه: ج ۱۴، ص ۶۵.
- ۱۰- (۱۰). الحدائق الناضرة: ج ۵ ص ۴۶۹.
- ۱۱- (۱۱). جواهر الکلام: ج ۲۲ ص ۱۱ ص ۲۰ و ص ۳۸.
- ۱۲- (۱۲). کتاب المکاسب: ج ۱ ص ۱۳.
- ۱۳- (۱۳). منیه الطالب: ج ۱ ص ۱۹.

انصاری قدس سرهم نیز به این مطلب اشاره می کند و این روایت را روایتی مشهور، معرّفی می کند. (۱) منظور از شهرت نیز شهرت عملی فتوایی است. بر این اساس، می توان از این روایت به عنوان ضابطه ای کلی در مباحث معاملات، استفاده کرد و به آن استناد نمود.

گفتار پنجم: برآیند بررسی روایات و اصل اولی در معاملات

بند اول: نتیجه بررسی روایات عام

شیخ انصاری قدس سره چهار روایت را به عنوان ضابطه در ابتدای کتاب المکاسب ذکر می کند و ظاهر کلمات و استدلال های ایشان این است که به این چهار روایت، عمل می کند.

در مقابل، برخی از فقها هیچ یک از این روایات را معتبر نمی دانند. اما مطابق تحقیقی که ارائه شد، به نظر می رسد بتوان به دو روایت تحف العقول و نبوی مشهور عوالی اللئالی عمل نمود و در مباحث مربوط به معاملات به آنها استناد کرد. روایات فقه الرضا علیه السلام و دعائم الاسلام نیز همان طور که گفته شد، با اشکالاتی غیر قابل حل، رو به رو هستند. از این رو، استناد به آنها صحیح نیست.

بند دوم: اصل اولی در معاملات

پس از بحث پیرامون روایات عامی که شیخ انصاری قدس سره در ابتدای کتاب المکاسب به آن اشاره کرده است، دو روایت تحف العقول و عوالی اللئالی را معتبر و قابل استناد دانستیم؛ ولی اگر این دو روایت نیز مورد پذیرش قرار نگیرد، هنگام شک در معاملاتی که دلیل خاصی بر حرمت و فسادشان وجود ندارد، اصل اولی چیست؟ به عبارت روشن تر، از این دو روایت و به خصوص روایت مفصّل تحف العقول، ضوابط دقیق و روشنی در باب معاملات و مکاسب به دست می آید و این ضوابط در مورد معاملات جدیدی که دلیل خاصی بر حرمت یا حلیت آنها موجود نیست، به کمک فقیه می آید؛ اما باید بررسی کنیم که اگر این روایات کنار گذاشته شوند، اصل اولی در موارد یاد شده، چه خواهد بود؟

ص: ۷۰

شیخ انصاری قدس سره اصله الفساد را اصل اولی در معاملات می داند. به این بیان که وقتی معامله ای واقع می شود و شک می کنیم که آیا این معامله می تواند سبب نقل و انتقال باشد یا نه، استصحاب عدم نقل و انتقال جاری می گردد. برای مثال، در معاملات-تی که در عصر حاضر به نام شرکت های هر می واقع می شود، اگر در وجود سبب نقل و انتقال شک کردیم، استصحاب عدم نقل و انتقال را جاری کرده و می گوییم: اصلاً معامله ای واقع نشده است. امّا روشن است که اصل و استصحاب فقط هنگامی حجّیت دارند که عمومات و اماره ای در دست نباشد، در حالی که در باب معاملات عموماتی همچون «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، ۱ «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» ۲ وجود دارد که در مقام شک به کمک فقیه می آید و مقتضای آنها صیحت است. از سوی دیگر، در مورد حکم تکلیفی نیز اصل حلیت دلالت روشنی دارد. از این رو، بسیاری از فقها اصل اولی را صحت و حلیت قرار داده اند.

امّا آیا می توان با استناد به آیه شریفه «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ»، ۳ اصله الفساد را به عنوان اصل اولی در باب معاملات شناخت؟ محقق ایروانی قدس سره پس از این که قبول می کند اصل اولی در معاملات، صحت است؛ این مطلب را با عنوان «یمكن أن يقال» مطرح می کند که آیا می توان به مقتضای این آیه شریفه، قاعده اولیه را اصله الفساد دانست؟ به این بیان که در این آیه از «أكل مال به باطل» نهی شده است و باطل، اعم از باطل شرعی و باطل عرفی است. باطل شرعی نیز آن چیزی است که دلیل شرعی بر صحت آن وجود ندارد. (۱)

بر این اساس اگر بگوییم: آیه از تصرّفی که باطل است، نهی می کند و باطل اعم از باطل شرعی و باطل عرفی بوده و باطل شرعی هم چیزی است که دلیل شرعی بر صحت آن وجود ندارد، در این صورت معامله ای که دلیلی بر صحت یا بطلان آن

ص: ۷۱

وجود ندارد، باطل شرعی خواهد بود. بنابراین، از آن جا که این آیه شریفه از تصرّف باطل نهی کرده است، اصل اوّلی بر فساد خواهد بود.

محقق ابروانی قدس سره پس از طرح این مسئله، آن را رد کرده و نمی پذیرد؛ اما جهت روشن شدن مطلب، با بیان مقدمه ای به این سخن پاسخ خواهیم داد. رابطه باطل عرفی و باطل شرعی، عموم و خصوص من وجه است؛ یعنی برخی امور هم باطل شرعی اند و هم باطل عرفی، مانند مالی که انسان از راه دزدی کسب می کند. گاهی اوقات نیز معامله از نظر شارع باطل است، اما عرف آن را باطل نمی داند، مانند ربا که شرعاً حرام و باطل است، ولی عقلاً نه تنها آن را باطل نمی دانند، بلکه با عنوان معامله ای سودآور و مفید از آن یاد می کنند. برخی اعمال نیز از نظر عرف، باطل است ولی شارع آن را اجازه می دهد. مثلاً طبق نظر مشهور فقها، پدر در صورت نیاز می تواند بدون اجازه پسرش از مال او استفاده کرده و بدون اجازه او مالش را بردارد. البته این حکم مختص پدر است و مادر نمی تواند چنین فعلی را انجام دهد. همچنین برای پسر مجوز این فعل صادر نشده است. پس شرع، این عمل را باطل نمی داند، اما از نظر عرف این عمل ناپسند و باطل است.

پس از بیان این مقدمه، برای پاسخ به این سخن باید گفت: حرف باء در آیه شریفه «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ»^۱ ظهور در معنای سببیت دارد و معنای آیه این است که تصرّفی که به سبب باطل باشد ممنوع است و نبودن دلیل شرعی بر صحّت معامله، دالّ بر بطلان شرعی آن نیست؛ بلکه باطل شرعی آن چیزی است که شارع به گونه ای آن را باطل معرّفی کرده باشد. پس چون مراد از باطل، سبب باطل است و بطلان سبب باطل، باید پیش تر و در جایی دیگر ثابت شده باشد، این آیه دلالتی بر اصالة الفساد ندارد.

اشاره

شیخ انصاری قدس سره پس از معرفی روایات عام، درباره تقسیم مکاسب اظهار می دارد:

قد جرت عادة غیر واحد علی تقسیم المكاسب إلی محرّم ومكروه ومباح، مُهْمَلین للمستحبّ والواجب؛ بناءً علی عدم وجودهما فی المكاسب، مع إمكان التمثیل للمستحبّ بمثل الزراعه والرعى ممّا ندب إلیه الشرع، وللواجب بالصنّاعه الواجبه كفايه، خصوصاً إذا تعدّر قیام الغیر به، فتأمل؛ (۱)

بسیاری از فقها مکاسب را به سه قسم محرّم، مکروه و مباح تقسیم نموده و مکاسب مستحب و واجب را در تقسیم خود ذکر نکرده اند، در حالی که نمونه هایی برای کسب مستحب و واجب وجود دارد. مثلاً کشاورزی و چوپانی در شرع مستحب است و برخی از صنایع [همچون نجاری، آهنگری، پزشکی و مانند آن، که مردم به آنها نیاز دارند و قوام جامعه به آن است] واجب کفایی هستند.

ص: ۷۳

شیخ انصاری قدس سره پس از بیان این نمونه ها، با آوردن عبارت «فتأمل» ما را به بررسی بیشتر پیرامون این مسئله فرا می خواند.

محقق ابروانی قدس سره برای تبیین «فتأمل» می گوید: در کشاورزی و چوپانی نفس عمل مستحب است؛ یعنی عمل انسانی که به زراعت مشغول است، از آن جا که موجب تقویت روحیه توکل و صبر در انسان می شود و آثار دیگری از این دست به دنبال دارد، مستحب است؛ اما دلیلی مبنی بر استحباب کسب درآمد از این راه وجود ندارد.

این اشکال در مورد کسب های واجب نیز مطرح می شود، به این بیان که انجام این صناعات واجب است؛ یعنی باید شخصی در جامعه وجود داشته باشد که به طبابت، نجاری یا آهنگری مشغول باشد - زیرا زندگی مردم به این گونه مشاغل وابسته است - اما دلیلی بر وجوب کسب از طریق این مشاغل و صناعات، وجود ندارد. (۱)

در نتیجه نمی توان گفت که اگر عملی مستحب یا واجب باشد، کسب درآمد از آن راه نیز مستحب و واجب است؛ یعنی چنین ملازمه ای وجود ندارد. مثلاً نمی توان گفت که چون تدریس و تعلیم مستحب است، کسب درآمد از این راه نیز استحباب دارد.

بند اول: مکاسب مستحب

نفس عمل کشاورزی و چوپانی، از آن جا که موجب تقویت روحیه توکل شده و آثاری همچون صبر را برای انسان به همراه دارد، مستحب است؛ ولی با این حال، برای اثبات استحباب کسب از راه کشاورزی یا چوپانی، به دلیل دیگری نیازمند هستیم.

با مراجعه به روایات این باب، افزون بر روایاتی که دلالت بر مطلوبیت نفس عمل کشاورزی دارد، می توان به روایاتی دست یافت که کسب از راه کشاورزی را نیز مطلوب می داند. برای نمونه دو روایت زیر از راه لزوم بین بمعنی الأعم، دلالت بر استحباب کسب از راه زراعت دارد:

ص: ۷۴

۱- (۱). حاشیه المکاسب: ج ۱ ص ۲۰.

أبو عبدالله عليه السلام: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ اخْتَارَ لِأَنْبِيَائِهِ الْحَرْثَ وَالزَّرْعَ كَيْ لَا يَكْرَهُوا شَيْئاً مِنْ قَطْرِ السَّمَاءِ؛^(۱) خداوند عزوجل برای انبیاء خود عمل کشت و زوع را اختیار فرموده است تا نسبت به آنچه از آسمان نازل می شود، کراهت نداشته باشند.

«إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ أَرْزَاقَ أَنْبِيَائِهِ فِي الزَّرْعِ وَالصَّرْعِ كَيْلًا- يَكْرَهُوا شَيْئاً مِنْ قَطْرِ السَّمَاءِ».^(۲) خداوند رزق انبیا را در کشاورزی و دامداری قرار داده است تا نسبت به آنچه از آسمان می بارد، کراهت نداشته باشند.

در این دو تعبیر به دلالت مطابقی استفاده می شود که این عمل و این رزق، برای انبیا قرار داده شده است؛ اما با دلالت لزوم بین بمعنی الأعم دلالت بر استحباب کسب از راه زراعت دارد.

روایت دیگری نیز در این باب وارد شده است:

سُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَيُّ الْمَالِ خَيْرٌ؟ قَالَ: زَرْعٌ زَرَعَهُ صَاحِبُهُ وَأَصْلَحَهُ وَأَدَّى حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ؛^(۳) از پیامبر صلی الله علیه و آله سؤال شد که کدام مال خیر و نیکو است؟ ایشان در جواب فرموده اند: آن زراعتی که زارع انجام می دهد و سپس زکات آن را می پردازد.

این روایت به دلالت مطابقی، استحباب اکتساب از طریق زراعت را ثابت می کند؛ زیرا معنای سخن پیامبر صلی الله علیه و آله که درآمد به دست آمده از زراعت را خیر و نیکو می داند، این است که کسب از راه زراعت، مطلوب است. البته در سند این روایت سکونی وارد شده که محل ایراد است؛ اما از آن جا که بحث درباره استحباب است و در ادله سنن

ص: ۷۵

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۱۹ ص ۳۳.

۲- (۲). همان.

۳- (۳). همان: ج ۱۹ ص ۳۵.

بند دوم: مکاسب واجب

شیخ انصاری قدس سره برای مکاسب واجب، صناعاتی را به عنوان نمونه ذکر می کند که زندگی و معیشت مردم، بر آنها متوقف است. همان گونه که پیش از این بیان شد، قیام به این صناعات واجب است نه کسب درآمد از آنها؛ یعنی آنچه واجب است، وجود اشخاصی است که متصدی انجام این صناعات در جامعه باشند و علت وجوب نیز این است که اگر کسی عهده دار این امور نشود، زندگی مردم مختل می گردد.

با این توصیف، باید گفت: اگر دلیل وجوب انجام این صناعات و عهده دار شدن این مشاغل، این است که با تعطیلی این امور زندگی مردم مختل می شود، باید قائل به انجام این صناعات به صورت مجانی شد. به عبارت دیگر باید گفت: حتی اگر شرایط به گونه ای باشد که کسی در ازای طبابت پول نپردازد، باز هم طبیب باید بدون دستمزد کار کند؛ یعنی اگر قیام به این امور واجب است، پس باید به صورت مجانی انجام شوند، در حالی که قائل شدن به انجام بدون دستمزد این مشاغل نیز موجب اختلال در نظام می گردد. به دیگر سخن، از یک سو گفته می شود عهده دار شدن این امور لازم و واجب است حتی اگر مجانی باشد و از سوی دیگر، رایگان بودن این امور موجب اختلال نظام می شود؛ چرا که اگر طبابت، نجاری، نانوائی و همه اموری که قوام جامعه مبتنی بر آن است به نحو مجانی واجب باشد، خود این امر نیز موجب اختلال خواهد شد،

ص: ۷۶

۱- (۱). استاد معظم (حفظه الله) قاعده تسامح در ادله سنن را نپذیرفته و آن را اثبات کننده استحباب نمی دانند؛ بلکه ایشان معتقدند که روایات «من بلغ» که به عنوان مهمترین دلیل بر قاعده تسامح ذکر شده اند، فقط بر ثواب تفضلی خداوند دلالت دارند؛ یعنی هر گاه خبر ضعیفی بر استحباب فلان عمل دلالت کند و ثوابی را برای آن ذکر نماید، اگر مکلف آن عمل را به امید آن ثواب انجام دهد، خداوند متعال ثواب مذکور را به او عنایت خواهد کرد؛ بدون این که استحباب آن عمل ثابت باشد. پس شاید استناد به این قاعده در این جا از باب اقناع باشد. برای توضیح بیشتر مراجعه شود به: تقریرات درس آیت الله محمدجواد فاضل لنکرانی، سلسله درس هایی از قواعد فقه ۵، قاعده تسامح در ادله سنن: ص ۱۱۷.

از این رو، این پرسش مطرح می شود که چگونه می توان بین این دو مطلب جمع کرد؟

پاسخ این است که اولاً: اختلال نظام در صورتی به وجود می آید که رایگان بودن، تعیین داشته و واجبات نظامیه، مقید به مجانی بودن باشند، در حالی که آنچه واجب و مطلوب است، قدر جامعی میان مجانی بودن و دریافت پول در قبال آن است؛ یعنی عنوان «طبابت پزشک» واجب است و تفاوتی ندارد که در مقابل آن پولی دریافت کند یا این کار را به صورت رایگان انجام دهد.

ثانیاً: می توان گفت مجانی بودن برای آن است که برای حفظ نظام و جامعه لازم است، پس اگر برای حفظ نظام لازم باشد که شخص حقوقی را دریافت کند، باز می توانیم بگوییم برای همین عنوان، اخذ آن جایز و بلکه لازم است. به عبارت دیگر، واجبات نظامیه در صورتی مجانی بودن آن تعیین دارد که خود این مجانی بودن سبب اختلال نظام نشود.

نکته دیگر در این مثال ها این است که قیام به این امور، وجوب نفسی ندارد؛ بلکه وجوب مقدمی و غیره دارد؛ یعنی طبابت به خودی خود واجب نیست، بلکه مقدمه ای است برای حفظ نظام و زندگی مردم و اگر مقدمه واجب شرعاً واجب باشد، آن گاه طبابت به عنوان مقدمه واجب، واجب می شود. پس می توان گفت برای کسب واجب، مصداق و مثالی وجود ندارد. البته ممکن است گفته شود نمونه های دیگری برای مکاسب واجب وجود دارد، مانند کسب و کار در جهت پرداخت نفقه یا ادای دین؛ لیکن با توجه به مباحث طرح شده، این نمونه ها نیز عنوان مقدمه واجب را دارند و نمی توان آنها را مصداقی برای کسب واجب دانست.

گفتار دوم: تقسیم مکاسب در کلام فقها

اشاره

فقها مکاسب را به دو شیوه تقسیم کرده اند: برخی تقسیم ثلاثی را برگزیده اند و در آن مکاسب را به محرّم، مکروه و مباح تقسیم کرده اند و برخی نیز مکاسب را به اعتبار احکام خمس، به پنج قسم تقسیم نموده اند. در این فصل، دیدگاه برخی از فقها را در

این موضوع مورد مطالعه و تحلیل قرار می دهیم.

بند اول: دیدگاه شیخ سلار

ایشان در کتاب خود می نویسد:

المكاسب علی خمسہ اضرب: واجب وندب ومكروه ومباح ومحظور. أمّا الواجب فهو كلّ حلال بيعه أو الإحتراف به إذا كان لا معيشه للإنسان سواه، وأمّا الندب فهو ما يكتسب به على عياله ما يوسع به عليهم، وأمّا المكروه فإن يكتسب محتكرًا أو له عنه غناء يحمل به مشقّه، وأمّا المباح فإن يكتسب ما لا يضرّه تركه ولا يقيم بأوده،^(۱) وأمّا المحظور فإن

يكتسب مالاً لينفق في الفساد أو يحترف بحرام؛^(۲) مكاسب پنج قسم است:

واجب، مستحب، مکروه، مباح و حرام. امّا واجب، هرکاری است که فروش یا پیشه قرار دادن آن حلال باشد و انسان راه درآمدی غیر آن نداشته باشد و کسب مستحب، آن کسبی است که موجب آسایش بیشتر برای خانواده اش شود. کسب مکروه نیز کسبی است که از راه احتکار باشد و یا او به آن نیازی نداشته باشد، ولی برای انجامش خود را به سختی بیندازد. کسب مباح نیز کسبی است که ترک آن ضرر ندارد و انجامش روزنه ای را پر نمی کند [یعنی بودن یا نبودن آن تفاوتی ندارد]. امّا کسب حرام نیز کسبی است که مالی را به دست آورد تا آن را در فساد هزینه کند و یا آن را از راه صنعت حرام کسب نماید.

بند دوم: دیدگاه شهید اول

شهید اول قدس سره در کتاب لمعه بین تجارت و موضوع آن فرق می گذارد و می گوید: عنوان تجارت و کسب، با موضوع آن یعنی «ما یکتسب به» که عبارت است از اعیان خارجی

ص: ۷۸

۱- (۱). «أود» به معنای اعوجاج است و عبارت «لا یقیم بأوده» یعنی روزنه ای را پر و مشکلی را حل نمی کند.

۲- (۲). المراسم العلویّه: ص ۱۷۱.

و یا منافع، فرق دارد. ایشان تجارت را به اعتبار موضوع آن، به سه قسم تقسیم می کند:

محرم، مکروه و مباح. اما خود تجارت را - که فعل انسان است و بر شیء خارجی اعمال می شود - به احکام پنج گانه تقسیم نموده است. (۱)

بند سوم: دیدگاه علامه حلی

علامه حلی قدس سره در قواعد، مقسم را «متاجر» قرار داده و آن را به پنج قسم تقسیم می کند.

ایشان اظهار می دارد: تجارت واجب، کسبی است که انسان جهت رفع نیازمندی های خود و خانواده اش انجام می دهد. مندوب هم آن کسبی است که انسان برای توسعه در زندگی خود انجام می دهد. معامله مباح نیز در جایی است که انسان از راه شرعی بر اموال خود بیفزاید. معامله مکروه، بیع کفن و بیع صرف است و تجارت ممنوع، معامله ای است که مشتمل بر وجهی قبیح باشد؛ مانند این که انسان جهت انجام کاری حرام و یا ایجاد فساد، در آمدی کسب کند. (۲)

بند چهارم: تقابل دیدگاه شهید ثانی و مقدس اردبیلی

شهید ثانی قدس سره در مسالک، تقسیم ثلاثی مکاسب را نسبت به تقسیم خماسی بهتر می داند؛ (۳) اما مقدس اردبیلی قدس سره نظری مخالف داشته و تقسیم به احکام خمسه را بهتر می داند. (۴)

شهید ثانی قدس سره اظهار می دارد: هر دو تقسیم نیکو و حسن، ولی تقسیم ثلاثی بهتر است. میان این دو تقسیم دو تفاوت وجود دارد:

تفاوت اول: ملاک تقسیم ثلاثی «ما یکتسب به» - یعنی عین یا منفعت خارجی - است که همیشه ویژگی ثابتی همراه خود دارد. مثلاً خمر، آلت قمار، مردار و عین نجاست، همیشه ویژگی خود، یعنی قبیح بودن را دارا هستند. در مقابل، ملاک تقسیم خماسی فعل مکلف است که به اعتبار عوارضش، متغیر است. برای مثال، ممکن است

ص: ۷۹

۱- (۱). اللمعه الدمشقیه: ص ۶۱.

۲- (۲). قواعد الاحکام: ج ۲ ص ۵.

۳- (۳). مسالک الأفهام: ج ۳ ص ۱۱۸.

۴- (۴). مجمع الفائده و البرهان: ج ۸ ص ۹.

شخصی، جهت توسعه زندگی خویش، معامله ای را انجام دهد و شخص دیگر، همان معامله را برای امری ناپسند و فاسد انجام دهد. از این رو می توان گفت: ملاک تقسیم ثلاثی، بر خلاف ملاک تقسیم خماسی، ملاکی ثابت است و شهید ثانی قدس سره نیز به همین دلیل، تقسیم ثلاثی را بهتر از تقسیم خماسی می داند.

به عبارت دیگر، در تقسیم ثلاثی «مایکتسب به»، یا عین است یا منفعت که به اقتضای خود، به عناوین حرمت، کراهت یا اباحه محکوم اند. مثلاً گفته می شود «بیع الخمر حرام»، اقتضای حرمت در خود خمر وجود دارد، پس اکتسابی که به خمر تعلق یابد، حرام است. امّا در تقسیم خماسی، احکام خمسه به اعتبار عوارض و آثار فعل مکلف، به وجود می آیند؛ یعنی اگر شخصی یک شیء مباح را برای کشتن انسانی دیگر خریداری کند، کسب وی حرام است و در مقابل، اگر این شیء توسط فردی دیگر برای عملی حلال، خریداری شود، کسب او حلال خواهد بود. پس این تقسیم ناشی از عوارض خارجی است و به اختلاف این عوارض، احکام خمسه پدید می آید.

یعنی تقسیم ثلاثی یک تقسیم جوهری است، امّا تقسیم خماسی جوهری نیست؛ بلکه به اعتبار عوارض است.

تفاوت دوم: تفاوت دوّم تقسیم ثلاثی و تقسیم خماسی، عبارت است از این که:

در تقسیم ثلاثی، تقسیم به اعتبار «ما یکتسب به» (عین و منفعت) است و در عین و منفعت تنها می توان حرمت، کراهت و اباحه را تصوّر کرد. پس در این تقسیم، دیگر مکاسب واجب و مستحب وجود ندارد. امّا تقسیم خماسی به اعتبار «فعل مکلف» است و فعل مکلف، خالی از احکام خمسه نیست.

بر همین اساس، برخی از بزرگان از جمله محقق خویی قدس سره معتقدند که هر دو تقسیم صحیح است. تقسیم اوّل به اعتبار ما یکتسب به و تقسیم دوم به اعتبار عوارض خارجی فعل مکلف. (۱) البتّه اصل این مطلب را شهید ثانی قدس سره (۲) مطرح و محقق خویی قدس سره

ص: ۸۰

۱- (۱). مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۵۵.

۲- (۲). مسالك الأفهام: ج ۳ ص ۱۱۸.

به پیروی از ایشان چنین دیدگاهی را ارائه نموده است.

بر اساس آنچه به عنوان تفاوت تقسیم ثلاثی و تقسیم خماسی بیان شد، این اشکال مطرح می شود که در تقسیم ثلاثی نیز بدون در نظر گرفتن فعل مکلف، حکمی وجود ندارد. به عنوان مثال، وقتی می گوییم: «الخمیر حرام»، شرب خمر که فعلی از افعال مکلف به شمار می رود، حرام است. بنا بر این، با ملاک قرار دادن «ما یکتسب به» و با قطع نظر از فعل مکلف، نمی توان حکمی را صادر کرد و همان گونه که وجوب و استحباب در این تقسیم جایی ندارند، بدون در نظر گرفتن فعل مکلف حتی تصور احکام حرمت، کراهت و اباحه نیز ممکن نخواهد بود.

برای پاسخ به این اشکال می توان گفت: فعل مکلف، هم در تقسیم ثلاثی و هم در تقسیم خماسی، دخیل است؛ لیکن در تقسیم ثلاثی، فعل مکلف به اعتبار یک متعلق خاص در نظر گرفته می شود و در تقسیم خماسی، فعل مکلف به اعتبار هر چیزی که می تواند بر آن عارض شود، مد نظر قرار می گیرد. مثلاً در تقسیم ثلاثی نمی توان بین قصد اسکار از شرب خمر و عدم آن، فرق گذاشت؛ بلکه فعل او حرام است حتی اگر قصد اسکار نداشته باشد. از این رو، قصد فرد نقشی در حکم ندارد. بخلاف تقسیم خماسی که قصد حرام و عدم قصد حرام، در فعل تأثیر دارد.

بند پنجم: دیدگاه محقق حلی

محقق حلی قدس سره در کتاب شرائع، تقسیم ثلاثی را برگزیده است. (۱) ایشان فروش اسلحه به دشمنان دین را به عنوان یک کسب حرام، مطرح می کند. البته این قید را اضافه می کند که اگر این بیع در زمان جنگ و یا در جهت کمک به آنان در دشمنی با دین باشد، حرام است. به عبارت دیگر، وقتی این بیع حرام می شود که دشمنان دین در ایجاد مشکل برای دین یاری شوند؛ اما بیع سلاح به کفاری که در حال جنگ باهستند، حرام نیست.

ص: ۸۱

۱- (۱). شرائع الإسلام: ج ۲ ص ۹.

با توجه به آنچه در گفتار پیشین و در بیان تفاوت میان تقسیم ثلاثی و تقسیم خماسی اظهار شد، به نظر می رسد مثال مذکور در کلام محقق حلی قدس سره، با تقسیم برگزیده از سوی ایشان همخوانی ندارد. به این بیان که در تقسیم ثلاثی حکم ثابت است و به اقتضای اعیان و منافع به دست می آید، حال آن که در مثال یاد شده، بحث از عوارض و طواری عمل مطرح شده است. از این رو، ذکر این مثال با پذیرش تقسیم ثلاثی همخوان نیست. در مقام پاسخ به این اشکال می توان گفت: این مثال به صورت استطرادی بیان شده است.

گفتار سوم: نفسی یا غیری بودن حکم

اشاره

مسئله دیگری که باید مورد بررسی قرار گیرد این است که در تقسیم مکاسب، مراد فقها از واجب و حرام چیست؟ آیا اشاره به واجب و حرام نفسی دارد یا واجب و حرام غیری را نیز شامل می شود؟

فقها در بیان مثال، بین احکام نفسی و غیری فرقی نگذاشته اند؛ یعنی مکاسب محرّمه اعم است از مکاسبی که بالذات حرام اند (مانند خرید و فروش شراب) و مکاسبی که به اعتبار طواری و عوارض حرام هستند (مانند خرید و فروش چاقو برای کشتن انسان). به عبارت دیگر، اگر بگوییم: تقسیم مکاسب در کلام فقها به اعتبار نفسی بودن حکم است، بسیاری از مثال های ذکر شده توسط فقها از دایره بحث خارج می شوند؛ چراکه بسیاری از آنها عنوان غیری دارند. برای مثال، محقق حلی قدس سره در شرائع، مکاسب محرّمه را پنج قسم می داند:

نخست: اعیان نجس مانند خمر.

دوم: چیزی که حرام است و حرمت آن، به خاطر آن چیزی است که از آن قصد می شود، مانند آلات لهو.

سوم: آنچه قابل استفاده نیست، مانند مسوخ.

چهارم: آنچه به خودی خود، حرام است، مانند مجسمه سازی.

پنجم: آنچه با انجامش بر انسان واجب است، مانند غسل دادن مردگان.^(۱)

قسم دوم و سوم که محقق حلی قدس سره جزء مکاسب محرّمه ذکر کرده است، حرمت نفسی ندارند. مثلاً آلات لهُو به خاطر مقصود از آن - که فساد است - عنوان حرمت می گیرند و قسم سوم نیز به این اعتبار که نفعی برای انسان ندارد، جزء مکاسب محرّمه قرار گرفته اند و این گونه نیست که حرمت ذاتی داشته باشند. پس اگر بگوییم: مقصود فقها از حرمت و وجوب، حرمت و وجوب نفسی است، بسیاری از نمونه های ذکر شده در کلام فقها را باید از بحث خارج کرد، در حالی که اینها داخل در محلّ نزاع هستند.

تفاوت نفسی و غیری بودن حکم

بین اصولیان در این که کدام واجب، نفسی و کدام واجب، غیری است، اختلاف نظر وجود دارد. مشهور فقها، واجب غیری را این گونه معنا کرده اند: «ما كان وجوبه لغیره».^(۲) لازمه پذیرش تعریف مشهور این است که بگوییم تمام واجبات نفسی، خودشان واجب غیری هستند. برای مثال، در مورد نماز که مصداق بارز واجب نفسی است، «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي»^۳ و «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»^۴

وارد شده است. پس باید گفت: نماز نیز یک واجب غیری است؛ زیرا هدف از خواندن نماز، ذکر خداوند متعال است و یا چون موجب نهی از فحشا و منکر می شود، واجب شده است.

محقق خراسانی قدس سره برای دفع این اشکال، می نویسد: غایت اولیه، متفاوت از غایت الغایات و اقصی الغایات است. در آیات مربوط به نماز، اقصی الغایات مطرح شده است، در حالی که هنگام صدور حکم وجوب، این غایت مدّ نظر قرار نمی گیرد. از این رو، نماز یک واجب نفسی به شمار می رود، نه واجب غیری.^(۳)

ص: ۸۳

۱- (۱). همان.

۲- (۲). مطارح الأنظار: (طبع قدیم) ص ۶۸؛ قوانین الأصول: ج ۱ ص ۱۰۸.

۳- (۵). کفایه الأصول: ص ۱۰۷.

اگر واجب و حرام گیری را از محلّ بحث و دایره تقسیم مکاسب، خارج بدانیم، شمار بسیاری از نمونه های ذکر شده تویّط فقها از محلّ بحث خارج می شود؛ چراکه در موارد زیادی حرمت یا کراهت معاملات، حرام یا مکروه ذاتی نیست. برای مثال، معامله با اکراد(۱) معامله ای مکروه است، ولی این کراهت ذاتی نیست؛ بلکه از آن جا که معامله با اکراد مقدّمه ای برای ایجاد فتنه بوده و هر وقت معامله ای با آنها واقع می شد، یک نزع پیش می آمد، جهت دفع نزاع و فتنه، این نهی صادر شده است. از این رو، خارج کردن واجبات و محرّمات گیری از تقسیم مکاسب، امکان پذیر نیست و نمی توانیم بگوییم: اگر معامله ای مقدّمه واجب یا حرام بود، از محلّ بحث خارج است. از سوی دیگر، اگر غایت نهایی یک شیء، فساد باشد، نمی توان گفت حرمت آن، گیری و از باب مقدّمیت است؛ بلکه در این گونه موارد، حرمت، نفسی است. مثلاً نمی توان حرمت اکل شراب را از این جهت که اقصی الغایات آن اسکار است، گیری دانست.

با توجّه به مطالب اخیر، می توان چنین نتیجه گرفت که:

اولاً: در تقسیم مکاسب، منظور فقها از واجب و حرام، اعمّ از نفسی و گیری است.

ثانیاً: در بسیاری از موارد که پنداشته می شود حکم گیری است، در واقع بحث غایت الغایات را در نظر گرفته اند، در حالی که در این موارد، حکم نفسی است.

گفتار چهارم: حکم اکتساب محض

اکتساب بما هو اکتساب، بدون وجود عناوین عارضی چه حکمی دارد؟

از عبارات فقها استفاده می شود که اکتساب، به خودی خود مباح است؛(۲) یعنی اگر شخصی بدون هیچ قصد و غایتی به کسب پردازد، مرتکب فعلی مباح شده است.

ص: ۸۴

۱- (۱). استاد معظّم: در این که مراد از اکراد چیست، چند احتمال وجود دارد. قوی ترین احتمال این است که اکراد طایفه ای مخصوص در زمان روایت بوده اند که در مکانی خاص زندگی می کردند و در انجام معامله، بد حساب بودند و در حال حاضر، وجود خارجی ندارند.

۲- (۲). ر. ک: قواعد الاحکام: ج ۲ ص ۵؛ اللّمعه الدمشقیه: ص ۶۱؛ مجمع الفائده و البرهان: ج ۳ ص ۱۱۸.

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: الْعِبَادَةُ سَبْعُونَ جُزْءًا أَفْضَلُهَا طَلْبُ الْحَلَالِ»^(۱) بر استحباب نفسی اکتساب محض دلالت دارد. پس بر خلاف گفته فقها، روایات بر مستحب بودن اکتساب محض، دلالت دارند.

گفتار پنجم: نتیجه گیری

کسب به اعتبار «ما یکتسب به» سه قسم دارد؛ اما از این جهت که فعلی از افعال مکلف باشد، دو فرض تصوّر می شود: یا این فعل با قطع نظر از هر گونه عارضی در نظر گرفته می شود - مثلاً شخص بدون هیچ قصد و نیت خارجی به تجارت می پردازد - که در این صورت، اکتساب محض بوده و حکم آن با توجه به روایات، استحباب است.

یا اکتساب، با توجه به عناوین خارجی در نظر گرفته می شود که در این فرض، به پنج قسم تقسیم می گردد.

ص: ۸۵

شیخ انصاری قدس سره در کتاب المكاسب می نویسد:

ومعنى حرمة الإكتساب حرمة نقل والانتقال بقصد ترتب الأثر وأما حرمة أكل المال في مقابلها فهو متفرّع على فساد البيع لأنّه مال الغير وقع في يده بلا سبب شرعى وإن قلنا بعدم التحريم؛ لأنّ ظاهر أدله تحريم بيع مثل الخمر منصرف إلى ما لو أراد ترتيب الآثار الحرمه، أمّا لو قصد الأثر المحلّل فلا دليل على تحريم المعامله إلّا من حيث التشريع؛ (۱) معنای حرمت اکتساب، حرمت نقل و انتقال به قصد ترتب اثر است. اما حرمت اکل مال در مقابل این اکتساب حرام، متفرّع بر فساد بیع می باشد؛ زیرا [وقتی بیع فاسد باشد] مال منتقل شده، مال غیر است که بدون سبب شرعی در دست دیگری قرار گرفته است [پس وقتی بیع فاسد باشد، حرمت اکل مال غیر بر آن مترتب می شود]، هرچند آن بیع را حرام ندانیم. [اما این که می گوئیم قصد ترتب اثر در حرمت اکتساب، تأثیر دارد، به خاطر این است که] ظاهر ادلّه تحريم بیع چیزهایی مانند خمر، انصراف به جایی دارد که شخص، ترتب آثار حرمت را اراده نماید؛ لیکن اگر آثار حلال را اراده نماید، دلیلی بر

ص: ۸۷

حرمت معامله وجود ندارد، مگر حرمت تشریح.

توضیح آن که: در بحث تقسیم مکاسب به این مطلب اشاره شد که یک قسم از مکاسب، مکاسب محرّمه است و در شریعت اسلامی، برخی از کسب ها همچون معامله شراب، خوک، سگ و... حرام شمرده شده است. اینک با توجه به این نکته که این حرمت می تواند به اشیای گوناگونی تعلق بگیرد، باید ببینیم مراد از حرمت و متعلق آن در بحث مکاسب محرّمه چیست؟ به این منظور، ابتدا دو مقدمه را بیان می کنیم و سپس به نقد و بررسی دیدگاه های فقها می پردازیم و در نهایت، دیدگاه خود را ارائه می دهیم.

گفتار اول: نکات مقدماتی

بند اول: انواع کسب های محرّم

در میان مکاسب محرّمه، برخی تنها حرمت تکلیفی دارند، مانند «بیع وقت نداء»؛ یعنی اگر شخصی هنگام ندای نماز جمعه معامله ای انجام دهد، فعل حرامی را مرتکب شده است، بدون آن که معامله او باطل باشد. در مقابل در دسته ای دیگر از مکاسب محرّمه، فقط حرمت وضعی وجود دارد، مانند آن جا که یکی از شرایط صحّت معامله موجود نباشد. در این موارد معامله انجام شده فاسد است، اما حرمت تکلیفی ندارد و هیچ یک از بایع و مشتری مرتکب فعل حرام نشده اند. به تعبیر دیگر، معامله حرام نیست؛ بلکه فاسد است و تصرف در مال به دست آمده از معامله فاسد، حرام است. دسته ای دیگر از مکاسب محرّمه، هم حرمت وضعی دارند و هم حرمت تکلیفی؛ برای این مورد می توان به معامله ربوی و بیع خمر را به عنوان نمونه، بیان کرد.

بند دوم: فرض های قابل تصوّر در مورد متعلق حرمت

در هر معامله ای احتمالات گوناگونی در مورد متعلق حرمت وجود دارد. از این رو، فرض های قابل تصوّر در آن را مورد مطالعه قرار می دهیم.

فرض اول: چه بسا حرمت به همان انشایی تعلق گرفته باشد که بایع و مشتری انجام داده اند و به آن سبب معامله می گویند؛ یعنی طرفین معامله با انشای صیغه عقد مرتکب حرام شده اند و فرق ندارد که این انشا، یک انشای لفظی باشد یا یک انشای معاطاتی عملی؛ بلکه در هر دو صورت متعلق حرمت «انشا» است.

فرض دوم: ممکن است متعلق حرمت، عبارت باشد از مسبب؛ یعنی آنچه با انشا ایجاد می شود، متعلق حرمت است. به عبارت دیگر، تملیک جدی ثمن و مثن که اثر انشا است حرام می باشد. در این فرض تفاوتی ندارد که طرفین معامله، قصد ترتب اثر محرم را داشته باشند یا چنین قصدی را نداشته باشند.

فرض سوم: چه بسا مسبب متعلق حرمت باشد، به شرطی که طرفین معامله، ترتب این اثر محرم را قصد کرده باشند.

فرض چهارم: ممکن است آثار مترتب بر هر معامله که همان قبض و اقباض است، متعلق حرمت باشد؛ به عنوان مثال، این که می گوئیم: «بیع الخمر حرام»، یعنی قبض خمر توسط مشتری و قبض ثمن توسط بایع، حرام است؛ لیکن انشای عقد و مسبب آن حرام نیستند. در این فرض نیز تفاوتی ندارد که بایع و مشتری، ترتب اثر محرم را قصد کرده باشد یا نه. پس در این فرض، قبض و اقباض - یا به بیان دیگر، تسلیم و تسلّم - حرام است.

فرض پنجم: چه بسا سبب و مسبب، مطلقاً حرام باشند؛ یعنی انشا و آنچه با انشا ایجاد می شود، متعلق حرمت واقع می شوند، خواه ترتب اثر، قصد شده باشد و یا قصد نشده باشد.

فرض ششم: ممکن است متعلق حرمت در موارد مختلف، متفاوت و تابع دلیل باشد؛ یعنی ممکن است در برخی موارد با استفاده از دلیل بگوئیم: سبب، متعلق حرمت است و در مواردی دیگر بگوئیم: مسبب، حرام است.

احتمالاتی که بیان شد تنها در مقام تصور وجود دارد و ممکن است برخی از آنها را هیچ یک از فقها ملترم نشده باشند؛ اما برای بیان فروض مسئله، آنها را ذکر کردیم.

اینک به بررسی دیدگاه فقها در این باره می پردازیم.

اشاره

چنان که در آغاز فصل گفته شد، شیخ انصاری قدس سره می نویسد:

ومعنى حرمة الإكتساب حرمة النقل والإنتقال بقصد ترتب الأثر وأما حرمة أكل المال فى مقابلها فهو متفرع على فساد البيع لأنه مال الغير وقع فى يده بلا سبب شرعى وإن قلنا بعدم التحريم؛ لأنّ ظاهر أدلّه تحريم بيع مثل الخمر منصرف إلى ما لو أراد ترتيب الآثار الحرمة، أمّا لو قصد الأثر المحللّ فلا دليل على تحريم المعاملة إلّا من حيث التشريع. (۱)

ایشان مراد از حرمت کسب را حرمت نقل و انتقال به قصد ترتب اثر محرم می داند و معتقد است: اگر در معامله ای قصد اثر حلال شود، بجز تشریح، دلیلی بر حرمت آن وجود ندارد. شیخ انصاری قدس سره انصراف را علت دخیل دانستن قید «ترتب اثر حرام» در تعریف حرمت اکتساب می داند و می گوید: ادله تحريم بيع اعيانى همچون خمر، به جایی انصراف دارد که طرفین معامله، ترتب آثار حرام معامله را قصد کرده باشند.

با دقت در کلمات شیخ انصاری قدس سره متوجه می شویم در سخنان وی سه مطلب اساسی وجود دارد که لازم است این مطالب را مطرح کنیم و مورد بررسی قرار دهیم:

الف) مطلب اول

از نگاه شیخ انصاری قدس سره متعلق حرمت، نقل و انتقال به قصد ترتب اثر محرم است؛ اما نقل و انتقال، مجمل بوده و چند احتمال در مورد آن تصویر می شود:

۱. منظور از نقل و انتقال، انشای معامله به قصد ترتب اثر محرم می باشد، اعم از این که انشای لفظی باشد یا فعلی.

۲. معلول و مفاد انشا که از آن به منشأ یا مسبب تعبیر می شود، متعلق حرمت است.

ص: ۹۰

به عبارت دیگر، مسبب انشا که همان تملیک جدی است، اگر به قصد ترتب اثر محرم باشد، حرام خواهد بود.

۳. منظور از نقل و انتقال، قبض و اقباض خارجی است؛ یعنی در صورتی که قبض و اقباض به قصد ترتب اثر محرم انجام گیرد، حرام است.

پس از بررسی احتمالات موجود باید گفت: با توجه به عبارت «وَأَمَّا حَرْمَةُ أَكْلِ الْمَالِ فِي مَقَابِلِهَا فَهُوَ مَتَفَرِّعٌ عَلَى فِسَادِ الْبَيْعِ»^(۱)، چنین برداشت می شود که شیخ انصاری قدس سره قبض و اقباض را متعلق حرمت نمی داند؛ چراکه حرمت قبض و اقباض نیز مانند حرمت اکل مال، متفرع بر فساد بیع است. به همین دلیل، برخی معتقدند: در فرضی که یکی از طرفین معامله نسبت به فساد آن جاهل است، حرمت قبض و اقباض شامل او نمی شود و صرفاً قبض و اقباض از سوی طرفی که به فساد علم دارد، حرام می باشد.

از عبارت «أَمَّا لَوْ قَصِدَ الْأَثْرَ الْمَحْلَلَّ فَلَا دَلِيلَ عَلَى تَحْرِيمِ الْمَعَامَلَةِ إِلَّا مِنْ حَيْثُ التَّشْرِيعِ»^(۲) نیز می توان دریافت که شیخ قدس سره مجرد انشا را متعلق حرمت نمی داند؛ بلکه ایشان معتقد است: اگر شخصی، قصد اثر محلل را داشته باشد، حرمت ذاتی متوجه او نمی شود؛ بلکه عمل او فقط حرمت تشریحی دارد. از این رو اگر مراد ایشان از حرمت نقل و انتقال، انشای عقد باشد، بحث از تشریح، معنایی نخواهد داشت.

در نتیجه می توان گفت: شیخ انصاری قدس سره متعلق حرمت را تملیک جدی می داند و مراد وی از حرمت نقل و انتقال، حرمت تملیک جدی می باشد.

(ب) مطلب دوم

با وجود این که ادله تحریم بیع خمر، دارای اطلاق هستند، شیخ انصاری قدس سره حرمت را به قصد ترتب اثر محرم مقتید می داند. ایشان برای اثبات سخن خود ادعا می کند که ادله تحریم، منصرف به جایی است که ترتب اثر محرم قصد شده باشد.

ص: ۹۱

۱- (۱). همان: ج ۱ ص ۱۳.

۲- (۲). همان: ج ۱ ص ۱۳.

در مقابل ایشان، بزرگانی همچون محقق ایروانی (۱) و محقق خوئی قدس سرهما ادعای انصراف را ادعایی بدون دلیل و گراف دانسته اند و معتقدند که ادله حرمت بیع خمر، اطلاق دارد و حاوی چنین قیدی نیست. از این رو، فرقی نمی کند که طرفین معامله، قصد ترتب اثر حرام را داشته باشند یا چنین قصدی نکرده باشند.

محقق خوئی قدس سره معتقد است که این ادعا مستلزم تأسیس فقه جدیدی است و با پذیرش چنین انصرافی، می توان تمام محرّمات را محصور و محدود به مواردی خاص دانست. ایشان در ادامه اظهار می دارد که اگر باب چنین انصرافی باز شود، در بحث زنا می توان ادعا نمود که ادله حرمت زنا به زنا با زن شوهردار، انصراف دارد. (۲)

در تکمیل سخن محقق خوئی قدس سره این مطلب را اضافه می کنیم که اگر این انصراف پذیرفته شود، می توان گفت: ربا تنها در صورت قصد ظلم به دیگران حرام است و اگر شخصی پولی را قرض بگیرد و ربا هم بدهد و این قرض، نجات بخش زندگی او باشد و مشکلاتش را حل کند، دیگر پرداخت و دریافت ربا حرام نخواهد بود. همچنین می توان ادعا کرد که وجوب حجاب، مربوط به زمانی است که زن ها مورد تعرض قرار می گرفتند؛ اما اکنون که در جامعه امنیت وجود دارد و زن ها مورد تعرض قرار نمی گیرند، دلیلی برای وجوب آن وجود ندارد.

آیا چنین ادعایی صحیح است؟

در پاسخ به این سؤال و دفاع از شیخ انصاری قدس سره باید گفت: انصراف، یک قرینه عام بوده و نیاز به منشأ دارد و هر جا قرینه باشد، ادعای انصراف صحیح است. به عبارت دیگر، ظهور لفظ در معنای منصرف فیه نیازمند قرینه و منشأ است. در اصول غالباً کثرت استعمال را منشأ انصراف می دانند، اما این امکان وجود دارد که بتوان از یک روایت به عنوان قرینه انصراف بهره گرفت. در این بحث نیز می توان روایت تحف العقول را قرینه و منشأ این انصراف قرار داد؛ زیرا در این روایت چیزی حرام دانسته

ص: ۹۲

۱- (۱). حاشیه المکاسب: ج ۱ ص ۲۱.

۲- (۲). مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۵۹.

شده که در آن ترتب اثر حرام، قصد شده باشد. سید یزدی قدس سره در حاشیه مکاسب تصریح می کند که اگر متعاملین، قصد ترتب اثر حلال و منفعت محلل و حتی نادر یک شیء را داشته باشند، معامله صحیح است و حرمتی بر آن مترتب نیست. (۱)

ممکن است سؤال شود که چرا از راه تقیید وارد نمی شوید و نمی گوئید: روایت تحف العقول، روایات دیگر را مقید کرده است؟ به این بیان که ادله حرمت کسب، مانند «بیع الخمر حرام» یا «بیع الخنزیر حرام» مطلق اند، ولی روایت تحف العقول حاوی قیدی است که به موجب آن، حرمت کسب به جایی اختصاص می یابد که دو طرف معامله، ترتب اثر حرام را قصد کرده باشند. پس چرا به وسیله روایت تحف العقول سایر روایات را مقید نمی کنید؟

در پاسخ می گوئیم: تقیید در جایی است که دو دلیل، عرفاً ناظر به یک دیگر باشند.

به عنوان مثال، اگر در یک دلیل «أعتق رقبه» و در دلیل دیگر «لا تعتق رقبه کافره» آمده باشد، دلیل دوم می تواند اولی را مقید کند؛ لیکن در بحث ما روایت تحف العقول عرفاً در مقام تبیین روایات مطلق نیست.

البته این ادعا که می توان از روایت تحف العقول به عنوان منشأ و قرینه انصراف استفاده نمود، قابل قبول به نظر می رسد. پس ممکن است بتوان از یک روایت به عنوان قرینه و منشأ یک انصراف در روایت دیگر، بهره گرفت، بدون این که اصلاً بحث تقیید مطرح شود؛ یعنی وقتی یک روایت در بر دارنده قیدی باشد، ولی عرفاً بیان کننده روایت دیگری که مطلق است نباشد، می توان گفت: روایت نخست، منشأ و قرینه انصراف در روایت دوم است، هر چند مقید نیست. با این توضیح، در صورت پذیرش اعتبار روایت تحف العقول، می توان از آن به عنوان قرینه ای برای انصراف روایات مطلق دیگر، استفاده کرده و حرمت را به مواردی محدود کرد که قصد ترتب اثر محرم، وجود دارد.

ص: ۹۳

محقق خوینی قدس سره نیز از آن جا که این روایت را از حیث سند و دلالت مخدوش می‌داند، نمی‌تواند آن را منشأ انصراف قرار دهد؛ ولی ما این روایت را معتبر می‌دانیم و از این رو، می‌توانیم آن را منشأ و قرینه این انصراف بدانیم. پس می‌توان گفت: بیان شیخ انصاری قدس سره صحیح است و حرمت در جایی است که ترتب اثر حرام، مقصود طرفین معامله باشد. بنا بر این، اگر در موردی طرفین معامله بدون هیچ قصدی اقدام به خرید و فروش شراب کنند، در این جا قصد ترتب اثر حرام وجود ندارد و از این رو، طرفین مرتکب فعل حرام نشده‌اند.

ج) مطلب سوم

شیخ انصاری قدس سره با آوردن عبارت «أما لو قصد الأثر المحلل فلا دليل على تحريم المعاملة إلا من حيث التشريع»^(۱) اظهار می‌دارد: در جایی که مکلف، اثر حلال را قصد کرده است، دلیلی غیر از تشریح برای حرمت وجود ندارد. به دیگر سخن، اگر کسی به قصدی حلال، اقدام به خرید و فروش شراب نماید، فعل او حرمت ذاتی ندارد؛ بلکه حرمت آن ناشی از تشریح است.

لیکن به نظر می‌رسد که این سخن صحیح نیست و وجهی برای تشریح وجود ندارد. در توضیح این مطلب باید به این نکته اشاره نمود که دو دیدگاه در مورد تشریح وجود دارد:

نخست: إدخال ما علم أنه ليس من الدين في الدين؛^(۲) معنای تشریح این است که در دین، چیزهایی را داخل کنیم که می‌دانیم در دین نیست.

دوم: إدخال ما ليس من الدين في الدين؛^(۳) معنای تشریح این است که در دین، چیزی را داخل کنیم که در دین نیست، چه به آن علم داشته باشیم و چه نداشته باشیم.

نکته جالب این است که بنا بر هیچ یک از این دو مبنا، سخن شیخ انصاری قدس سره

ص: ۹۴

۱- (۱). کتاب المکاسب: ج ۱ ص ۱۳.

۲- (۲). مصباح الأصول: ج ۱ ص ۱۳۵.

۳- (۳). جواهر الکلام: ج ۱ ص ۶۰۷؛ تهذیب الأصول: ج ۲ ص ۴۰۲.

درست نیست؛ زیرا کسی که قصد اثر حلال کرده است، قصد داخل کردن صحت بیع را در دین ندارد.

شیخ انصاری قدس سره می فرماید: «ومعنا حرمة الإكساب حرمة النقل والإنتقال»، پس بحث ایشان درباره تفسیر حرمت تکلیفی است، نه حرمت وضعی؛ یعنی ایشان درباره این که بیع شراب، صحیح است یا فاسد، بحث نمی کند، در حالی که تشریح در صورتی حاصل می شود که شخصی بگوید: با این که شارع در همه جا بیع شراب را فاسد می داند، من در جایی که منفعت حلال قصد شده باشد، بیع آن را صحیح می دانم. از این رو، عنوان کردن بحث تشریح در این جا وجهی ندارد.

البته اگر گفته شود مقصود شیخ انصاری قدس سره از تشریح، مجرد عدم اذن شارع است، نه نهی شارع، تا حدودی اشکال برطرف می شود، هرچند با این بیان نیز نمی توان اشکال را به طور کامل حل نمود.

بند دوم: دیدگاه محقق نائینی

الف) تبیین دیدگاه

محقق نائینی قدس سره پیرامون بحث متعلق حرمت می نویسد:

ثم إنَّ الحرمة المتعلقة بالمعامله عبارة عن حرمة هذا المعنى، أي حرمة تبديل المال أو المنفعة لا حرمة انشاء المعامله ولا حرمة آثارها كالتصرف في الثمن والمثمن ولا- قصد ترتب الأثر عليها؛ وذلك لأنَّ نفس الإنشاء من حيث إنَّه فعل من الأفعال وتلفظ بألفاظ لا وجه لأن يكون حراماً إلَّا إذا كان مزاحماً لتكليف آخر كالبيع وقت النداء، وهكذا قصد تحقق المنشأ الإنشاء من حيث إنَّه أمر قلبي لا وجه لحرمة إلَّا إذا كان تجزياً أو إعانه على الإثم. وأمَّا حرمة الآثار فهي مترتبة على فساد المعامله وحرمتها، لا أنَّها هي المحرمة ابتداءً، فما يكون محرماً حقيقه ويكون متعلقاً للنهي هو نفس التبديل الذي اعتباره بيد مالكة، لولا نهى الشارع

محقق نائینی نیز همچون شیخ انصاری قدس سرهما معتقد است که حرمت به مسبب و منشأ تعلق می گیرد، نه به انشا یا قصد تحقق منشأ؛ زیرا وجهی برای حرمت انشا وجود ندارد، مگر این که در تراحم با تکلیف دیگری باشد، مثل «بیع وقت ندا» که مزاحم با نماز جمعه است. همچنین قصد واقع شدن معامله نیز امری قلبی است و نمی تواند متعلق حرمت قرار گیرد، مگر این که تجزی و یا اعانت بر گناه باشد.

با وجود این که دیدگاه محقق نائینی و شیخ انصاری قدس سرهما در مورد متعلق حرمت، یکسان است و هر دو مسبب و تملیک جدی را متعلق حرمت می دانند، ولی سخن ایشان از سه جهت با یک دیگر متفاوت است. این تفاوت ها عبارت اند از:

۱. سخن محقق نائینی برخلاف سخن شیخ قدس سرهما، خالی از ابهام و اجمال است؛ لیکن نقل و انتقال در عبارت شیخ قدس سره دارای اجمال است و وجهی برای آن تصویر می شود؛ اما در سخن محقق نائینی قدس سره چنین اجمالی وجود ندارد. ایشان متعلق حرمت را تبدیل حقیقی مالکیت می داند.

۲. محقق نائینی برخلاف شیخ قدس سرهما قصد ترتب اثر محرم را در حرمت کسب معتبر نمی داند؛ یعنی ایشان معتقد است معامله ای که از آن نهی شده، حرام است، چه طرفین معامله اثر حرام را اراده کرده باشند و چه اثر حلال را.

۳. محقق نائینی قدس سره متعلق حرمت را یک معنای لولایی قرار داده است، به این معنا که اگر از سوی شارع نهی وجود نداشته باشد، تملیک خمر به مشتری از جهت دیگری ممنوع نبود و بایع می توانست آن را اعتبار کرده و خمر را به مشتری تملیک کند. به عبارت دیگر، اگر نهی شارع نبود، این نقل و انتقال واقع می شد و کمبودی نداشت.

(ب) نقد اعتبار لولایی توسط امام خمینی

امام خمینی قدس سره در کتاب مکاسب المحرمه می نویسد:

ص: ۹۶

وإرادته النقل العقلاني مع قطع النظر عن حكم الشرع ولو لعدم الإنفاذ لا ترجع إلى محصل لعدم الوجود للنقل اللولائي. (۱)

به عقیده ایشان نقل لولایی وجود ندارد و امری عدمی محسوب می شود و چیزی که وجود ندارد، نمی تواند متعلق حکم قرار گیرد. البته این سخن بر مبنایی که ایشان در اصول اختیار کرده اند استوار است.

امام خمینی قدس سره در مباحث اصول، برخلاف نظر مشهور، بین عدم مطلق و عدم مضاف در این که هیچ کدام نمی توانند متعلق حکم قرار بگیرند، تفاوتی قائل نیست و هر دو را فاقد قابلیت تعلق حکم می داند. (۲) این در حالی است که مشهور فقها بین عدم مضاف و عدم مطلق، فرق گذاشته و معتقدند عدم مضاف را به خاطر اضافه اش به وجود، می توان متعلق حکم قرار داد. (۳)

به نظر می رسد که اشکال امام خمینی قدس سره وارد نیست؛ چراکه عدم لولایی، عدم محض نیست و به واسطه اضافه به وجود، بهره ای از وجود را داراست. مثلاً- بایع تملیک خمر به مشتری را اعتبار می کند، به شرطی که نهی شارع به آن تعلق نگرفته باشد. پس، از آن جا که این اعتبار بهره ای از وجود دارد، می تواند متعلق حکم قرار گیرد.

ج) نقد دیدگاه محقق نائینی

محقق نائینی قدس سره قصد ترتب اثر محرم را در حرمت معتبر نمی داند؛ اما به نظر می رسد:

ادعای شیخ انصاری قدس سره در مورد انصراف صحیح بوده و باید این قید را در حرمت هر معامله ای لحاظ کرد؛ چراکه با توجه به روایت تحف العقول می توان دریافت که ادعای ایشان درباره انصراف ادله حرمت به جایی که طرف معامله قصد اثر محرم کرده، صحیح است. برای نمونه، پیش تر فقها خرید و فروش خون را مطلقاً حرام می دانستند، اما اکنون که منافی محلل برای خون متصور است، چه بسا بتوان گفت:

ص: ۹۷

۱- (۱). المكاسب المحرمة: ج ۱ ص ۶.

۲- (۲). تهذیب الأصول: ج ۱ ص ۴۱۲.

۳- (۳). الحکمه المتعالیه: ج ۱ ص ۳۴۴.

بیع آن برای نجات جان یک انسان واجب است. در نتیجه ما نیز در معتبر دانستن این قید با شیخ انصاری قدس سره هم نظر هستیم.

مطلب دیگر این است که هرچند به نظر ما استدلال امام خمینی قدس سره در نقد اعتبار لولایی ناتمام است، اما این مطلب بدین معنا نیست که سخن محقق نائینی قدس سره را صحیح بدانیم. در نقد سخن ایشان باید به این مطلب اشاره کنیم که شارع چیزی را حرام می کند که در بین عقلا و مردم وجود دارد، در حالی که مردم در معاملات خود توجهی به این قید - لولا نهی الشارع - ندارند. به عبارت دیگر، طرفین معامله قصد تملیک جدی را دارند و تملیک را مقتید به عدم نهی شارع نمی کنند. فرض کنید متعاملین، متشروع نیستند یا بخواهند بر خلاف نظر شارع عمل کنند، آیا چنین قیدی را اعتبار می کنند؟ آیا طرفین معامله به این مطلب توجه دارند؟ پاسخ منفی است. به خاطر همین تعلق حرمت به چنین عدمی بی معناست.

بند سوم: دیدگاه محقق ایروانی

الف) تبیین دیدگاه

محقق ایروانی قدس سره در حاشیه مکاسب نظر دیگری را پذیرفته است. به عقیده ایشان متعلق حرمت، انشای نقل و انتقال است، مشروط به این که طرفین معامله قصد ترتب آثار معامله - یعنی تسلیم و تسلّم - را داشته باشند. (۱) به عبارت دیگر، انشای ساده نمی تواند به تنهایی متعلق حرمت باشد؛ بلکه انشایی که قصد ترتب آثار معامله به آن ضمیمه شده باشد، متعلق حرمت است.

ایشان برخلاف شیخ انصاری قدس سره قصد ترتب اثر حرام را معتبر نمی داند و ادعای انصراف را بدون دلیل می داند و از سوی دیگر، احتمال مکی بودن نظر شیخ انصاری قدس سره بر حکمت را رد می کند و می گوید: حکمت تحریم معاملات، جلوگیری از

ص: ۹۸

شیوع مناهی و منکرات است. برای مثال، حکمت حرمت بیع خمر توسط شارع، واقع نشدن شرب خمر در عالم خارج است؛ اما نمی توان این حکمت را دلیلی بر دیدگاه شیخ انصاری قدس سره دانست؛ زیرا چنین اقتضایی ندارد. به عبارت دیگر نمی توان گفت: به این دلیل که حکمت تحریم این معاملات، جلوگیری از شیوع مناهی و منکرات است، در تحریم این معاملات، قصد ترتب اثر محرم معتبر است.

پس به عقیده محقق ایروانی، متعلق حرمت عبارت است از انشای نقل و انتقال در صورتی که مقصود طرفین معامله، ترتب آثار مترتب بر خود معامله (قبض و اقباض) باشد، بنابراین، از نگاه ایشان این که طرفین معامله ترتب اثر محرم را قصد کرده باشند، لازم نیست.

(ب) نقد دیدگاه محقق ایروانی

در نظریه ایشان دو مطلب اساسی وجود دارد: نخست، تعلق حرمت به انشا؛ دوم، قصد ترتب آثار معامله که عبارت از قبض و اقباض است.

ایشان انشای ساده و فاقد قصد را حرام نمی داند؛ بلکه می گوید: انشای مقرون به قصد اثر معامله، متعلق حرمت است؛ اما برای مدّعی خود دلیلی ذکر نکرده است. از این رو، این پرسش مطرح می شود که اساساً چگونه می توان انشا را متعلق حرمت قرار داد؟

برای پاسخ به این پرسش می توان چند راه را بر شمرد:

نخست: حرمت انشا از باب اعانت بر اثم

هنگام گفتگو درباره روایت تحف العقول گفته شد که به عقیده محقق ایروانی قدس سره هر آنچه در روایت تحف العقول وارد شده، مصداق اعانت بر اثم بوده و از این رو حرام است. (۱) ما این سخن را مورد مناقشه قرار دادیم؛ ولی آیا می توان با توجه به این مطلب که انشا - اعم از لفظی و فعلی -، در نهایت موجب ارتکاب فعلی حرام همچون شرب

ص: ۹۹

خمر می شود، انشا را مصداقی برای اعانت بر اثم و حرام دانست؟ آیا می توان گفت:

انشا از این جهت که موجب انتقال خمر به مشتری و در نهایت شرب خمر توسط او می شود، حرام است؟

پاسخ منفی است؛ زیرا مقصود ما بررسی ظاهر دلیل محرمات است. برای مثال، می خواهیم بدانیم دلیل «بیع الخمر حرام» شامل انشای عقد نیز می شود یا خیر؟ این در حالی است که این بحث هیچ ارتباطی با مصداق بودن انشا برای اعانت بر اثم ندارد.

مؤید این مطلب، آن است که اگر بپذیریم انشا مصداق اعانت بر اثم است، در هر صورت حرام خواهد بود؛ زیرا اعانت بر اثم مطلقاً حرام است، خواه قصد ترتب اثر حرام شده باشد و خواه چنین قصدی نشده باشد. در نتیجه، این مسئله ارتباطی به ظاهر ادله تحریم که در مورد قصد ترتب اثر حرام است، ندارد و مطلبی غیر از آن است. (۱)

نکته قابل توجه آن است که حرمت اعانت بر اثم در موردی است که اصل اثم در عالم خارج تحقق پیدا کند، در حالی که ادله تحریم مکاسب محرّمه، مقید به این امر نیست؛ یعنی مثلاً فروش خمر حرام است، چه مشتری آن خمر را استعمال کند یا نکند.

دوم: حرمت انشا از باب مقدمه حرام

محقق خراسانی قدس سره در کتاب کفایه، پس از پایان بحث مقدمه واجب به این نکته اشاره می کند که آنچه در مورد مقدمه واجب گفته شد، در مورد مقدمه حرام نیز جریان پیدا می کند. (۲) کسانی که مقدمه واجب را واجب می دانند، در جایی که مقدمه حرام، علت انحصاری برای تحقق حرام در عالم خارج باشد، مقدمه حرام را نیز حرام می دانند.

بر اساس این مقدمه، دومین راه این است که بگوییم: انشای مقدمه حرام است و به همین جهت، حکم به حرمت آن می شود. به تعبیر دیگر، با انشای متعاقدین، ارتکاب

ص: ۱۰۰

۱- (۱). گویا مقصود استاد معظم این است که حرمت ناشی از ادله تحریم با حرمت ناشی از اعانت بر اثم فرق دارد و ما در این جا می خواهیم حرمت ناشی از ادله تحریم را برای معامله ثابت کنیم، نه حرمت ناشی از اعانت بر اثم را؛ زیرا ممکن است یک معامله از جهت ادله حرام نباشد، ولی از جهت اعانت بر اثم حرام باشد و یا برعکس.

۲- (۲). ر. ک: کفایه الأصول: ص ۱۲۸.

فعل حرام فراهم می شود، که در مثال یاد شده، شرب خمر توسط مشتری، نتیجه انشای عقد بیع و انشا، مقدمه ارتکاب فعل حرام است.

اشکال موجود در راه اول این جا نیز مطرح می شود؛ زیرا شارع می گوید «بیع الخمر حرام»، این حرمت به حسب ظاهر، ارتباطی با عنوان اعانت بر اثم و مقدمه حرام ندارد. به عبارت دیگر، ظاهر ادله تحریم آن است که این بیع به عنوان خودش حرام است و عنوان دیگری در کار نیست؛ یعنی ظاهراً شارع حکم حرمت را به خاطر این دو عنوان صادر نکرده است؛ بلکه صدور این حکم، علت دیگری دارد.

سوم: حرمت انشا از باب لعن فروشنده و خریدار خمر

در برخی روایات آمده است که خداوند متعال، بایع و مشتری خمر را لعن می کند. (۱) محقق تبریزی قدس سره در کتاب ارشاد الطالب با توجه به این روایات می فرماید: این لعن ظهور در حرمت انشای عقد توسط بایع و مشتری دارد. (۲) از این رو، می توان دلیل حرمت انشا را وجود روایاتی دانست که در آن خریدار و فروشنده شراب، ملعون دانسته شده اند.

امّا این راه نیز قابل خدشه است؛ زیرا بحث درباره متعلق همه معاملات محرّمه است و وجود یک دلیل خاص در مورد بیع خمر، مسئله را به طور کلی حل نمی کند.

این در حالی است که می توان ادعای انصراف نمود و گفت: لعن بایع و مشتری خمر در جایی است که طرفین، قصد جدی برای انجام معامله دارند. از این رو، نمی توان انشا را به تنهایی متعلق حرمت قرار داد.

بنابراین، با بررسی این راه ها می توان نتیجه گرفت که دیدگاه محقق ایروانی قدس سره مبنی بر تعلق حرمت بر انشای عقد، دلیل درستی ندارد.

ص: ۱۰۱

۱- (۱). «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي تَالِبَةَ عَنْ شُعَيْبِ بْنِ وَقِيدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ الصَّادِقِ عَنِ آبَائِهِ: فِي حَدِيثِ الْمَنَاهِي أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ نَهَى أَنْ يُشْتَرَى الْخَمْرُ وَأَنْ يُشْتَرَى الْخَمْرُ وَقَالَ: لَعْنُ اللَّهِ الْخَمْرَ وَغَارِسِيَهَا وَعَاصِرِيَهَا وَشَارِبِيَهَا وَسَاقِيَهَا وَيَائِعِيَهَا وَمُشْتَرِيَهَا وَأَكْلَ ثَمَنِيهَا وَحَامِلِيهَا وَالْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ» (وسائل الشيعة: ج ۱۷ ص ۲۲۴).

۲- (۲). ارشاد الطالب: ج ۱ ص ۱۴.

ج) اشکال محقق خوبی نسبت به دیدگاه محقق ابروانی

همان گونه که بیان شد، متعلق حرمت از نظر محقق ابروانی قدس سره انشای نقل و انتقال است، منوط به این که قصد متعاملین، ترتب اثر معامله باشد. این سخن توسط محقق خوبی قدس سره مورد نقد قرار گرفته است. ایشان می فرماید: معاملات محرمه سه قسم اند:

اول. معاملاتی که متعلق آنها ذاتاً مبعوض نیست؛ اما چون تحت عنوان محرم دیگری قرار می گیرند و عنوان محرم دیگری بر آنها منطبق می شود، حرام اند. مانند فروش قرآن به کافر و یا فروش اسلحه به دشمنان دین که در این مثال ها فروختن قرآن و اسلحه ذاتاً حرام نیست؛ بلکه به خاطر عناوین دیگر همچون هتک قرآن، تقویت کفر و مانند آن در نظر شارع مبعوض شده است. از این رو اگر دو گروه کافر در حال جنگ با یک دیگر باشند، فروش اسلحه به آنها اشکالی ندارد.

دوم. معاملاتی که متعلق آنها ذاتاً مبعوض است و از آن جا که متعلق آنها مورد نهی قرار گرفته است، حرام شمرده می شوند، مثل بیع خمر، خنزیر و صلیب.

سوم. معاملاتی که نهی به ذات معامله تعلق گرفته است؛ لیکن این نهی به اعتبار متعلق معامله نیست. به عبارت دیگر، دسته سوم از معاملات حرام، به معاملاتی اطلاق می شود که خودشان مورد نهی هستند، نه متعلق آنها، مانند «بیع وقت نداء» در روز جمعه. (۱)

محقق خوبی قدس سره پس از بیان این تقسیم بندی، قید قصد ترتب اثر معامله را که توسط محقق ابروانی قدس سره به آن اشاره شد، تنها در قسم اول می پذیرد. (۲) پس بنا بر نظر ایشان تنها در معاملات حرامی که حرمت آنها ناشی از عنوان خارجی است، قید قصد اثر معامله تصور می شود و در دو قسم دیگر به خاطر اطلاق ادله، قصد معتبر نیست؛ یعنی قید قصد ترتب اثر معامله، تنها در معاملاتی همچون بیع سلاح به کفار معنا پیدا می کند و تنها در این موارد است که حرمت معامله بر قصد ترتب اثر معامله (تسلیم و

ص: ۱۰۲

۱- (۱). مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۵۶.

۲- (۲). همان.

تسلّم) متوقّف است؛ اما حرمت بیع خمر و بیع وقت نداء مطلق اند و بر قصد قبض و اقباض، متوقّف نیستند.

به نظر می رسد که حتّی در قسم نخست از معاملات محرّمه نیز سخن محقّق ابروانی قدس سره صحّت ندارد و قید قصد اثر معامله در هیچ یک از اقسام معاملات حرام معتبر نیست؛ زیرا تسلّم و تسلّم از آثار صحّت معامله است و قصد آن فقط در صورتی معتبر است که معامله صحیح باشد؛ لیکن در معامله فاسد، قصد ترتّب آثار بی فایده و لغو است؛ زیرا وقتی نهی به معامله تعلق گرفته باشد و آن معامله به خاطر این نهی فاسد باشد، اثری بر معامله مترتب نمی شود که قصد آن در حرمت آن معتبر باشد؛ یعنی فروختن قرآن به کافر حرام است، خواه قصد تسلّم آن به کافر را داشته باشیم و کافر به این کتاب مقدّس تسلّط پیدا کند، یا چنین قصدی نداشته باشیم. همین سخن در مورد بیع سلاح به دشمنان دین نیز مطرح می شود.

بنا بر این، سخن محقّق ابروانی قدس سره نه در قسمت اوّل که انشای نقل و انتقال را متعلّق حرمت می داند و نه در قسمت دوم که قصد ترتّب آثار معامله را در حرمت معتبر می داند، درست نیست.

بند چهارم: دیدگاه امام خمینی

پیش از این، دیدگاه سه تن از فقهای بزرگوار درباره متعلّق حرمت در معاملات حرام بیان شد. هر سه نظریه با اشکالی واحد رو به رو هستند که دانستن آن به فهم دیدگاه امام خمینی قدس سره کمک خواهد کرد.

برخی از معاملات علاوه بر حرمت تکلیفی، حرمت وضعی نیز دارند. برای مثال، خرید و فروش شراب نه تنها حرام است، بلکه حکم به فساد این معامله نیز می شود و در واقع هیچ نقل و انتقالی محقّق نمی گردد. اکنون این پرسش مطرح می شود که شارع در مواردی که هیچ نقلی و انتقالی واقع نمی شود، چه چیزی را حرام دانسته است؟ متعلّق این حرمت که یکی از احکام تکلیفی است، باید در اختیار مکلف باشد و

چیزی خارج از اراده و اختیار مکلف را نمی توان متعلق حکم تکلیفی قرار داد. به عبارت ساده تر، تکلیف به غیر مقدور تعلق نمی یابد، خواه غیر مقدور عقلی باشد و خواه غیر مقدور شرعی.

این اشکال به دیدگاه شیخ انصاری قدس سره که نقل و انتقال حقیقی را متعلق حرمت می داند، وارد است؛ زیرا در این موارد که معامله، هم حرام است و هم فاسد، حقیقتاً هیچ نقل و انتقالی محقق نشده است و متعاملین نمی توانند نقل و انتقال حقیقی را قصد کنند. با این توصیف، متعلق حرمت، خارج از قدرت و اراده مکلف است. البته در آن دسته از معاملات محرّمه که حرمت وضعی ندارند (مانند: بیع وقت نداء) نظر شیخ انصاری جریان دارد و فاقد اشکال است. این اشکال بر نظرات محقق نائینی و محقق ایروانی قدس سرهما نیز وارد می شود. امام خمینی قدس سره با آگاهی از این اشکال، نظر دیگری را مطرح کرده است.

ایشان درباره متعلق حرمت می نویسند:

إِنَّ المحرّم علی فرض ثبوته هو المعامله العقلایه، أی انشاء السبب جدّاً لغرض التسیب إلی النقل والإنتقال، لا النقل والإنتقال، ولا هو بقصد ترتّب الأثر، ولا تبدیل المال أو المنفعه؛^(۱) متعلق حرمت در مکاسب محرّمه، همان معامله ای است که عقلاء در خارج انجام می دهند و معامله عقلایی، عبارت است از انشای سبب به غرض تسیب نقل و انتقال، نه خود نقل و انتقال، یا انشای سبب به قصد ترتّب اثر یا تبدیل مال یا منفعت.

ایشان در ادامه با ردّ دیدگاه شیخ انصاری، محقق ایروانی و محقق نائینی قدس سرهم در مورد متعلق حرمت، به این نکته اشاره می کند که نمی توان متعلق حرمت را نقل و انتقال جدی، نقل و انتقال به قصد ترتّب اثر و تبدیل مال یا منفعت دانست. به عبارت دیگر، غرض عقلا در انجام معامله، نقل و انتقال است. وقتی عقلا می گویند «بعث»،

ص: ۱۰۴

۱- (۱). المكاسب المحرّمه: ج ۱ ص ۵.

قصد می کنند که نقل و انتقال جدی واقع شود و «بعث» را به غرض تسبیب نقل و انتقال انشا می کنند. پس غرض دو طرف معامله، این است که انشای آنها سبب نقل و انتقال جدی شود، حتی اگر علم به فساد آن معامله داشته باشند و یا بدانند که نقل و انتقال در خارج محقق نمی شود. پس شارع نیز همین غرض تسبیب را که در اختیار مکلف می باشد، متعلق حرمت تکلیفی قرار داده است.

بند پنجم: دیدگاه محقق خوئی

محقق خوئی قدس سره می نویسد:

ما یکون موضوعاً لِحلیه البیع بعینه یکون موضوعاً لِحرمته؛^(۱) همان چیزی که موضوع حلیت بیع است، متعلق حرمت نیز می باشد.

با کمی تأمل می توان فهمید که منظور ایشان نیز همان معامله عقلائی ای است که امام خمینی قدس سره عنوان نمود؛ چرا که تنها معامله عقلائی است که موضوع حلیت قرار می گیرد. البته بین سخن این دو بزرگوار تفاوتی وجود دارد که ناشی از اختلاف نظر ایشان در بحث اصولی حقیقت انشاست.

در بحث حقیقت انشا چهار مبنا وجود دارد که در این میان، امام خمینی قدس سره نظریه مشهور^(۲) را پذیرفته است؛^(۳) یعنی حقیقت انشا را «ایجاد المعنی باللفظ» می داند. وقتی می گوئیم بیع را انشا کرد، یعنی تملیک را با لفظ ایجاد نمود.

امّا محقق خوئی قدس سره می گوید: حقیقت انشا عبارت است از اعتبار نفسانی ابراز شده «الإعتبار المبرز».^(۴) برای مثال، وقتی شخصی قصد فروش مال خود را دارد، در عالم نفس، ملکیت این مال را برای مشتری اعتبار می کند و سپس با ابراز این اعتبار، موجب نقل و ملکیت می شود؛ لیکن تا هنگامی که اعتبار ابراز نشود به مرحله انشا نمی رسد.

ص: ۱۰۵

۱- (۱). مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۵۹.

۲- (۲). فوائد الأصول: ج ۱ ص ۱۳۴.

۳- (۳). جواهر الأصول: ج ۱ ص ۱۵۴.

۴- (۴). ر. ک: مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۶۰.

وقتی این اعتبار نفسانی توسط کلمه «بعثک» ابراز شد، مرگبی را تشکیل می دهد که این مرگب همان انشاست.

بنا بر مبنای محقق خوبی قدس سره قصد جدی و قصد این که لفظ سبب نقل و انتقال جدی باشد، جزء انشا شمرده می شود؛ اما از نگاه امام خمینی قدس سره این قصد، ملازم با انشاست، نه جزء آن. از این رو، برخلاف امام خمینی قدس سره در سخنان محقق خوبی قدس سره تعبیری درباره غرض تسبیب وجود ندارد.

دیدگاه ما در بحث حقیقت انشا، همان نظریه مشهور یعنی «ایجاد المعنی باللفظ» است.

گفتار سوم: دیدگاه برگزیده

نظر نهایی در مورد متعلق حرمت، ترکیبی از نظر شیخ انصاری و امام خمینی قدس سرهما است، به این بیان که متعلق حرمت، معامله عقلایی به قصد ترتب اثر حرام است؛ یعنی وقتی می گوئیم: بیع خمر حرام است، این حرمت به معامله عقلایی تعلق می گیرد، ولی به جایی اختصاص دارد که ترتب اثر حرام، قصد شده باشد.

ثمره های بسیاری بر این نظر مترتب است. فرض کنید مسلمانی در نقطه ای از جهان اقدام به فروش خمر کند، اما نه به غرض ترتب اثر حرام. در این فرض، بنا بر نظر امام خمینی و محقق خوبی قدس سرهما، این معامله حرام و فاسد است؛ اما بنا بر نظری که ما بیان کردیم با وجود بطلان معامله، حرمتی به آن تعلق نمی گیرد.

پس متعلق حرمت در باب معاملات، نه انشا است و نه نقل و انتقال جدی؛ بلکه سببیت انشا برای غرض نقل و انتقال است که امام خمینی قدس سره از آن با عنوان معامله عقلایی یاد می کند. مقصود از سببیت، آن است که فروشنده به دنبال این باشد که با انشای خود، خمر را به مشتری تملیک کند. شارع متعال، این تسبیب انشا برای تملیک را تحریم فرموده است. به نظر ما قید دیگری نیز به کمک انصراف بر گرفته از روایت تحت العقول به دست می آید که عبارت از ترتب اثر محرم است. این قید را شیخ انصاری نیز در تعلق حرمت به معامله دخیل می داند، اما وجه آن را بیان نکرده است و

همان گونه که گفته شد می توان به کمک روایت تحف العقول منشأ این قید را پیدا کرد.

باید افزود که اگر شخصی هیچ قصدی نداشته باشد، نه قصد ترتب اثر حرام و نه قصد ترتب اثر حلال، این فرض نیز از دایره حرمت خارج می شود؛ زیرا گفته شد ادله حرمت بیع، منصرف به جایی است که اثر محرم قصد شده باشد. البته این بحث، فقط درباره حکم تکلیفی است و نباید بین حکم وضعی (بطلان معامله) و حکم تکلیفی (حرمت معامله) خلط شود.

گفتار چهارم: معنای حرمت وضعی

حرمت وضعی به معنای فساد و بطلان است. پس اگر گفتیم: معامله ای هم حرمت تکلیفی دارد و هم حرمت وضعی، به این معناست که علاوه بر تعلق عقاب، معامله نیز فاسد و باطل است.

در میان امامیه و همه مذاهب اهل سنت - غیر از ابوحنیفه - اختلافی نیست که فساد و بطلان به یک معنا بوده و منظور از آن، عدم تحقق نقل و انتقال است؛ ولی ابوحنیفه بین فساد و بطلان تفاوت گذاشته است. به نظر او بطلان بیع در جایی است که در رکن معامله (ایجاب و قبول) و یا محلّ معامله (مبیع) اشکالی موجود باشد. مثلاً اگر ایجاب، غلط خوانده شود یا توسط فردی مجنون واقع شود، بیع باطل است. اما در مواردی که اشکال در رکن و یا محلّ معامله نیست و معامله از جهتی دیگر مخدوش است، معامله فاسد خواهد بود. برای مثال اگر کسی کالایی را بفروشد و مشتری ثمن را خمر قرار دهد، این معامله باطل نیست؛ زیرا این کالا (مبیع) به مشتری منتقل شده است و از آن جا که خمر فاسد و غیر قابل انتقال است، معامله فاسد می شود و چون مشتری نمی تواند خمر را به بایع تسلیم کند، باید قیمت آن را بپردازد. (۱)

این سخن ابوحنیفه، نه با شرع تطابق دارد، نه با عقل و عقلا.

ص: ۱۰۷

بخش دوم: اکتساب با اعیان نجس

اشاره

ص: ۱۰۹

شیخ انصاری قدس سره پس از بیان مطالب مقدماتی، بحث انواع اکتساب حرام را مطرح می کند و می فرماید:

و کیف کان، فالإکتساب المحرّم أنواع، نذكر كلّاً منها فی طيّ مسائل، النوع الأوّل الإکتساب بالأعیان النجسه عدا ما استثنی وفیه مسائل ثمان، المسأله الأولى:

یحرم المعاوضه علی بول غیر مأکول اللحم...؛(۱) به هر حال، اکتساب حرام دارای انواع گوناگونی است که ما هر یک از آنها را در ضمن مسائلی ذکر خواهیم کرد.

نوع اوّل، اکتساب با اعیان نجس - غیر آنهایی که استثنا شده اند - است که هشت مسئله در مورد آن مطرح است. مسئله نخست این است که: معاوضه بول حیوان حرام گوشت حرام می باشد....

بنا بر این، ایشان بدون ورود به بحث کلی حرمت اکتساب اعیان نجس، مصادیق آن را مورد بررسی قرار داده اند؛ لیکن امام خمینی قدس سره پیش از بیان حکم مصادیق نجاست، بحث حکم اکتساب اعیان نجس را با بررسی سه مطلب مطرح می کند.
این

ص: ۱۱۱

سه مطلب عبارت اند از: حرمت تکلیفی معامله اعیان نجس، حرمت تکلیفی اخذ ثمن توسط بایع در مقابل عین نجس و حرمت وضعی معامله اعیان نجس. (۱)

ما نیز بحث را به شیوه اجتهادی امام خمینی قدس سره پیش می‌بریم و ابتدا بحث کلی معامله و اکتساب با اعیان نجس را مطرح می‌کنیم و اگر نتیجه بحث چنین باشد که معامله شیء نجس به خاطر نجاست آن حرمت تکلیفی ندارد، آن گاه می‌بایست برای موارد خاص همچون حرمت معامله مردار یا خون، اقامه دلیل نماییم. اما اگر نتیجه این شد که معامله شیء نجس به خاطر نجاستش حرام است، آن گاه در مصادیق آن نیاز به اقامه دلیل خاص نداریم و همین دلیل عام، کافی است، هرچند ضمیمه دلیل خاص نیز اشکالی ندارد.

پس ابتدا باید بررسی کنیم که آیا نجاست به خودی خود، می‌تواند موضوع حرمت تکلیفی معامله باشد یا خیر؟ یعنی آیا می‌توان گفت که معامله اعیان نجس بما هو نجس، حرام تکلیفی است؟ در سخنان شیخ انصاری قدس سره در بحث معامله بول حیوان حرام گوشت، بین حرمت تکلیفی و حرمت وضعی خلط شده است؛ اما باید دقت شود که در مقام نخست، بحث درباره حکم تکلیفی معامله اعیان نجس است و فساد و بطلان معامله مورد نظر نیست. مثلاً می‌خواهیم بدانیم معامله عین نجسی همچون بول حیوان حرام گوشت چه حکمی دارد؟ آیا این معامله حرمت تکلیفی دارد یا خیر؟ یعنی علاوه بر این که معامله فاسد است، آیا طرفین معامله مرتکب فعلی حرام شده‌اند؟

ذکر این نکته نیز خالی از فایده نیست که در کتاب های اهل سنت و در بحث معاملات اعیان نجس، اصلاً به بحث حرمت تکلیفی اشاره نشده است. می‌گویند:

معامله خون، بول، منی، مردار و مانند آن باطل است و این گونه نیست که متعاملین مرتکب فعلی حرام شده و مستحق عقاب باشند؛ اما در فقه ما این مسئله مطرح است که خرید و فروش این اعیان نجس، حرمت تکلیفی دارد.

ص: ۱۱۲

در مبحث دوم به این مطلب اشاره می‌شود که فارغ از بحث حرمت تکلیفی معامله اعیان نجس، آیا اخذ ثمن در قبال فروش عین نجس، حرمت تکلیفی مستقلی دارد یا نه؟ یعنی دریافت مبلغی در مقابل فروش عین نجس حرام است یا خیر و آیا این حرمت، مستقل از حرمتی است که در بحث نخست از آن سخن گفته می‌شود، یا عین همان است؟ در نهایت، در مبحث سوم، درباره حرمت وضعی معامله اعیان نجس گفتگو خواهیم کرد.

گفتار اول: حکم تکلیفی معامله اعیان نجس

اشاره

در این مبحث به بررسی این مطلب می‌پردازیم که آیا معامله عین نجس به عنوان نجس بودنش، حرام است یا خیر؟ منظور از حرمت نیز حرمت تکلیفی است و بحث حکم وضعی معامله اعیان نجس، در مبحث سوم همین بخش به صورت مستقل، مورد بررسی قرار می‌گیرد. پس در این مبحث، باید ادله حرمت تکلیفی معامله اعیان نجس مورد بررسی قرار گیرد تا مشخص شود که آیا نجاست به خودی خود، می‌تواند موضوع حرمت تکلیفی معامله باشد یا خیر؟ آیا می‌توان از ادله چنین برداشت نمود که معامله عین نجس به واسطه نجس بودن، حرام است یا خیر؟

در بررسی ادله، همان گونه که امام خمینی قدس سره عمل نموده اند، ابتدا ادله لفظی مانند عمومات، اطلاقات و روایات خاص را مطالعه نموده و سپس اجماع را مورد بررسی قرار می‌دهیم. هرچند برخی از فقها پیش از بررسی ادله لفظی، به بررسی وجود اجماع در مسئله می‌پردازند؛ اما به نظر می‌رسد که روش نخست، بیشتر با موازین مطابق است و اولویت دارد؛ زیرا اگر ادله لفظی تمام باشند و ما را به مقصود برسانند، دیگر اجماع سودی نخواهد داشت و اجماع موجود، مستند به همین ادله خواهد بود؛ اما اگر ادله لفظی ناتمام باشند، آن گاه با مراجعه به اجماع می‌توان به نتیجه مورد نظر، دست یافت. (۱)

ص: ۱۱۳

۱- (۱). این مطلب بر طبق نظریه مشهور درباره عدم حجیت اجماع مدرکی است، اما استاد معظم در بحث های اصولی خود، حجیت اجماع مدرکی را پذیرفته اند.

امام خمینی قدس سره در بررسی ادلّه لفظی نیز به دو شکل وارد شده است. ایشان ابتدا آیات و روایاتی که ممکن است بر حرمت تکلیفی معامله اعیان نجس دلالت داشته باشند را مورد بررسی قرار داده است و سپس به بررسی این مطلب پرداخته است که آیا می توان از ادلّه ای که در مورد مصادیق عین نجاست و موارد خاص، وارد شده است، الغای خصوصیت نمود و به حکمی کلی رسید؟

البته به نظر می رسد که نمی توان بحث الغای خصوصیت را در این جا مطرح کرد.

از این رو، ما این مطلب را در جایی دیگر هنگام در بحث درباره مصادیق عین نجس، به صورت مستقل مورد بررسی قرار می دهیم.

همچنین تذکر مجدد این نکته نیز ضروری است که منظور ما از حرمت، حرمت تکلیفی است؛ یعنی ما پیش از این که بدانیم معامله انجام شده، فاسد است یا خیر و آیا نقل و انتقال صورت می گیرد یا صورت نمی گیرد، می خواهیم بدانیم آیا در شریعت اسلامی، معامله اعیان نجس جایز است یا خیر.

بند اول: بررسی ادلّه لفظی

الف) روایت تحف العقول

به عنوان اولین دلیل به روایت تحف العقول اشاره می نمایم:

وَأَمَّا وُجُوهُ الْحَرَامِ مِنَ الْبَيْعِ وَالشَّرَاءِ؛ فَكُلُّ أَمْرٍ يَكُونُ فِيهِ الْفَسَادُ مِمَّا هُوَ مِنْهُي عَنْهُ مِنْ جِهَةِ أَكْلِهِ أَوْ شُرْبِهِ أَوْ كَسْبِهِ أَوْ نِكَاحِهِ أَوْ مَلَكَهِ أَوْ إِمْسَاكِهِ أَوْ هَبْتِهِ... أَوْ شَيْءٍ مِنْ وُجُوهِ النَّجَسِ فَهَذَا كُلُّهُ حَرَامٌ وَمُحَرَّمٌ... فَجَمِيعُ تَقْلُبِهِ فِي ذَلِكَ حَرَامٌ. (۱)

در این روایت، معامله اعیان نجس، یکی از وجوه معامله حرام دانسته شده است و با توجه به ذیل روایت که می فرماید:

«فجميع تقلبه في ذلك حرام» می توان دریافت که

ص: ۱۱۴

عین نجس، حرمت دارد و حرمت آن تنها حرمت خوردن و آشامیدن نیست؛ بلکه تمام تصرّفات در آن، از جمله خرید و فروش، حرام است.

روایت تحف العقول دلالت روشنی بر قاعده کلی حرمت معاوضه اعیان نجس دارد. سند این روایت نیز همان گونه که پیش از این بیان شد، مورد قبول است و می توان از این روایت به عنوان دلیل استفاده نمود، همان گونه که شیخ انصاری (۱) و صاحب حدائق قدس سرهما (۲) بارها به این روایت استناد کرده اند.

(ب) روایت

فقه الرضا علیه السلام

كُلُّ أَمْرٍ يَكُونُ فِيهِ الْفَسَادُ مِمَّا قَدْ نُهِيَ عَنْهُ مِنْ جِهَةِ أَكْلِهِ وَشُرْبِهِ وَلُبْسِهِ وَنِكَاحِهِ وَإِمْسَاكِهِ لَوْجِهِ الْفَسَادِ وَمِثْلُ الْمَيْتَةِ وَالِدَمِّ وَلَحْمِ الْخِنْزِيرِ وَالرَّبَا وَجَمِيعِ الْفَوَاحِشِ وَلُحُومِ السَّبَاعِ وَالْخَمْرِ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ فَحَرَامٌ ضَارٌّ لِلْجِسْمِ وَفَسَادٌ لِلنَّفْسِ. (۳)

در این روایت نیز اعیان نجس، حرام دانسته شده اند؛ اما ظهور این روایت، بیشتر در حرمت وضعی است و نمی توان گفت: ظهور قابل اعتمادی در حرمت تکلیفی دارد و این به خاطر ذیل روایت است که می گوید: «ضارٌّ للجسم و فساد للنفس». (۴) بر خلاف روایت تحف العقول که عبارت «حَرَامٌ وَ مُحَرَّمٌ... فَجَمِيعٌ تَقَلُّبُهُ فِي ذَلِكَ حَرَامٌ» ظهور روشنی در حکم تکلیفی دارد؛ زیرا وقتی می گوید: هرگونه تصرّفی در اعیان نجس حرام است، نگه داشتن اعیان نجس نیز حرام خواهد بود و این نشان دهنده حکم تکلیفی است.

البته برخی از فقها معتقدند: روایت تحف العقول تنها در بردارنده حکم وضعی

ص: ۱۱۵

۱- (۱). ر. ک: کتاب المکاسب: ج ۱ ص ۶.

۲- (۲). ر. ک: الحدائق الناضره: ج ۱۸ ص ۶۸ و ۷۶.

۳- (۳). الفقه المنسوب للإمام الرضا علیه السلام: ص ۲۵۰.

۴- (۴). قبلاً مطرح نمودیم که آیا این تعبیر، در مقام تعلیل است یا خیر؟ آیا می توان از این بخش، قاعده ای را استخراج نمود یا خیر؟

است؛ اما همان گونه که پیش از این - در بحث روایت تحف العقول - عنوان شد، این روایت علاوه بر حکم وضعی بر حکم تکلیفی نیز دلالت دارد، ولی ظهور آن در حکم تکلیفی، قوی تر است.

در روایت فقه الرضا علیه السلام چنین ظهوری وجود ندارد و نمی توان به قرینه روشنی بر حرمت تکلیفی دست یافت. البته امام خمینی قدس سره معتقد است که احتمال حرمت تکلیفی بر حرمت وضعی رجحان دارد،^(۱) که این یک استظهار از روایت است.

ج) روایت

دعائم الاسلام

دلیل سوم، روایت دعائم الاسلام است. این روایت نیز در ابتدای مکاسب مورد بحث و بررسی قرار گرفت. در این روایت چنین آمده است:

الْحَلَالُ مِنَ الْبَيْعِ كُلُّ مَا هُوَ حَلَالٌ مِنَ الْمَأْكُولِ وَالْمَشْرُوبِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا هُوَ قِوَامٌ لِلنَّاسِ وَصَيِّمًاخٍ وَمُبَاحٌ لَهُمُ الْإِئْتِفَاعُ بِهِ وَمَا كَانَ مُحَرَّمًا أَصْلُهُ مِنْهُنَّ عَنَّهُ لَمْ يَجْزُ بَيْعُهُ وَلَا شِرَاؤُهُ؛^(۲) خرید و فروش خوردنی ها و آشامیدنی های حلال و چیزهایی که زندگی مردم به آنها وابسته و انتفاع از آنها مباح است، حلال است؛ ولی خرید و فروش چیزی که اصلش حرام و از آن نهی شده است، جایز نیست.

برای استدلال به این روایت می توان گفت: به قرینه صدر روایت -

«الْحَلَالُ مِنَ الْبَيْعِ» - مراد از

«لَمْ يَجْزُ بَيْعُهُ وَلَا شِرَاؤُهُ»، حرمت تکلیفی است. به عبارت دیگر، اگر بگوییم: عبارت «لم یجز» به معنای عدم صحّت است، آن گاه روایت بر حرمت وضعی دلالت می کند؛ لیکن می توان گفت: به قرینه صدر روایت، عبارت «لم یجز» به معنای «یحرم» اراده شده است و بدین صورت، استدلال تمام خواهد بود. با این حال، دو اشکال وجود دارد که باید بررسی شود:

ص: ۱۱۶

۱- (۱). ر. ک: المكاسب المحرّمة: ج ۱ ص ۱۱.

۲- (۲). دعائم الإسلام: ج ۲ ص ۱۸.

اشکال نخست: برخی ادعا کرده اند که مقصود از حلیت و حرمت بیع در قرآن، روایات و لسان متقدمین از فقها، حکم وضعی است. مثلاً می گویند: در آیه شریفه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، ۱ «أَحَلَّ» به معنای امضای شارع و صحت بیع است. (۱)

پس این گونه افراد که معتقدند حرمت و حلیت در آیات و روایات، اختصاص به حکم وضعی دارد، نمی توانند به این روایت تمسک جویند؛ چراکه در این صورت، این روایت تنها حرمت وضعی را اثبات خواهد کرد، در حالی که ما به دنبال اثبات حرمت تکلیفی هستیم. امّا همان گونه که پیش تر بیان شد، حلیت و حرمت در لسان آیات و روایات، اعم از حکم تکلیفی و وضعی است و در برخی از آیات و روایات، قرائن روشنی وجود دارد که ثابت می کند مراد حکم تکلیفی است. بسیاری از فقها معتقدند که آیه شریفه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ۳ علاوه بر حکم وضعی، شامل حکم تکلیفی نیز می شود؛ برای مثال، حرام دانستن نگهداری عین نجس در روایت تحف العقول، قرینه روشنی است بر این که روایت، بر حرمت تکلیفی دلالت دارد.

پس این که بگوییم: حلیت و حرمت در لسان قرآن، روایات و متقدمین به حکم وضعی اختصاص دارد، مطلب قابل التزام و صحیحی نیست؛ بلکه حلیت و حرمت در لسان آیات و روایات، علاوه بر حکم وضعی بر حکم تکلیفی نیز دلالت می کند و حتی می توان گفت: روایت دعائم الاسلام نیز شامل حکم تکلیفی و وضعی می شود.

اشکال دوم: این اشکال را امام خمینی قدس سره (۲) مطرح کرده است. به نظر ایشان عبارت

«لَمْ يَجْزِ بَيْعُهُ وَلَمَّا شَرَّأُوهُ» ظهور در حکم وضعی دارد؛ زیرا تعلق یافتن اوامر و نواهی یا جواز و عدم جواز به یک عنوان آلی و توصلی، ارشاد به این مطلب است که شما نمی توانید به وسیله آنها به مقصود برسید. بیع نیز یک عنوان آلی است؛ چراکه به وسیله

ص: ۱۱۷

۱- (۲). امام خمینی، المکاسب المحرّمة: ج ۱ ص ۱۱-۱۲ (ذیل روایت دعائم الاسلام)؛ کتاب البیع: ج ۱ ص ۹۳؛ حسینعلی

منتظری، دراسات فی المکاسب المحرّمة: ج ۱ ص ۶۴.

۲- (۴). المکاسب المحرّمة: ج ۱ ص ۱۱.

بیع، مبیع، ملک مشتری می شود و ثمن در ملک بایع قرار می گیرد. همچنین اگر گفته می شود «لا تبع ما لیس عندک»، منظور این است که فروختن مالی که برای خود فرد نیست، کالعدم محسوب می شود و ارشاد به عدم وصول به مقصود از این طریق است؛ یعنی این که می گوید: چیزی که برای تو نیست نفروش، معنایش این است که خرید و فروش، کالعدم است و با این بیع به مقصود خود نمی رسی.

شاید کسی بگوید: این اشکال در روایت تحف العقول نیز جاری می شود؛ زیرا در آن جا نیز مسئله بیع و شراء مطرح است و حکم به عنوان آلی تعلق گرفته است. در پاسخ می گوئیم: در آن روایت، قرائنی مانند واژه های «لبس» و «امساک» وجود دارد که با کمک آنها حرمت تکلیفی ثابت می شود، در حالی که این قرائن در روایت دعائم الإسلام وجود ندارد.

با توجه به آنچه بیان شد، به نظر می رسد: اشکال دوم صحیح است. از این رو، روایت دعائم الإسلام ظهور در حرمت وضعی دارد و نمی توان به آن استدلال کرد.

(د) روایت جعفریات

دلیل دیگر، روایتی است که در باب المکر و الخیانه کتاب جعفریات (۱) از امیرالمؤمنین علیه السلام وارد شده است:

يَا سَيِّدَاهُ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَيْدَةَ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: بَائِعُ الْخَيْثَاتِ وَمُشْتَرِيهَا فِي الْإِثْمِ سَوَاءٌ؛ (۲)

فروشنده و خریدار خبیثات، در گناه مساوی اند.

برای اثبات مدعا به وسیله این روایت باید گفت: از آن جا که در این روایت، فروشنده و خریدار شیء خبیث، در گناه و اثم برابر شمرده شده اند، گناهکار بودن آن

ص: ۱۱۸

۱- (۱). استاد معظم: کتاب جعفریات، تالیف محمد بن محمد بن اشعث است. وی در این کتاب روایاتی را از امام جعفر صادق علیه السلام نقل کرده است، از این رو این کتاب به جعفریات، معروف شده است.

۲- (۲). الجعفریات: ص ۱۷۲.

دو مفروغ معنه است و استحقاق عقاب در موارد حرمت تکلیفی ثابت می شود. از سوی دیگر، با توجه به این که بارزترین مصداق خبیث «عین نجاست» است، می توان نتیجه گرفت که معاوضه عین نجس، حرام است.

ولی انصاف این است که روایت جعفریات، قابلیت اثبات مدعا را ندارد و امام علیه السلام در مقام بیان حکم دیگری بوده اند؛ زیرا مقصود امام علیه السلام در این روایت، بیان این مطلب است که وقتی مشتری خمر با خرید و استعمال آن مرتکب گناه می شود، فروشنده نیز با او در این گناه شریک خواهد بود. از این رو، روایت شامل این فرض که مشتری پیش از استفاده از خمر از دنیا برود، یا ظرف خمر شکسته و خمر تلف شود، نمی گردد؛ چراکه در این صورت، مشتری اصلاً مرتکب گناهی نشده است که بگوییم باع در این گناه با مشتری شریک است. پس ظهور روایت در بیان تساوی فروشنده و خریدار خبیثات، در گناهی است که خریدار با استعمال آن خبیث، مرتکب می شود و نمی توان با استفاده از این دلیل، مدعی خود را (حرمت معاوضه عین نجاست)، ثابت نمود.

(۵) آیه ۹۰ سوره مائده

۱. بیان استدلال: دلیل پنجم، آیه شریفه ای است که می فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»؛ ای کسانی که ایمان آورده اید شراب، قمار، بت ها و ازلام، (۱) پلید بوده و از کارهای شیطانند، از آنها دوری کنید تا رستگار شوید.

استدلال به این آیه شریفه متوقف بر مقدماتی است:

نخست این که: در آیه شریفه، خمر، میسر، انصاب و ازلام، رجس دانسته شده و

ص: ۱۱۹

۱- (۲). استاد معظم: «ازلام» به نوعی قلم اطلاق می شود که در گذشته از آن جهت شرط بندی و بخت آزمایی استفاده می کردند (ر. ک: فخرالدین الطریحی، مجمع البحرین: ج ۶ ص ۷۹).

سپس حکم به اجتناب از رجس می شود؛ زیرا مرجع ضمیر «فاجتنبه» رجس است.

از این عبارت استفاده می شود که وجوب اجتناب، منحصر در مصادیق مذکور در آیه نیست و باید از همه مصادیق رجس اجتناب نمود. از این رو می توان گفت: شیء نجس از مصادیق رجس به شمار می رود و اجتناب از هر نجسی واجب است.

دوم این که: وجوب اجتناب، مطلق است و شامل هر گونه تصرف، از جمله خرید و فروش می شود.

در نتیجه، از آن جا که نجاست از مصادیق رجس است و آیه شریفه، حکم به وجوب اجتناب از رجس کرده است و با توجه به اطلاق این حکم، می توان دریافت که معاوضه نجاست حرام است.

۲. مناقشه امام خمینی بر استدلال به آیه شریفه: امام خمینی قدس سره (۱) استدلال به این آیه شریفه را صحیح نمی داند و اشکالاتی را مطرح می کند:

اشکال اول: موضوع اجتناب در آیه شریفه، مرکبی است که یک جزء آن «رجس» و جزء دیگر «من عمل الشیطان» است، بدین معنا که در این آیه، حکم به وجوب اجتناب از رجس مطلق نشده است؛ بلکه رجسی که «من عمل الشیطان» باشد، موضوع حکم است؛ یعنی آیه نمی گوید: «یجب الإجتنب عن الرجس بما هو رجس»؛ بلکه می فرماید: «رجس من عمل الشیطان» و ما شک داریم که آیا این حکم، شامل خرید و فروش نجاست نیز می شود یا خیر؛ زیرا رجس بودن نجاست، معلوم است، ولی وجود قید «من عمل الشیطان» در آن مشکوک است.

این اشکال امام خمینی قدس سره نیاز به تأمل و بررسی بیشتری دارد؛ زیرا دو احتمال در مورد نقش «من عمل الشیطان» در آیه شریفه وجود دارد:

نخست این که: «من عمل الشیطان» خبر دوم باشد؛ یعنی رجس، خبر اول و «من عمل الشیطان»، خبر دوم است.

ص: ۱۲۰

دوم این که: در آیه یک خبر وجود دارد که «رجس» است و «من عمل الشیطان» آن را قید می زند.

با وجود این دو احتمال در آیه، اشکال امام خمینی قدس سره در صورتی صحیح است که احتمال دوم پذیرفته شود؛ لیکن بنا بر احتمال اول، اشکال ناتمام خواهد بود.

اشکال دوم: اعیان خارجی مذکور در آیه، مانند خمر و آلات قمار را نمی توان رجس و عمل شیطان دانست؛ بلکه باید تقدیری معین و مشخص در نظر گرفته شود.

برای مثال، باید «شرب» را در خمر یا «بازی» را در آلات قمار در تقدیر گرفت. پس با وجود این تقدیر معین، دیگر نوبت به خرید و فروش نمی رسد و از این رو، استدلال به آیه صحیح نیست.

اشکال سوم: رجس به معنای نجس مصطلح نیست؛ زیرا اگر انسان به «انصاب» یا «ازلام» دست بزند، موجب نجاست دست او نمی شود، در حالی که مدّعی ما حرمت معامله نجس مصطلح است.

به نظر ما نیز اشکال اساسی استدلال به آیه، اشکال سومی است که امام خمینی قدس سره به آن اشاره نموده اند. به این بیان که «رجس» به معنای نجس مصطلح نیست و به خاطر همین نمی توان به کمک این آیه شریفه، حرمت بیع عین نجس را ثابت نمود.

(و) آیه پنجم سوره مدثر

دلیل ششم، آیه شریفه «وَ الرَّجْزَ فَاهْجُرْ»^۱ است. در این آیه، «رجز» به صورت مطلق آمده و شامل نجس نیز می شود. حکم «فاهجر» نیز مطلق است و شامل هرگونه تصرّف و تقلّب از جمله خرید و فروش می شود. از این رو، با توجه به اطلاق حکم و موضوع می توان گفت: آیه دلالت بر وجوب اجتناب از خرید و فروش نجاسات دارد.

این استدلال با اشکالاتی مواجه است:

اشکال اول: با مراجعه به کتاب های تفسیر و با وجود تطبیق معانی مختلف بر

«رجز»، هیچ یک از مفسران، رجز را به نجس معنا نکرده اند. (۱) «رجز» در قرائت های گوناگون معانی متفاوتی دارد. اگر به کسر زاء خوانده شود به معنای عذاب خداوند است و اگر به فتح خوانده شود به معنای بت و صنم و در صورتی که به ضم خوانده شود، به معنای معصیت است. شیخ طبرسی قدس سره در مجمع البیان، رجز را به اصنام معنا نموده و بر عذاب، معاصی، فعل قبیح، خُلق مذموم و حَتّی حَبّ دنیا تطبیق کرده است؛ اما از نجاست به عنوان معنای کلمه «رجز»، نامی نمی برد. (۲) مگر این که گفته شود «رجز» همان رجس است و این دو کلمه، قرابت زیادی به هم دارند و تنها در یک حرف با هم اختلاف دارند و اعراب نیز گاهی سین را به زاء تلفظ می کنند. برای مثال، گاهی مسجد را مزجد تلفظ می کنند.

اشکال دوم: حَتّی با فرض این که نجاست از معانی رجز باشد، «فاهجر» به قرینه آیه قبلی - «وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ» ۳-، مربوط به نماز است و اگر بخواهیم آن را توسعه دهیم مربوط به خوردن و آشامیدن است. افزون بر این، برخی از مفسران احتمال داده اند این آیه از اختصاصات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله باشد. (۳)

ز) آیه ۱۵۷ سوره اعراف

با توجه به آیه شریفه «وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ» ۵ می توان گفت: از آن جا که خداوند امور خبیث را تحریم نموده و نجاست از بارزترین مصادیق آن است، معاوضه نجاست حرام است.

اشکال استدلال یاد شده، این است که تحریم در این آیه شریفه شامل همه تصرفات نمی شود؛ بلکه شامل انتفاعات معمول و متعارف است. به عبارت دیگر، ظهور آیه در تحریم انتفاعات رایج خبائث، مثل خوردن، آشامیدن و یا پوشیدن است و شامل خرید و فروش نمی شود و چنین نیست که مجرد ایقاع معامله بر خبائث حرام

ص: ۱۲۲

۱- (۱). ر. ک: المکاسب المحرّمه: ج ۱ ص ۲۰.

۲- (۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن: ج ۱۰ ص ۱۷۵.

۳- (۴). ر. ک: مجمع البیان فی تفسیر القرآن: ج ۱۰ ص ۱۷۵.

باشد. از این رو، نمی توان از آیه استفاده نمود که مطلق تصرّفات در خیانت حرام است.

ح) حرمت خوردن و آشامیدن نجاست

شیخ انصاری قدس سره خرید و فروش بول حیوان حرام گوشت را جایز نمی داند و برای حرمت معامله آن، سه دلیل ذکر می کند: حرمت خوردن و آشامیدن بول حیوان حرام گوشت، نجاست آن و عدم انتفاع از آن؛^(۱) یعنی وی برای اثبات حرمت معامله بول به حرمت خوردن و آشامیدن آن استناد کرده است.

پرسش این است که آیا حرمت معامله شیء نجس به واسطه حرمت خوردن و آشامیدن آن ثابت می شود؟ برای پاسخ باید گفت: این قاعده که «کلّ ما حرّم أكله أو شربه فبيعه و شرائه حرام»، ثابت نیست و چنین کبرایی وجود ندارد. از این رو نمی توان حرمت خوردن و آشامیدن را دلیل بر مدّعی خود دانست. افزون بر این، در برخی موارد می توان شیء نجس را با وجود حرمت اکل و شرب، در کارهای دیگر مصرف کرده و در همین جهت، آن را مورد خرید و فروش قرار داد. برای مثال، با وجود حرمت اکل عذره، می توان آن را به عنوان کود استفاده نمود و یا خرید و فروش کرد. در نتیجه این دلیل نیز قابل قبول نیست.

از سوی دیگر، نجاست را نیز نمی توان علّت حرمت معامله شیء نجس دانست؛ زیرا این کار مصادره به مطلوب است. به عبارت دیگر، وقتی می گوئیم علّت حرمت معامله شیء نجس، نجاست آن است، دلیل ما عین مدّعا خواهد بود.

همچنین عدم قابلیت انتفاع و در نتیجه، خارج شدن از مالیت نیز تنها ثابت کننده بطلان بیع است و نمی تواند حرمت تکلیفی را اثبات کند. البتّه بطلان بیع نیز فقط در صورتی است که مالیت را در صحّت بیع معتبر بدانیم، و گرنه حکم وضعی نیز به انتفاع و عدم آن بستگی نخواهد داشت. به عبارت روشن تر، باید بحث شود که آیا مالیت

ص: ۱۲۳

ثمن و مثن در صحت بیع مؤثر است یا خیر، و اگر تأثیرگذار است، مالیت نزد عقلا شرط است یا مالیت نزد متعاملین کافی است؟ برای مثال، ممکن است چیزی بین دو نفر ارزش زیادی داشته باشد، لیکن همان شیء نزد دیگران بی ارزش و فاقد مالیت شمرده شود، مثل تکه کاغذی که نزد عقلا هیچ ارزشی ندارد، اما شخصی حاضر باشد بابت آن قیمتی گزاف را بپردازد؛ چراکه همان کاغذ که در نگاه دیگران ارزش مالی ندارد، تنها یادگاری پدر آن شخص است و برای او ارزش زیادی دارد.

پس این گونه دانسته شد که از میان هشت دلیل یاد شده، تنها دلیلی که ظهوری روشن بر حرمت تکلیفی معاوضه اعیان نجس دارد، روایت تحف العقول است و ادله دیگر مخدوش و غیر قابل قبول اند.

بند دوم: بررسی اجماع

پیش از جمع بندی و نتیجه گیری نهایی، باید ببینیم که آیا با قطع نظر از ادله لفظی، آیا اجماعی در این مسئله وجود دارد یا خیر؟ از این رو با توجه به این که ادله لفظی جز روایت تحف العقول مخدوش بودند، لازم است که کلمات فقها - بویژه قدما - بررسی شود تا اگر اجماعی بر حرمت تکلیفی وجود دارد، ما نیز از آن پیروی کنیم.

برخی از فقها ادعای اجماع کرده اند و علاوه بر آن در کلمات قدمای از اصحاب نیز ادعای شهرت شده است؛ ولی نکته ای که باید مورد تأمل و بررسی قرار گیرد، این است که در برخی از عبارات ها تنها حکم تکلیفی، در برخی حکم وضعی و در برخی دیگر، هم حکم تکلیفی و هم حکم وضعی استفاده می شود. پس باید ببینیم از کلمات فقها کدام حکم، قابل اثبات است؟

الف) سخن شیخ مفید: شیخ مفید قدس سره در کتاب المقنعه می نویسد:

وبیع المیتة والدم ولحم الخنزیر وما أهلّ به لغير الله وكلّ محرّم من الأشياء ونجس من الأعیان حرام وأكل ثمنه حرام؛(۱) معامله و درآمد حاصل از معامله مردار،

ص: ۱۲۴

خون، گوشت خوک، آنچه اسم خدا بر آن برده نشده، آنچه عنوان حرام دارد و همه اعیان نجس، حرام اند و نمی توان در پول به دست آمده از آنها، تصرف کرد.

با توجه به عبارت «أكل ثمنه حرام»، نمی توان کلام شیخ مفید قدس سره را بر حرمت وضعی حمل نمود؛ بلکه نظر ایشان حرمت تکلیفی معامله اعیان نجس است.

ب) سخن سید مرتضی: سید مرتضی قدس سره در کتاب الانتصار اظهار می دارد:

ومّا انفردت به الإمامیه القول بتحريم بيع الفقاع وإبتیاعه... وكلّ ما حظر شربه، حظر إبتیاعه وبيعه والتفرقه بين الأمرين خروج عن إجماع الأمة؛^(۱) از جمله مطالبی که تنها در نزد امامیه به آن حکم شده، حرمت خرید و فروش آب جو است... هر چیزی که شرب آن ممنوع باشد، خرید و فروش آن نیز ممنوع خواهد بود و اگر کسی قائل به این ملازمه نشود و بگوید ممکن است شرب چیزی حرام باشد ولی بیع آن ممنوع نباشد، در واقع از اجماع امت خارج شده است.

با توجه به این عبارت سید مرتضی قدس سره و همچنین با توجه به این مطلب که ایشان در کتاب الانتصار مطالبی را متذکر شده اند که امامیه در آن متفرد هستند، می توان گفت:

منظور ایشان حرمت تکلیفی است، وگرنه اهل سنت نیز حکم به حرمت وضعی این گونه خرید و فروش ها کرده اند. پس مراد سید مرتضی قدس سره حرمت تکلیفی است.

ج) سخن شیخ طوسی

شیخ طوسی قدس سره در کتاب النهایه به عنوان یک ضابطه کلی می فرماید:

و جميع النجاسات محرّم التصرف فيها والتكسب بها؛^(۲) تصرف در همه نجاسات و تکسب به آنها حرام است.

ایشان در کتاب المبسوط نیز می نویسد:

ص: ۱۲۵

۱- (۱). الانتصار: ص ۴۳۷.

۲- (۲). النهایه فی مجرّد الفقه و الفتاوی: ص ۳۶۴.

وإن كان نجس العين مثل الكلب والخنزير والخمر والدم فلا- يجوز بيعه وإجارته إجماعاً؛^(۱) بيع و اجاره عین نجاست مثل سگ، خوک، شراب و خون به دلیل وجود اجماع، جایز نیست.

برخی گفته اند: مراد از «لا يجوز» در سخن شیخ طوسی قدس سره، حرمت تکلیفی است و برخی نیز پنداشته اند مراد ایشان حرمت وضعی است؛ اما باید دانست که نظیر این عبارت در کتاب الخلاف نیز آمده است. از این رو، برای روشن شدن مطلب و تشخیص مراد ایشان، عبارت کتاب الخلاف را نیز بررسی می کنیم.

ایشان در کتاب الخلاف می نویسد: اجماع وجود دارد مبنی بر این که بیع شیء نجس جایز نیست و در ادامه می فرماید:

لا يجوز بيع العبد الأبق؛^(۲) بیع عبد فراری جایز نیست.

و در جای دیگر می گوید:

لا يجوز بيع الصوف علی ظهور الغنم منفرداً؛^(۳) بیع پشم گوسفند بر روی بدن آن جایز نیست.

با توجه به این عبارت می توان گفت: منظور شیخ طوسی قدس سره حرمت وضعی است.

از این رو، با کنار هم قرار دادن اظهارات شیخ طوسی قدس سره در دو کتاب المبسوط و الخلاف، نمی توان حرمت تکلیفی را در سخن ایشان ثابت کرد.

(د) سخن ابن زهره و علامه حلی

ابن زهره در غنیه النزوع^(۴) و علامه حلی قدس سرهما در تذکره الفقهاء، از طهارت به عنوان یکی از شرایط عوضین در معامله نام برده اند؛ اما با توجه به عبارات این بزرگان می توان دریافت که ایشان مورد اجماع را عدم صحّت - یعنی حکم وضعی - دانسته اند. علامه

ص: ۱۲۶

۱- (۱). المبسوط فی فقه الإمامیه: ج ۲ ص ۱۰۹.

۲- (۲). الخلاف: ج ۳ ص ۱۶۸.

۳- (۳). همان: ص ۱۶۹.

۴- (۴). ر. ک: غنیه النزوع: ج ۱ ص ۲۱۳.

حلی قدس سره اظهار می دارد:

يشترط في المعقود عليه الطهاره الأصيله... ولو باع نجس العين كالخمر والميته والخنزير لم يَصِح اجماعاً؛^(۱) در معقود عليه شرط است که اصالتاً پاک باشد... و اگر شخصی عین نجسی مانند خمر و مردار و خوگ را بفروشد، اجماعاً صحیح نیست.

عبارت «لم یصح اجماعاً» بیان گر نظر ایشان مبنی بر بطلان و عدم صحّت بیع عین نجاست است، نه حرمت آن. البتّه این سخن ایشان در کتاب منتهی المطلب که می فرماید: «وقد أجمع العلماء كافةً على تحريم بيع الميته و الخمر و الخنزير بالنصّ والإجماع»^(۲) ظهور در حرمت تکلیفی دارد؛ اما این عبارت نیز ضابطه ای کلی در مورد تمام اعیان نجس ارائه نمی دهد؛ بلکه اجماع، تنها حرمت معامله مردار، خمر و خوگ را ثابت می کند.

ه) سخن شیخ سلار:

بيع المسكرات من الأشربه والفقاع والأدويه المزوجه بالخمر والتصرّف في الميته ولحم الخنزير وشحمه، والدم والعدره والأبوال، بیع وغيره حرام.^(۳)

به نظر ایشان معامله مردار، گوشت خوگ، خون، عذره و بول که از جمله تصرّفات ممکن در آن است، حرام می باشد. عبارت ایشان ظهور در حرمت تکلیفی دارد و از این رو، معلوم می شود که از نگاه او - که از قدمای فقها بوده است - بیع اعیان نجس حرمت تکلیفی دارد.

و) سخن محقق حلی

محقق حلی قدس سره در کتاب شرایع، موارد حرمت اکتساب را ذکر می کند و بیع اعیان

ص: ۱۲۷

۱- (۱). تذکره الفقهاء: ج ۱۰ ص ۲۵.

۲- (۲). منتهی المطلب: ج ۱۵، ص ۳۴۹.

۳- (۳). المراسم العلویّه: ص ۱۷۲.

نجس را به عنوان یکی از این موارد نام می برد؛ اما عبارت ایشان ظهور روشنی در حرمت تکلیفی ندارد. (۱)

(ز) سخن صاحب جواهر

محقق نجفی قدس سره در جواهر الکلام می نویسد:

فلا خلاف یعتد به فی حرمة التکسب فی الأعیان النجسه؛ (۲) در این که تکسب به اعیان نجس حرام است، نظر مخالفی که قابل اعتنا باشد، وجود ندارد.

(ح) دیدگاه برگزیده

بر اساس آنچه بیان شد، برخی از فقها همچون شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی در النهایه، و علامه حلی در منتهی المطلب قدس سرهم، معامله اعیان نجس را به صورت کلی یا در موارد خاص حرام دانسته اند. صاحب جواهر قدس سره نیز در این که تکسب به اعیان نجس حرام است، ادعای عدم خلاف نموده است؛ ولی این وجود نمی توان گفت که اجماع مسلم در این مسئله وجود دارد؛ زیرا:

نخست آن که: در میان قدما، شیخ صدوق قدس سره در هیچ یک از کتب خود این قاعده کلی را بیان نکرده است؛ بلکه تنها در دو باب از کتاب المقنع، بحث حرمت معامله کلب و خنزیر را مطرح نموده است. (۳) شیخ طوسی قدس سره نیز فقط در کتاب النهایه به این قاعده اشاره کرده است و نمی توان از دو کتاب دیگر ایشان (المبسوط و الخلاص) چنین قاعده ای را استنباط نمود. این در حالی است که قدمای فقها ملتزم بودند که کتاب های فقهی خود را بر اساس آنچه دست به دست از امامان معصوم علیهم السلام دریافت کردند و بدون تغییر و اضافه نمودن فروع تنظیم نمایند. پس این سؤال پیش می آید که چرا در کتاب های شیخ صدوق و شیخ طوسی قدس سرهما اشاره ای به این قاعده نشده است؟

دوم آن که: ممکن است مستند فقهایی که ادعای اجماع نمودند، ادله ای باشد که

ص: ۱۲۸

۱- (۱). شرائع الإسلام: ج ۲ ص ۹.

۲- (۲). جواهر الکلام: ج ۲۲ ص ۸.

۳- (۳). ر. ک: المقنع: ص ۳۶۲.

پیش از این به آنها اشاره شد. در این صورت، اجماع، مدرکی و مستند به دلیل است و اجماع مدرکی - بنا بر نظر مشهور - حجیت ندارد.

سوم آن که: از برخی عبارت های فقها چنین برداشت می شود که ایشان برای بیان چنین قاعده ای الغای خصوصیت کرده اند. به عبارت دیگر، فقیه با مشاهده روایاتی که در آنها خریدار و فروشنده خمر یا کلب، لعن شده اند و موارد دیگر از این قبیل، الغای خصوصیت کرده و یک قاعده کلی را بیان نموده است.

در نتیجه، وجود اجماع در این مسئله با توجه به این سه نکته، بعید به نظر می رسد.

بند سوم: بررسی شهرت در مسئله

با وجود ادعای برخی مبنی بر وجود شهرت میان قداما در حرمت تکلیفی معامله اعیان نجس، باید گفت: با مراجعه به کتب فقها، تنها شیخ مفید در المقنعه، (۱) سلار در المراسم، (۲) شیخ طوسی در النهایه (۳) و سید مرتضی (۴) در الانتصار قدس سرهم به صورت صریح معامله اعیان نجس را حرام دانسته اند. از این رو نمی توان گفت: در این باره، شهرتی میان قداما وجود دارد و تحقق شهرت در بین قداما، به جهت این چهار فتوا نیز مشکوک است.

بند چهارم: نتیجه گیری و دیدگاه برگزیده

پس از بررسی استدلال ها مشخص شد که روایت تحف العقول، تنها دلیل معتبر برای حکم به حرمت تکلیفی معامله اعیان نجس است. همان گونه که پیش از این بیان شد، این روایت حجیت داشته و می توان به آن استدلال کرد. پس این روایت با وجود قرائن متعدّد، دلالت روشنی بر حرمت تکلیفی معامله اعیان نجس دارد؛ لیکن مشکل این جاست که بسیاری از فقها از مضمون روایت تحف العقول در این بحث اعراض

ص: ۱۲۹

۱- (۱). ر. ک: المقنعه: ص ۵۸۹.

۲- (۲). ر. ک: المراسم العلویّه: ص ۱۷۲.

۳- (۳). ر. ک: النهایه فی مجرّد الفقه و الفتاوی: ص ۳۶۴.

۴- (۴). ر. ک: الانتصار: ص ۴۳۷.

نموده و چنین فتوایی نداده اند؛ یعنی نه تنها اجماع و شهرتی وجود ندارد تا با انضمام به روایت تحف العقول دلیلی بر این مدعا باشند، بلکه می توان گفت فقها از مدلول این روایت اعراض کرده اند.

در میان فقها دو مبنا وجود دارد: برخی معتقدند به روایتی که سند و متن آن صحیح است، می توان عمل کرد و مطابق آن فتوا داد، خواه مشهور فقها به این روایت عمل نموده یا عمل نکرده باشند؛^(۱) لیکن مبنای مشهور این است که شهرت فتوایی می تواند ضعف سند یک روایت را جبران کند. از سوی دیگر، اعراض فقها از یک روایت صحیح السند نیز می تواند آن را از اعتبار خارج نماید.^(۲)

به همین دلیل، نمی توان به صورت کلی به حرمت تکلیفی بیع اعیان نجس فتوا داد، هرچند در موارد خاص همچون بیع خمر، حرمت تکلیفی ثابت است. امام خمینی قدس سره نیز در کتاب المکاسب المحرّمه به چنین نتیجه ای رسیده اند، هرچند ایشان اعراض فقها از مضمون روایت تحف العقول را قبول نکرده است.^(۳)

این بحث و مباحث مشابه آن، تمرین فقهی و استنباطی مناسبی برای طلبان درس خارج شمرده می شود؛ زیرا در این بحث، غیر از روایت تحف العقول دلیل لفظی دیگر، یا اجماع و شهرتی وجود ندارد. از این رو ابتدا باید احتمالات را بررسی کنیم و از میان آنها به دیدگاهی متقن و موجه برسیم.

احتمال اول، این است که بگوییم: با همان دلیل لفظی، مدعا ثابت می شود و معامله اعیان نجس را حرام می کند.

ص: ۱۳۰

۱- (۱). مصباح الأصول ج ۲ ص ۱۴۳: «الشهره العمليّه، بمعنی استناد الشهره إلى خبر في مقام الإفتاء، و بهذه الشهره ینجبر ضعف سند الروایه عند المشهور، و فی قبالتها إعراض المشهور الموجب لوهن الروایه. و إن كانت صحیحه أو موثقه من حیث السند علی المشهور أيضاً. هذا و لكن التحقیق عدم كون عمل المشهور جابراً علی تقدیر كون الخبر ضعيف السند فی نفسه، و لا إعراضهم موهناً علی تقدیر كون الخبر صحیحاً أو موثقاً فی نفسه، بل المیزان فی حجیه الخبر تامیه سنده فی نفسه». همچنین ر. ک: مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۲۰.

۲- (۲). نهاییه الأصول: ص ۵۴۱؛ فوائد الأصول: ج ۴ ص ۷۸۷؛ تهذیب الأصول: ج ۱ ص ۱۶۹.

۳- (۳). ر. ک: المکاسب المحرّمه: ج ۱ ص ۱۰.

احتمال دوم، این است که با توجه به فتوای فقهایی همچون شیخ مفید، سلار و سید مرتضی قدس سرهم مبنی بر حرمت معامله با اعیان نجس، باید در این مسئله احتیاط کرد.

احتمال سوم نیز این است که گرچه برخی از فقها بر حرمت معامله با اعیان نجس فتوا داده اند، ولی از آن جا که بیشتر فقها از مدلول تنها دلیل لفظی موجود، یعنی روایت تحف العقول، اعراض کرده و چنین فتوایی نداده اند، دلیلی مبنی بر حرمت معامله با اعیان نجس وجود ندارد. ما نیز همین احتمال را پذیرفته ایم.

گفتار دوم: حکم اخذ ثمن در مقابل فروش اعیان نجس

اشاره

بحث دوم، پیرامون حکم دریافت ثمن در مقابل فروش عین نجس است. در مبحث نخست، در مورد حرمت معامله اعیان نجس مباحثی مطرح گردید و به این نتیجه منتهی شد که نمی توان با ادله موجود، حرمت تکلیفی معامله اعیان نجس را به طور کلی ثابت کرد. اکنون بحث پیرامون حکم اخذ ثمن در مقابل فروش عین نجس است.

یعنی صرف گرفتن ثمن در مقابل شیء نجس چه حکمی دارد؟ آیا حرام است یا خیر؟ آیا به محض دریافت ثمن، حرمتی تحقق پیدا خواهد کرد یا خیر؟

تذکر دو نکته در این جا ضروری است:

نخست این که: «اخذ ثمن» با تصرف در ثمن متفاوت است و منظور ما در این بحث، اخذ و گرفتن ثمن است.

دوم این که: حکم معامله عین نجس در طرح این مسئله تأثیری ندارد؛ بلکه اگر کسی معامله شیء نجس را حرام بداند و اخذ ثمن حرام را نیز حرام بداند، آن گاه فروشنده عین نجاست با دریافت ثمن، مرتکب دو حرام شده است؛ ولی اگر معامله عین نجس را حرام ندانیم، اما اخذ ثمن را حرام بشماریم، در این صورت فرد با فروش عین نجاست و اخذ ثمن، مرتکب یک حرام شده است. در نتیجه در بحث درباره حکم اخذ ثمن در مقابل عین نجس، تفاوتی نمی کند که در بحث قبلی چه حکمی را برای معامله آن ثابت دانسته باشیم.

اشاره

امام خمینی قدس سره در کتاب المکاسب المحرّمه این بحث را مطرح و پنج دلیل برای اثبات حرمت اخذ ثمن، اقامه می کند. (۱) برای روشن شدن مطلب و رسیدن به نتیجه مطلوب، ادله ایشان را بیان می کنیم و پس از نقد و بررسی، نتیجه نهایی را توضیح می دهیم.

الف) دلیل یکم

نخستین دلیل، روایت

«إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئًا، حَرَّمَ ثَمَنَهُ» (۲) است که پیش از این، سند و دلالت آن به طور کامل بررسی شد. از این روایت استفاده می شود که اگر انسان چیز حرامی را بفروشد و در مقابل آن پولی بگیرد، گرفتن ثمن یاد شده، حرام است.

لیکن این استدلال از دو جهت، قابل نقد است:

اولاً: این دلیل با مدعا مطابقت ندارد. ما به دنبال اثبات حرمت اخذ ثمن در مقابل عین نجس هستیم و مدعیای ما اثبات حرمت اخذ ثمن نجس، به عنوان نجس است، در حالی که این روایت بر این مطلب دلالت ندارد؛ بلکه در آن حکم به حرمت اخذ ثمن حرام به عنوان حرام شده است و چه بسا این عنوان حرام به شیء نجس تعلق نگرفته باشد. برای مثال، اگر یک ماهی در آب بمیرد، خوردن آن حرام است، ولی ماهی نجس نیست؛ با این حال با توجه به روایت می توان گفت: فروش آن ماهی و ثمن دریافت شده در مقابل آن، حرام خواهد بود.

ثانیاً: این احتمال وجود دارد که منظور از حرمت ثمن در روایت، حرمت معامله باشد؛ چراکه اولاً نمی توان ملتزم شد که در چنین مواردی گرفتن پول برای بایع حرام است، امّا گرفتن شیء حرام برای مشتری جایز است. به عبارت دیگر، این تفکیک قابل التزام نیست. ظهور معامله در پول به دست آمده است و

«حَرَّمَ ثَمَنَهُ» به معامله اشاره دارد. به دیگر سخن، گاهی ثمن در مقابل مثن قرار دارد و گاهی ثمن به معامله اشاره می کند که در این روایت نیز به احتمال قوی، معنای اخیر اراده شده است.

ص: ۱۳۲

۱- (۱). المکاسب المحرّمه: ج ۱ ص ۲۴-۲۰.

۲- (۲). عوالی اللئالی: ج ۲ ص ۱۱۰.

ب) دلیل دوم

دلیل دوم، روایتی است که در کتاب نوادر از امام موسی کاظم علیه السلام نقل شده است. در این روایت چنین آمده است:

عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ آبَائِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِنَّ أَخْوَفَ مَا أَخَافُ عَلَى أُمَّتِي مِنْ بَعْثِي هَذِهِ الْمَكَاسِبِ الْمُحَرَّمَةِ وَالشَّهْوَةَ الْخَفِيَّةَ وَالرِّبَا؛ (۱) پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: بیشترین چیزی که من از آن، برای امت پس از خودم می ترسم این کسب های محرم و شهوت پنهان و ریاست.

پس پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از این که فروش اعیان نجس در میان امت خود رایج شود، می ترسیدند.

برای استدلال به این روایت باید گفت: مکاسب جمع مکسب به معنای «ما یکتسب به» است و گفته اند که این لفظ، ظهور در ثمن معامله دارد. از این رو، با توجه به معنای لغوی مکاسب می توان برای اثبات حرمت اخذ ثمن نجس به این روایت استناد نمود؛ یعنی منظور از مکاسب محرمه در روایت، ثمن حرام است.

لیکن به نظر می رسد که معنای لغوی ذکر شده برای مکاسب، با عرف سازگار نیست. از دید عرف، عبارت «هذه المكاسب المحرمة» اشاره به اصل معامله ای دارد که در خارج واقع شده است، نه خصوص ثمن. به دیگر سخن، می توان در پاسخ امام خمینی قدس سره به این نکته اشاره کرد که عرف این معنای لغوی را درک نمی کند؛ بلکه مکاسب محرمه از دید عرف، ظهور در خصوص ثمن ندارد، بلکه ظاهر در معامله خارجی است.

ج) دلیل سوم

سومین دلیلی که امام خمینی قدس سره به آن استناد می کند، روایتی است که محمد بن مسلم از امام صادق علیه السلام نقل می کند:

ص: ۱۳۳

۱- (۱). سید فضل الله راوندی، النوادر: ص ۱۳۰ ح ۱۶۰.

قَالَ: إِنَّ رَجُلًا مِنْ ثَقِيفٍ أَهْدَى إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ رَاوِيَيْنِ مِنْ خَمْرٍ، فَأَمَرَ بِهِمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَأَهْرَيْقَتَا وَقَالَ: إِنَّ الَّذِي حَرَّمَ شُرْبَهَا حَرَّمَ ثَمَنَهُ؛^(۱) مردی از قبیله ثقیف دو ظرف پر از خمر به پیامبر اهدا کرد، پیامبر صلی الله علیه و آله امر کرد که اینها را دور بریزید و بعد فرمودند: آن کسی که شرب خمر را حرام نموده، ثمن آن را نیز حرام کرده است.

با توجه به ذیل روایت و عبارت «إِنَّ الَّذِي حَرَّمَ شُرْبَهَا، حَرَّمَ ثَمَنَهَا»، می توان گفت:

ثمن حاصل از فروش خمر، حرام است.

لیکن به نظر می رسد که همان گونه که در نقد دلیل اول بیان شد، «ثمن» در این روایت در مقابل ثمن نیست؛ بلکه کنایه از اصل معامله است. افزون بر این، در بسیاری از آیات قرآن و روایات، «حَرَّمَ» و «أَحَلَّ» به معنای بطلان و صحت استعمال شده اند، برای نمونه، معنای أحلّ و حرّم در آیه شریفه «وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا»^۲

صحت و بطلان است. از این رو، در این روایت نیز بعید نیست که «حَرَّمَ» ظهور در حکم وضعی داشته باشد و در معنای بطلان استعمال شده باشد. بنابراین، احتمال استدلال به روایت بر حکم تکلیفی مخدوش و ناتمام است.

(د) دلیل چهارم

دلیل چهارم، روایتی است که ابوبصیر از امام صادق علیه السلام نقل کرده است:

سَأَلْتُهُ عَنْ ثَمَنِ الْخَمْرِ؛ قَالَ: أَهْدَى إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ رَاوِيَهُ خَمْرٍ بَعِيدَ مَا حُرِّمَتِ الْخَمْرُ، فَأَمَرَ بِهَا أَنْ تُبَاعَ، فَلَمَّا أَنْ مَرَّ بِهَا الَّذِي يَبِيعُهَا نَادَاهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِنْ خَلْفِهِ: يَا صَاحِبَ الرَّاوِيَةِ إِنَّ الَّذِي حَرَّمَ شُرْبَهَا فَقَدْ حَرَّمَ ثَمَنَهَا، فَأَمَرَ بِهَا فَصِيبَتْ فِي الصَّعِيدِ. فَقَالَ: ثَمَنُ الْخَمْرِ وَمَهُرُ الْبَغِيِّ وَثَمَنُ الْكَلْبِ الَّذِي لَا يَصْطَادُ مِنَ السُّحْتِ؛^(۲) ابی بصیر می گوید از امام صادق علیه السلام در مورد

ص: ۱۳۴

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۱۷ ص ۲۲۳.

۲- (۳). وسائل الشیعه: ج ۱۷ ص ۲۲۵.

ثمن شراب سؤال کردم، ایشان فرمودند: پس از تشریح حرمت خمر، ظرف شرابی به پیامبر صلی الله علیه و آله اهدا شد. سپس پیشنهاد شد که این خمر فروخته شود. (۱)

هنگامی که پیامبر صلی الله علیه و آله از کنار کسی که در حال فروش این ظرف خمر بود، عبور می کردند، صدایش زدند و فرمودند: آن کسی که شرب خمر را حرام کرده، ثمن آن را نیز حرام کرده است، سپس امر کردند که این شراب دور ریخته شود و فرمودند، ثمن شراب و درآمد و پولی که زن زناکار در مقابل عمل زنا دریافت می کند و ثمن سگ غیر شکاری، از سحت و حرام است.

به نظر می رسد: این دلیل برای اثبات مدّعا مناسب باشد؛ زیرا با توجه به ذیل روایت و قرار گرفتن «مهر البغی» در کنار «ثمن الخمر»، استفاده می شود که اخذ ثمن حرام است؛ لیکن باید توجه داشت که این روایت، تنها در مورد ثمن خمر، مهر البغی و ثمن کلب وارد شده، ولی مدّعی امام خمینی قدس سره عام است.

ه) دلیل پنجم

امام خمینی قدس سره به عنوان پنجمین دلیل برای اثبات حرمت اخذ ثمن در مقابل عین نجس، می فرماید:

فَيُمْكِنُ اسْتِفَادَةُ الْعُمُومِ مِنْ مَوَارِدِ الْخَاصَّةِ. (۲)

یعنی با مراجعه به موارد خاص مانند خمر، نیبذ، مردار، کلب، عذره، مهر البغی، اجور الفواحش و مانند آن، می بینیم که در همه این موارد، دلیل بر حرمت اخذ ثمن

ص: ۱۳۵

۱- (۱). استاد معظّم: در مورد عبارت «أمر بها» سه احتمال وجود دارد: الف) فعل «أمر» به صورت معلوم خوانده شود. در این صورت پیامبر اکرم، امر به فروش خمر کرده است. امام خمینی در کتاب «مکاسب محرّمه» این احتمال را رد می کند و می فرماید: باید فعل به صورت مجهول خوانده شود. ب) فعل «أمر» مجهول خوانده شود. با این توصیف که در جمع به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پیشنهاد شد که با توجه به حرام بودن شرب خمر، این راویه به غیر مسلمان فروخته شود. ج) فعل «أمر» مجهول خوانده شود، با این توصیف که اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله اکرم بدون اطلاع ایشان تصمیم گرفتند که این ظرف خمر را بفروشند.

۲- (۲). المكاسب المحرّمه: ج ۱ ص ۲۴.

وجود دارد. از این رو، می توان از این مصادیق الغای خصوصیت کرده و چنین نتیجه گرفت که: نه تنها اخذ ثمن نجس به عنوان نجس، حرام است، بلکه اخذ ثمن حرام نیز به عنوان حرام، حرام است.

اما پاسخ به این پرسش که امکان الغای خصوصیت وجود دارد یا خیر، متوقف بر بررسی ادله موارد خاص است که در ادامه، مورد بحث قرار می گیرد.

بند دوم: نقد دیدگاه امام خمینی

به نظر می رسد از میان ادله ای که امام خمینی قدس سره جهت اثبات حرمت اخذ ثمن در مقابل شیء نجس بیان کردند، سه دلیل اول قابل پذیرش نیست. همچنین از دلیل چهارم نیز حکمی عام به دست نمی آید؛ بلکه این روایت در سه مورد - ثمن الخمر، مهر البغی و ثمن الکلب - حرمت اخذ ثمن را ثابت می کند و این که بتوان از حکم مصادیق و موارد خاص، الغای خصوصیت نمود و یک حکم عام در مورد اشیای نجس به دست آورد، منوط است به گفتگو درباره تک تک مصادیق نجاست که در مباحث آینده انجام می شود.

گفتار سوم: حکم وضعی معامله اعیان نجس

برای این که بتوانیم به بطلان معامله ای حکم کنیم، دو راه وجود دارد:

۱. این که بگوییم: نهی در معاملات مانند نهی در عبادات، دلالت بر فساد می کند.

اما بیشتر اصولیان معاصر و بلکه همه ایشان، این روش را رد کرده اند.^(۱)

۲. این که بگوییم: ثمن اخذ شده در مقابل شیء نجس، حرام است. در نتیجه، معامله واقع شده نیز باطل خواهد بود.

بنا بر این، بحث درباره حرمت وضعی و بطلان معامله اعیان نجس، پس از اثبات حرمت تکلیفی و حرمت ثمن مأخوذ، مطرح شده و متوقف بر اثبات یکی

ص: ۱۳۶

۱- (۱). ر. ک: دراسات فی الأصول: ج ۲ ص ۳۷۷؛ اصول الاستنباط: ص ۱۱۵.

از این دو امر است. البتّه نمی توان نهی در معامله را دلیل بر بطلان آن دانست؛ چراکه چنین ملازمه ای وجود ندارد؛ امّا اگر ثابت شود ثمن مأخوذ در مقابل شیء نجس، حرام است، آن گاه می توان به کمک آن بطلان معامله را ثابت نمود.

ص: ۱۳۷

شیخ انصاری قدس سره پیرامون حکم معاوضه «بول» می نویسد:

المسأله الأولى: يحرم المعاوضه على بول غير مأكول اللحم بلا- خلاف ظاهر لحرمة ونجاسته وعدم الإنتفاع به منفعه محلله مقصوده فيما عدا بعض أفراده كبول الإبل الجلاله أو الموطوئه؛^(۱) معاوضه بول حيوان حرام گوشت حرام است بدون این که هیچ خلاف روشنی در این مسئله در بین فقها باشد، و این حرمت معاوضه به خاطر حرام بودن ونجاست آن و نداشتن منفعت محلله مقصوده است که جز در برخی از افراد آن مانند بول شتر جلاله یا موطوئه وجود ندارد.

با مراجعه به کلمات فقها درمی یابیم که فقهای بزرگی همچون شیخ مفید^(۲) و شیخ طوسی قدس سرهما،^(۳) معاوضه ابوال را به صورت مطلق حرام دانسته اند. به نظر ایشان معامله بول، حرمت تکلیفی و وضعی دارد و در این زمینه، میان بول حیوان حلال گوشت و حرام گوشت نیز تفاوتی وجود ندارد. در مقابل نظر قدما، فقهای متأخر همچون ابن

ص: ۱۳۹

۱- (۱). كتاب المكاسب: ج ۱ ص ۱۷.

۲- (۲). المقنعه: ص ۵۸۷.

۳- (۳). النهایه فی مجرّد الفقه و الفتاوی: ص ۳۶۳.

ادریس، (۱) محقق حلی، (۲) صاحب جواهر (۳) و شیخ انصاری قدس سرهم، (۴) میان بول حیوان حلال گوشت و حرام گوشت فرق گذاشته اند و تنها بر حرمت تکلیفی و وضعی کسب درآمد با بول حیوان حرام گوشت فتوا داده اند. در میان فقهای معاصر، بزرگانی همچون محقق خویی قدس سره بر این باورند که معاوضه و اکتساب با بول حیوان حرام گوشت نیز حرام نیست و دایر مدار غرض متعاملین است. (۵)

برای روشن شدن موضوع، مطالب این فصل را در دو مبحث پی گیری می کنیم. در مبحث اول، درباره حکم معاوضه و اکتساب با بول حیوان حرام گوشت گفتگو می کنیم و در مبحث دوم، به بررسی حکم معامله بول حیوان حلال گوشت خواهیم پرداخت.

کفتار اول: معامله بول حیوان حرام گوشت

اشاره

باور بیشتر فقها این است که معامله بول حیوان حرام گوشت، حرمت وضعی و تکلیفی دارد؛ لیکن ایشان ادله گوناگونی را برای اثبات این ادعا ارائه کرده اند که باید به بررسی آنها پردازیم. از این رو، ابتدا کلمات فقها را مورد بررسی قرار داده و سپس دیدگاه خود را بیان می کنیم.

بند اول: دیدگاه شیخ انصاری

چنانچه در سرآغاز فصل گذشت، شیخ انصاری قدس سره معاوضه بول حیوان حرام گوشت را حرام می داند و برای اثبات نظر خود، پس از ادعای اجماع و عدم خلاف، به سه دلیل استناد می کند. این سه دلیل عبارت اند از: حرمت، نجاست و عدم منفعت حلال در بول.

شیخ انصاری قدس سره به عنوان اولین دلیل، به این مطلب اشاره می کند که نوشیدن بول

ص: ۱۴۰

۱- (۱). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی: ج ۲ ص ۲۱۹.

۲- (۲). شرائع الإسلام: ج ۲ ص ۹.

۳- (۳). جواهر الکلام: ج ۲۲ ص ۲۰-۲۳.

۴- (۴). کتاب المکاسب: ج ۱ ص ۱۷.

۵- (۵). ر. ک: مصباح الفقاهه: ج ۱ صص ۶۷-۶۳.

حیوان حرام گوشت، حرام است. از این رو، معاوضه آن نیز حرام خواهد بود. دلیل دوم ایشان، این است که بول حیوان حرام گوشت، نجس است. همچنین سومین دلیلی که شیخ انصاری قدس سره برای اثبات حرمت معامله به آن استناد می کند، عدم وجود منفعت محلل برای بول حیوان حرام گوشت است.

نکته دیگر این که شیخ انصاری قدس سره از عبارت «یحرم المعاوضه» استفاده کرده است و این عبارت، بیع، اجاره، رهن، هبه و هر معامله ای را که عنوان معاوضه دارد، در بر می گیرد.

در پایان نیز ایشان استثنایی را مطرح کرده است که دو احتمال در مورد آن وجود دارد: یک. ممکن است عبارت «فیما عدا بعض أفراده کبول الإبل الجلالة أو الموطوءه» استثنای از «یحرم» باشد؛ یعنی بعضی از افراد بول از دایره حرمت خارج اند. دو.

ممکن است این عبارت استثنای از عدم انتفاع باشد؛ یعنی بول حیوان حرام گوشت، منفعت محلل ندارد، مگر بول شتر جلاله که می توان برای آن، منفعتی را فرض کرد.

بند دوم: دیدگاه محقق نائینی

محقق نائینی قدس سره می نویسد:

لا یجوز بیع الأعیان النجسه ولا سائر أنحاء المعاملات من غیر فرق بین أن یکون حیواناً أو مبدأ حیوان کالکلب والخنزیر والمنی وغیره، ومن غیر فرق بین أن یکون مائعاً کالخمیر والدم والبول وأن یکون جامداً کجلد المیتة والعذرة واللحوم المحرّمه النجسه؛ ویدلّ علیه النبوی المعمول به عند الفریقین: «إنّ الله إذا حرّم شیئاً حرّم ثمنه»^(۱).

محقق نائینی قدس سره معتقد است که بیع و هرگونه معامله اعیان نجس، حرام است. در این میان، تفاوتی نمی کند که عین نجس، حیوان باشد یا منشأ حیوان، مایع باشد یا جامد. ایشان برای اثبات این ادعا به روایت

«إنّ الله إذا حرّم شیئاً حرّم ثمنه»^(۲) استناد

ص: ۱۴۱

۱- (۱). منیه الطالب: ج ۱ ص ۱۹.

۲- (۲). عوالی اللثالی: ج ۲، ص ۱۱۰.

می کند. از سوی دیگر، ایشان نجاست و عدم منفعت عقلایی را دلیل حرمت نمی داند و حتی در ادامه اظهار می دارد: معاوضه عذره با وجود منافع مهم و عام آن، حرام است. (۱) یعنی طبق نظر ایشان، صرف وجود منفعت عقلایی، موجب جواز معامله نمی شود؛ زیرا خوردن و آشامیدن عذره و بول، حرام است و با توجه به اطلاق روایت، معامله آنها نیز حرام خواهد بود.

این روایت را در فصل اول و در میان روایات عام، بررسی کردیم. اگر کسی سند این روایت را بپذیرد، استدلال به آن تمام خواهد بود. از سوی دیگر، همان گونه که پیش از این بیان شد، واژه «ثمن» در این روایت به معامله اشاره دارد و در مقابل ثمن نیست؛ یعنی مطابق این روایت اگر چیزی حرام باشد، معامله آن حرام خواهد بود و محقق نائینی قدس سره نیز به این اطلاق تمسک کرده است.

بند سوم: دیدگاه محقق حلی

محقق حلی قدس سره در کتاب شرائع، یکی از انواع معاملات محرّمه را معامله اعیان نجس می داند و در تبیین این مطلب اظهار می دارد:

الأول الأعيان النجسه كالخمره والأنبذه والفقّاع وكل مائع نجس عدا الأدهان لفائده الإستصباح بها تحت السماء والميته والدم وأرواث وأبوال ما لا يؤكل لحمه. وربما قيل بتحريم الأبوال كلّها إلّا بول الإبل خاصّه والأوّل أشبهه والخنزير وجميع أجزائه وجلد الكلب وما يكون منه. (۲)

ایشان معامله بول حیوان حرام گوشت را حرام می داند و می فرماید: بعضی قائل اند که معامله ابوال به طور مطلق - بول حیوان حلال گوشت و حرام گوشت - حرام است و تنها استثنای آن، بول ابل است. اما ایشان دیدگاه نخست و این که تنها معامله بول حیوان حرام گوشت حرام است را به قواعد مذهب و ادله، نزدیک تر می داند.

ص: ۱۴۲

۱- (۱). منیه الطالب: ج ۱ ص ۲۰.

۲- (۲). شرائع الإسلام: ج ۲ ص ۳.

صاحب جواهر قدس سره، معاوضه بول حیوان حرام گوشت را حرام می داند و در مقام استدلال می نویسد:

قد أخرجها الشارع عن حكم التمثول وقد عرفت عدم جواز الإنتفاع بها على وجه يجوز التكبسب بها، بلا خلاف معتد به، بل الإجماع بقسميه بل المنقول منهما مستفيض، بل هي یعنی عذره والأبوال والدماء ليست من التمثولات عرفاً؛(۱)

شارع بول حیوان حرام گوشت را از حکم مالیت خارج کرده است و پیش تر دانستیم که انتفاع از آن به گونه ای که کسب درآمد از آن جایز باشد، جایز نیست.

در این مسئله خلافی وجود ندارد و بلکه اجماع محصل و منقول دارد. بلکه حتی اجماع منقول آن، مستفیض است. بالاتر از آن این است که عذره و ابوال و خون ها، حتی از نظر عرفی هم مال شمرده نمی شود.

بنابراین، ایشان برای اثبات حرمت معاوضه بول حیوان حرام گوشت به اجماع، خروج از مالیت شرعیه، عدم منفعت محلل و عدم مالیت عرفی بول، استدلال کرده و سخنی از نجاست و حرمت بول به میان نیاورده است.

چه بسا گفته شود: عدم مالیت شرعی بول که صاحب جواهر قدس سره به آن اشاره کرده، به دلیل نجاست آن است.

لیکن در پاسخ می گوئیم: ملازمه ای میان نجاست و عدم مالیت شرعی وجود ندارد و برخی از اشیای نجس، مانند خون، دارای مالیت شرعی اند. شاید هم با توجه به همین نکته است که ایشان پس از بیان عدم مالیت شرعی بول، از سخن خود اضراب کرده و قائل به عدم مالیت عرفی بول شده است و عدم تحقق ضمان در مورد تلف یا سرقت بول حیوان حرام گوشت را شاهدی بر عدم مالیت عرفی بول دانسته است؛ چراکه تحقق ضمان، منوط به مالیت داشتن شیء تلف شده است.

ص: ۱۴۳

به نظر می‌رسد که عدم مالیت عرفی و عدم منفعت محلل، موجب بطلان معامله می‌شود، نه حرمت معامله. بنا بر این، نه تنها نجاست، بلکه عدم تمول شرعی و عرفی و عدم منفعت محلل نیز سبب حرمت معامله نمی‌شوند.

پس تنها دلیل قابل قبول که تا کنون مورد بررسی قرار داده ایم، مسئله اجماع است؛ چراکه فقهای امامیه بر حرمت معامله بول حیوان حرام گوشت، اجماع دارند.

بند پنجم: دیدگاه محقق خوئی

اشاره

ایشان معتقد به عدم حرمت وضعی و تکلیفی معاوضه بول حیوان حرام گوشت است و ادله قائلین به حرمت را رد می‌کند. ایشان پس از خدشه در اجماع به خاطر مدرکی بودن آن و خدشه در سند و دلالت روایت نبوی، تنها دلیل باقیمانده برای قائلین به حرمت معاوضه را عدم انتفاع عقلایی می‌داند، با این بیان که عدم انتفاع عقلایی ملازم با عدم مالیت بوده و عدم مالیت نیز موجب بطلان معاوضه می‌شود. ایشان پس از بیان چهار مطلب، نتیجه می‌گیرد که عدم مالیت نیز موجب بطلان معامله نمی‌شود و از این رو، چنین معامله‌ای وضعاً و تکلیفاً حرام نیست. (۱) ما در ادامه این چهار مطلب را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱- عدم اعتبار مالیت در بیع

محقق خوئی قدس سره معتقد است که دلیلی برای معتبر دانستن مالیت در بیع وجود ندارد. به نظر ایشان نیازی نیست که عوضین در معامله، از نظر عقلایی مالیت داشته باشند.

ایشان درباره سخن شیخ انصاری قدس سره (۲) در کتاب المکاسب که به نقل از مصباح، (۳) بیع را به معنای «مبادله مال بمال» دانسته است، می‌فرماید: از آن جا که این تعریف، لغوی است، اعتباری ندارد؛ چراکه سخن لغوی برای فقیه حجّت نیست.

ص: ۱۴۴

۱- (۱). مصباح الفقاهه: ج ۱ صص ۶۷-۶۳.

۲- (۲). کتاب المکاسب: ج ۳ ص ۷.

۳- (۳). المصباح المنیر: ج ۱ ص ۶۹.

۲- مالیت داشتن بول حیوان حرام گوشت

محقق خوبی قدس سره با این فرض که مالیت داشتن مورد معامله در بیع و معاوضه، معتبر و لازم است، می فرماید: در برخی موارد و با توجه به شرایط زمانی و مکانی، بول حیوان حرام گوشت ارزش مالی دارد و مال شمرده می شود. برای مثال در مکانی که کمبود آب وجود دارد و برای ساختن بنا نیاز به آب است، می توان بول را مال دانست. از این رو، مالیت بول با توجه به مکان و زمان سنجیده می شود و همان گونه که در مناطق پر آب، بول مالیت ندارد، در مناطق کم آب و برای اموری از قبیل کارهای ساختمانی یا ساخت انواع داروها، بول دارای ارزش مالی خواهد شد.

ایشان همچنین سخن کسانی را که معتقدند شارع مالیت را از بول حیوان حرام گوشت ساقط کرده است، بدون دلیل می داند و حرمت شرب بول را به عنوان دلیلی برای عدم مالیت شرعی آن کافی نمی داند،^(۱) به این بیان که مالیت دایر مدار جواز شرب نیست و منفعت بول نیز منحصر در شرب نیست. از این رو نمی توان گفت: چون شرب بول حیوان حرام گوشت حرام است، از مالیت خارج می شود.

۳- مال بودن نزد متعاملین کافی است

محقق خوبی قدس سره در مطلب سوم، با فرض معتبر دانستن مالیت شیء در صحت معامله، معتقد است: اگر مورد معامله نزد دو طرف معامله دارای ارزش مالی باشد، معامله صحیح خواهد بود، هرچند مورد معامله نزد عرف و عقلا مالیت نداشته باشد. برای مثال، ایشان لباس کهنه پدر فوت کرده را قابل معامله بین دو برادر می داند؛ زیرا هرچند عرف این لباس را مال نمی داند، اما از نظر این دو نفر دارای ارزش است.

به عبارت دیگر، حتی اگر مالیت را شرط بدانیم، سؤال این است که آیا مالیت نزد عقلا شرط است، یا مالیت نزد متعاملین کافی است؟ محقق خوبی قدس سره معتقد است که بر

ص: ۱۴۵

۱- (۱). در مباحث کتاب البیوع در مواردی مانند شرایط عوضین، استاد معظم معتقدند که شارع نمی تواند در این گونه موضوعات خارجی، تصرف کند و چیزی را که عرف، مال می داند، از مالیت خارج کند. ایشان اساساً تقسیم مال به مال شرعی و مال عرفی را انکار نموده اند.

فرض معتبر دانست مالیت، همین که چیزی نزد خریدار و فروشنده، مال شمرده شود کافی است.

۴- عدم بطلان معامله سفهی

نکته دیگری که محقق خوئی قدس سره برای اثبات مدّعی خود ذکر می کند این است که اگر بگوییم بول حیوان حرام گوشت نزد متعاملین نیز مالیت ندارد، نهایتاً این معامله مصداق معامله سفهی خواهد بود؛ لیکن دلیلی برای بطلان معامله سفهی وجود ندارد؛ بلکه فقط معامله انسان سفهی که شرعاً محجور باشد، باطل است. اما اگر دو طرف معامله سفیه نباشند، ولی به گونه ای معامله کنند که هیچ انسان عاقلی در حالت عادی حاضر به انجام آن نیست، هرچند این معامله سفهی است، لیکن دلیلی بر بطلان آن وجود ندارد، مانند این که فرشی با ارزش یک میلیون به مبلغ ده هزار تومان فروخته شود.

در نقد این سخن محقق خوئی قدس سره باید به این مطلب اشاره کنیم که مبنای ما در باب معاملات، پیروی از عقلا و عرف است؛ چراکه آیات شریفه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^۱ و «تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ»^۲ ادله ای امضایی بوده و آنچه را که نزد عقلا متعارف است، امضا می کنند. روشن است که عقلا وجود مالیت در عوضین را معتبر و معامله سفهی را باطل می دانند. مثلاً عقلا معامله سکه طلا در مقابل مقداری گاه را صحیح نمی دانند.

بند ششم: دیدگاه محقق ابروانی

ایشان برای اثبات حرمت وضعی معاوضه بول حیوان حرام گوشت، به آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ»^۳

استناد کرده است. به عقیده ایشان، باطل در این آیه شریفه، اعم از باطل شرعی و عرفی است. با این بیان، اکتساب از طریق عنوانی که عرف آن را باطل می داند، مصداق اکل

مال به باطل است. از این رو، با توجه به این که عرف بول حیوان حرام گوشت را مال نمی داند، معامله آن مصداق آیه و باطل عرفی است. (۱)

به بیان دیگر، اگر به دست آوردن فلان مال از نظر عرف، باطل باشد و عرف بگوید این شخص استحقاق رسیدن به این مال را ندارد، ما به آن باطل عرفی می گوییم؛ ولی اگر در این آیه، باطل را اعم از باطل شرعی و عرفی بدانیم، آن گاه باید بگوییم: این موارد از مصادیق اکل مال به باطل است. برای مثال، دریافت پول از مراجعه کننده، توسط کارمندان ادارات در ازای انجام عملی که وظیفه آنها می باشد، از مصادیق باطل عرفی است؛ زیرا عرف آنها را مستحق این پول نمی داند. از این رو، دریافت این مبالغ توسط کارمندان ادارات، عنوان اکل مال به باطل را دارد. باید توجه کرد که نمی توان این عمل را دریافت رشوه تلقی کرد؛ زیرا در فقه، رشوه تنها در باب قضاوت مطرح شده است و در غیر از باب قضاوت، دریافت و پرداخت مبالغی در ازای انجام برخی امور، عنوان رشوه فقهی را ندارد؛ بلکه مصداقی برای اکل مال به باطل است.

در مقابل نظر محقق ایروانی قدس سره، برخی معتقدند که منظور از باطل در این آیه، باطل شرعی است؛ چراکه باء در عبارت «الباطل»، باء سببیت است. بر اساس این بیان، این آیه از کسب مال به طریق و سببی که شرع، باطل می داند، نهی کرده است و اسباب باطل نیز مانند قمار، غصب، سرقت و مانند آن، محصور و محدود است که در آیه به آنها اشاره نشده است.

به نظر می رسد که سخن محقق ایروانی قدس سره که باطل را اعم از شرعی و عرفی می داند، صحیح است؛ یعنی آیه به دنبال اسباب شرعی نیست و می فرماید: اکتساب از راهی که عرف آن را باطل می داند، صحیح نیست. بر اساس این دیدگاه، معاملاتی همچون شرکت های هرمی که امروزه در جامعه رواج یافته، باطل اند؛ چراکه در این گونه معاملات، افرادی که در رده اول، دوم، سوم و چهارم اند، در قبال پیوستن افراد

ص: ۱۴۷

بعدی به مجموعه، پول به دست می آورند، در حالی که از نظر عرف و عقلاً استحقاق آن را ندارند.

بند هفتم: دیدگاه برگزیده

پس از بررسی دیدگاه فقها، به نظر می رسد: معاوضه بول حیوان حرام گوشت حرام است؛ چراکه وجود اجماع محصیل و منقول بر حرمت تکلیفی معاوضه بول و روایت نبوی

«إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَهُ»^(۱) بر حرمت وضعی آن دلالت کامل دارد، هرچند ادله دیگر از جمله نجاست و عدم مالیت شرعی، نمی توانند علت حرمت معامله بول باشند.

گفتار دوم: معامله بول حیوان حلال گوشت

اشاره

بول حیوان حلال گوشت بنا بر نظر مشهور فقها طاهر است؛ ولی با این وجود در جواز شرب آن، اختلاف نظر وجود دارد. برخی شرب بول حیوان حلال گوشت را در حال اختیار و برخی دیگر، شرب آن را تنها در حال اضطرار جایز می دانند.

در مورد معامله بول طاهر نیز بین فقها اختلاف است. فقهای متقدم معتقدند که میان بول حیوان حرام گوشت و بول حیوان حلال گوشت، هیچ تفاوتی وجود ندارد و معامله ابوال (اعم از ابوال نجس و ابوال طاهر) حرام و باطل است؛ ولی گروهی از فقها همچون شیخ انصاری^(۲) و صاحب جواهر قدس سرهما^(۳) بحث بیع ابوال طاهر را دایر مدار حکم شرب آن دانسته اند.

به عبارت روشن تر، ایشان معتقدند که اگر شرب بول طاهر را جایز بدانیم، حکم به جواز معامله آن داده می شود و اگر شرب آن را جایز ندانیم، باید حکم به حرمت معامله آن نمود. در مقابل این نظر، گروهی دیگر از فقها که از آن جمله می توان به امام خمینی و محقق خویی قدس سرهما^(۴) اشاره نمود، معتقدند که ملاک جواز یا عدم جواز معامله

ص: ۱۴۸

۱- (۱). عوالی اللثالی: ج ۲ ص ۱۱۰.

۲- (۲). کتاب المکاسب: ج ۱ ص ۱۷.

۳- (۳). جواهر الکلام: ج ۲۲ ص ۱۷-۲۳.

۴- (۴). مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۶۸.

ابوال طاهر، جواز شرب یا عدم آن نیست؛ بلکه جواز بیع، بر منفعت عقلایی و جواز عقلایی، متوقف است که در صورت فقدان آن، بیع جایز نیست.

امام خمینی قدس سره در این باره می نویسد:

فتحصّل ممّا ذکرناه، جواز الإنتفاع بصنوف النجاسات، ولا دلیل عامّ علی حرمة جميع الإنتفاعات بها، كما لا دلیل كذلك علی حرمة بیعها، بل مقتضى إطلاق الأدلّه، جوازہ فیما ینتفع به، فلا بدّ من التماس دلیل علی الخروج من الکلیتین المتقدّمتین، ففی کلّ مورد لیس الدلیل إلّا الأدلّه العامّه، یحکم بجواز الإنتفاع به، وجواز البیع فی ما ینتفع به. (۱)

به عقیده ایشان انتفاع به اقسام نجاسات، جایز است و دلیلی مبنی بر حرمت همه انتفاعات آنها وجود ندارد و از سوی دیگر، در هر مورد که نفعی عقلایی در میان باشد، معامله صحیح خواهد بود.

باید توجه کرد که امام خمینی قدس سره این مطلب را در خصوص ابوال طاهر، مطرح نکرده است؛ بلکه درباره بول حیوان حرام گوشت و همه نجاسات، این ادعا را مطرح می کند. به عقیده ایشان ملاک جواز یا حرمت معامله در این موارد، جواز شرب یا عدم آن نیست؛ بلکه ملاک، وجود یا عدم وجود منفعت عقلایی است.

در پایان باید به این مطلب اشاره کنیم که تفاوت این دو مبنا در روش بحث مشخص می شود. بنا بر مبنای اول، ابتدا باید بحث شرب بول حیوان حلال گوشت را مطرح نمود و با استفاده از نتیجه این بحث، به حکم معامله آن رسید؛ اما بنا بر مبنای دوم، نیازی به بحث درباره شرب این ابوال نیست. ما نیز با توجه به این که حکم شرب ابوال طاهر تنها در بحث اطعمه و اشربه مطرح می شود و کمتر مورد توجه قرار می گیرد، ابتدا این بحث را مطرح می کنیم و سپس پیرامون حکم معامله آن، گفتگو خواهیم نمود.

ص: ۱۴۹

اشاره

سید مرتضی (۱) و ابن جنید قدس سرهما (۲) که از قدما به شمار می روند و نیز ابن ادریس، (۳) محقق حلی در مختصر النافع، (۴) فاضل آبی (۵) و محقق سبزواری قدس سرهم (۶) که همگی از متأخرین هستند، شرب ابوال طاهر را جایز می دانند. این در حالی است که محقق حلی در شرائع الإسلام، (۷) علامه حلی در مختلف الشیعه (۸) و شهید اول قدس سرهم در دروس الشرعیه، (۹) شرب این ابوال را در حال اختیار جایز نمی دانند.

الف) ادلة قائلین به جواز شرب ابوال طاهر

آن دسته از فقها که شرب ابوال طاهر را جایز می دانند، به سه دلیل استناد کرده اند:

۱- دلیل اول: اصل حلیت

با فرض طهارت این ابوال، شک داریم که شرب آنها جایز است یا خیر، که در این صورت، اصل اولی حلیت است. البته باید توجه نمود که وقتی می توان به این اصل رجوع کرد که اماره و یا دلیل دیگری - چه موافق اصل و چه مخالف آن -، موجود نباشد.

۲- دلیل دوم: اجماع

سید مرتضی قدس سره مدعی است که در جواز شرب این ابوال، اجماع وجود دارد. ایشان در کتاب الانتصار می نویسد:

ومما یظنّ قبل التأمل إنفراد الإمامیه به القول بتحلیل شرب أبوال الإبل، وكلّ ما أكل لحمه من البهائم إما للتداوی أو لغيره؛ (۱۰)

یکی از چیزهایی که گمان می رود امامیه در آن متفرّد باشند، قول به حلیت شرب بول ابل و همه حیوانات حلال

ص: ۱۵۰

۱- (۱). الانتصار: ص ۴۲۴.

۲- (۲). الفتاوی: ص ۲۹۹.

۳- (۳). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی: ج ۳، ص ۱۲۵.

۴- (۴). المختصر النافع: ص ۳۶۵.

۵- (۵). کشف الرموز: ج ۲ ص ۳۷۳.

- ٦-٦) . كفايه الفقه: ج ٢ ص ٦١٦.
- ٧-٧) . شرائع الإسلام: ج ٣ ص ٢٢٧.
- ٨-٨) . مختلف الشيعة: ج ٥ ص ٦.
- ٩-٩) . الدروس الشرعيّة: ج ٣ ص ١٧.
- ١٠-١٠) . الانتصار: ص ٤٢٤.

گوشت، برای درمان و مانند آن است.

پس به عقیده ایشان، جواز شرب بول شتر و دیگر چهارپایان حلال گوشت برای درمان و غیر آن، از متفردات امامیه و مؤید دیدگاه، أصالة الحلیه است. اما در ادامه اظهار می دارد:

«فإنَّ بول ما يؤکل لحمه طاهر غیر نجس، وکلَّ من قال بطهارته جوِّز شربه»؛^(۱) هر کس اعتقاد به طهارت بول حیوان حلال گوشت داشته باشد، شرب آن را نیز جایز می داند.

در نقد این سخن سید مرتضی قدس سره باید به این مطالب اشاره کرد که اجماع اشاره شده در سخن ایشان، اجماع منقول بوده و فاقد اعتبار است. از سوی دیگر، اثبات این مطلب که هر کس این ابوال را طاهر بداند شرب آن را نیز جایز می داند، مشکل است؛ چراکه این ملازمه، مورد اجماع قدما نیست.

۳- دلیل سوم: روایات

قائلین به جواز شرب ابوال طاهر، برای اثبات سخن خود به روایات گوناگونی استناد می کنند. برخی از این روایات، جواز شرب را مقید به تداوی و درمان کرده اند و برخی دیگر به صورت مطلق، شرب بول طاهر را جایز دانسته اند. از این رو، روایات را در دو دسته مطلق و مقید، بررسی می کنیم.

نکته ای که باید به آن توجه کرد، این است که تداوی با اضطرار متفاوت است؛ زیرا در مورد اضطرار، قاعده کلی داریم و همه فقها پذیرفته اند که همه محرّمات در فرض اضطرار بر انسان حلال می شوند؛ لیکن تداوی، خواه اضطرار باشد یا نباشد و خواه روش دیگری برای معالجه وجود داشته باشد یا خیر، مطلقاً جایز است.

الف) روایات مطلق

روایت اول:

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْأَسْنَادِ عَنِ السُّنْدِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي

ص: ۱۵۱

الْبُخْتَرِيُّ عَنْ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ: لَأَبَأَسَ بِيَوْمٍ مَا أَكَلَ لَحْمُهُ؛ (۱) پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: بول حیوانی که گوشت آن خورده می شود (حلال است)، اشکالی ندارد.

در این روایت با قطع نظر از این که قرب الإسناد محلّ بحث است، باید گفت:

ابوالبختری همان وهب بن وهب است که او را کذاب خوانده اند. بنا بر این، سند روایت ضعیف است؛ لیکن چه بسا گفته شود مشهور قدما به این روایت عمل کرده اند، که در این صورت، روایت حجت خواهد بود؛ چون عمل مشهور جبران کننده ضعف سند است. پس اگر سند روایت با عمل مشهور تصحیح شود، در مورد متن روایت می توان گفت: عبارت «لا بأس» اطلاق دارد و بر طهارت و جواز شرب بول حیوان حلال گوشت دلالت می کند.

روایت دوم:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: كُلُّ مَا أَكَلَ لَحْمُهُ فَلَا بَأْسَ بِمَا يُخْرُجُ مِنْهُ؛ (۲) امام صادق علیه السلام: هر چیزی که گوشتش قابل خوردن باشد، چیزی که از آن خارج می شود، اشکالی ندارد.

این روایت نیز اطلاق دارد و می توان از آن برای اثبات جواز شرب بول طاهر، استفاده نمود.

(ب) روایات مقید

۱. روایت اول:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْتَانِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سِئِلَ عَنْ بَوْلِ الْبَقْرِ يَشْرَبُهُ الرَّجُلُ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنْ كَانَ

ص: ۱۵۲

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۲۵ ص ۱۱۴.

۲- (۲). همان: ج ۳ ص ۴۰۹.

مُحْتَاجاً إِلَيْهِ يَتَدَاوَى بِهِ يَشْرَبُهُ كَذَلِكَ أَبْوَالُ الْإِبِلِ وَالْغَنَمِ؛ (۱) از امام صادق علیه السلام درباره بول گاو سؤال شد که آیا انسان می تواند آن را بنوشد؟ فرمود: اگر به درمان با آن نیاز دارد، آن را بنوشد. همچنین بول شتر و گوسفند نیز چنین است.

این روایت از نظر سند ضعیف است؛ زیرا اسناد شیخ طوسی قدس سره به محمد بن احمد بن یحیی اشعری ضعیف و احمد بن الحسن نیز مشترک است. (۲)

از سوی دیگر، عمار بن موسی از سوی برخی از علمای رجال همچون نجاشی قدس سره توثیق شده است؛ (۳) اما وی روایات متفردی دارد؛ یعنی روایاتی وجود دارد که فقط از او نقل شده است و به گفته شیخ طوسی قدس سره نمی توان به روایاتی که عمار به صورت متفرد نقل کرده است، اعتماد نمود. (۴) البته عمر بن سعید، ثقه (۵) و مصدق بن صدقه نیز از اجلای روات به شمار می روند. (۶)

نکته اول در این روایت، جمله شرطیه

«إِنْ كَانَ مُحْتَاجاً إِلَيْهِ يَتَدَاوَى بِهِ» است. مفهوم این جمله این است که در صورت عدم احتیاج برای تداوی، استعمال آن جایز نیست.

آری بعید نیست که این شرط از قبیل شرط محقق موضوع باشد، به این بیان که مردم شرب بول ابل یا بقر را در چنین صورتی انجام می دهند و در غیر این صورت از شرب آن خودداری می کنند.

نکته دیگر این که معلوم نیست عبارت «كذلك أبوال الإبل والغنم» بخشی از کلام امام علیه السلام است، یا عمار بن موسی آن را به روایت افزوده است. به همین دلیل، برخی از علمای رجال او را مضطرب الحدیث می دانند.

لیکن در مقابل، برخی از فقهای نامدار این روایت را معتبر دانسته اند و از آن با عنوان مؤثقه عمار یاد می کنند. از آن جمله می توان به محقق خوبی قدس سره اشاره نمود که

ص: ۱۵۳

۱- (۱). همان: ج ۲۵ ص ۱۱۳.

۲- (۲). هدایه المحدثین: ص ۱۳.

۳- (۳). رجال النجاشی: ص ۲۹۰.

۴- (۴). الاستبصار: ج ۱ ص ۳۷۲.

۵- (۵). رجال النجاشی: ص ۲۸۸.

۶- (۶). خلاصه الأفعال: ص ۱۷۴.

معتقد است می توان توسط این روایت، روایات مطلق این باب را تقیید زد.^(۱)

بزرگانی هم که معتقدند شرب بول شتر برای تداوی جایز است، به همین روایت استناد می کنند.

البته همان طور که گفته شد، به نظر می رسد که از این روایت نتوان مفهوم گیری کرد و در نتیجه، صلاحیت برای تقیید روایات مطلق را ندارد.

۲. روایت دوم:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ عَنِ الْجَعْفَرِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى قَدَسَ سِرَّهُ يَقُولُ: أَبْوَالُ الْأِبِلِ خَيْرٌ مِنَ الْأَبْنَاهَا وَيَجْعَلُ اللَّهُ الشِّفَاءَ فِي الْأَبْنَاهَا؛^(۲) بول شتر بهتر از شیر آن است و این در حالی است که خداوند در شیر شتر شفا قرار داده است.

در سند این روایت مقصود از جعفری، سلیمان بن جعفر است که ثقة می باشد^(۳) و به جز بکر بن صالح که تا حدودی محل بحث است،^(۴) سند این روایت اشکالی ندارد.

از این روایت می توان استفاده کرد که در بول شتر نیز شفا قرار داده شده است، از این رو مصرف و شرب بول شتر برای معالجه امراض، مانعی ندارد.

برخی از بزرگان همچون محقق خوبی قدس سره معتقدند این روایت در مقام بیان حکم شرعی نیست و تنها خواص طبی بول شتر را برشمرده است. از این رو، نباید برای برداشت حکم شرعی به آن تمسک نمود.^(۵) در پاسخ ایشان باید گفت: شأن امام معصوم قدس سره بیان احکام شرعی است و از سوی دیگر، این امکان وجود دارد که امام علیه السلام هر دو جنبه طبی و شرعی را مد نظر داشته باشند و در کنار حکم شرعی، به خواص طبی نیز اشاره نمایند، که این جا نیز از همان موارد است.

ص: ۱۵۴

۱- (۱). مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۷۱.

۲- (۲). وسائل الشیعه: ج ۲۵ ص ۱۱۴.

۳- (۳). رجال النجاشی: ص ۱۸۳؛ رجال الطوسی: ص ۳۳۸.

۴- (۴). خلاصه الأقوال: ص ۲۰۷.

۵- (۵). مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۷۳.

ما در این جا با دو دسته روایت رو به رو هستیم که برخی مقید و برخی مطلق اند. اما در روایات مطلق، فرض این است که با وجود ضعف سند آنها، مشهور فقها به این دسته از روایات عمل کرده اند و روایات مقید را مقید آنها قرار نداده اند؛ زیرا نمی توان از روایات مقید، مفهوم گیری کرد. پس شاید بزرگانی مانند سید مرتضی، ابن جنید، ابن ادریس و برخی دیگر که این روایات را مقید روایات مطلق قرار نداده اند، از همین جهت است. نتیجه آن که می توان بر طبق روایات مطلق، فتوا داد.

در پایان، ذکر این نکته ضروری است که این بحث را نباید با بحث اضطرار خلط نمود؛ زیرا هر فعل حرامی در حال اضطرار مجاز خواهد شد و نیاز به بحث ندارد؛ لیکن شرب ابوال طاهر در حال اختیار - با توجه به روایات - تنها برای تداوی جایز است.

(ب) دلیل قائلین به عدم جواز شرب ابوال طاهر

بزرگانی همچون شیخ طوسی قدس سره و محقق حلّی^(۱) برای اثبات حرمت شرب بول به آیه شریفه «وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ»^۲ استدلال کرده اند. به این بیان که بول مصداقی برای خبائث شمرده می شود و آیه، خبائث را تحریم کرده است. از این رو، شرب بول جایز نیست. شیخ طوسی قدس سره در این باره می نویسد:

و كذلك البول يحرم بيعه وإن كان طاهراً للاستخبث، كأبوال البقر والإبل وإن انتفع به في شربه لدواء لأنه منفعه جزئيه نادره فلا تعتد به؛^(۲) بیع بول حرام است حتی اگر پاک باشد و این به خاطر خبائث آن است، مانند بول گاو و شتر، هرچند از شرب آن برای درمان استفاده می گردد؛ لیکن این منفعت، منفعتی جزئی و غیر قابل اعتناست.

در ادامه بحث، جهت روشن شدن این مطلب که آیا می توان به این آیه برای اثبات

ص: ۱۵۵

۱- (۱). شرائع الإسلام: ج ۳ ص ۱۷۹.

۲- (۳). النهایه فی مجرد الفقه والفتاوی: ص ۳۶۴.

حرمت شرب بول استناد کرد یا خیر، دیدگاه برخی از فقها را مورد بررسی قرار می دهیم.

۱. دیدگاه محقق خوئی: ایشان با اشاره به آیه شریفه «وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ»^۱

می فرماید:

«إِنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الْخَبَائِثِ كُلِّ مَا فِيهِ مَفْسُودَةٌ وَرَدَائَةٌ»^(۱).

به نظر ایشان مقصود از خبیث در آیه شریفه، هر چیزی است که در آن مفسده و تباهی وجود داشته باشد که حتی می تواند یک فعلی خارجی باشد؛ زیرا گاهی در افعال خارجی نیز مفسده وجود دارد و از این رو، قرآن نسبت به عمل قوم لوط می فرماید: «وَنَجِّينَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ»^۳. پس مجرد منافرت با طبع انسانی را نمی توان ملاک تحریم دانست؛ بلکه ملاک تحریم وجود مفسده در شیء است. از این رو، اگر گفته شود بول با وجود این که طبع انسان با آن منافرت دارد، ولی هیچ مفسده ای ندارد، در این صورت نمی توان برای تحریم شرب آن، به این آیه شریفه استناد کرد.

گروهی از فقها بر خلاف محقق خوئی قدس سره معتقدند: خبیث آن چیزی است که با طبع و فطرت انسان سازگاری ندارد و در مقابل، آنچه مطابق فطرت و طبع انسانی باشد را طیب می دانند.^(۲) از این رو، بول را از آن جهت که منافرت طبع انسانی است، خبیث می شمارند و با استناد به این آیه، شرب آن را حرام می دانند.^(۳)

برای مشخص شدن صحت یا عدم صحت دیدگاه محقق خوئی قدس سره باید دید منظور از خبیث در لغت چیست؟ در مفردات راغب خبیث این گونه تعریف شده است:

«الخبیث ما یکره ردائه وخصاسه، محسوساً کان أو معقولاً، یتناول الباطل فی

ص: ۱۵۶

۱- (۲). مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۷۳.

۲- (۴). جواهر الکلام: ج ۳۶ ص ۲۳۹.

۳- (۵). همان: ج ۳۶ ص ۳۹۱.

الإعتقاد والكذب في المقال والقيح في الفعل»؛^(۱) خبیث عبارت است از آنچه که به خاطر پستی و تباهی مورد کراهت و تنفر باشد، خواه یک عمل یا قول باشد که قابل حس است و خواه افکار و عقاید باطل باشد.

نمی توان از مباحث لغوی استفاده نمود که خبیث یعنی هر چیزی که منافر با نفس انسان است؛ زیرا اولاً: آیاتی وجود دارد که در آن خبیث در مقابل طیب به کار رفته است و به معنای حرام در مقابل حلال است، مانند آیه «وَلَا تَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ»^۲.

ثانیاً: بسیاری از داروها و مواد خوراکی به دلیل مزه تلخ و بوی نامطبوع، هیچ گاه با نفس انسان سازگار نیستند و در عین حال برای انسان مفیدند و از مصادیق خبیث شمرده نمی شوند. پس نمی توان قائل به حرمت آنها شد.

بنابراین، دیدگاه محقق خوئی قدس سره موافق با لغت است.

چه بسا کسی بگوید: در عرف، کلمه «خبیث» دامنه گسترده تری دارد و هم افعال و گفتاری را که مفسده دارد، در بر می گیرد و هم آنچه منافر با نفس انسانی است.

در پاسخ می گوئیم: ما شک داریم که آیا عرف، معنای گسترده خبیث را پذیرفته یا معنای لغوی آن را، ولی از آن جا که موارد اختلاف میان معنای لغوی و معنای عرفی یک واژه، بسیار نادر است - زیرا لغوی همان معنای رایج بین مردم و عرف را نقل می کند و به خاطر همین، غالباً میان معنای لغوی و معنای عرفی یک واژه، یگانگی و اتحاد وجود دارد -، در مورد واژه «خبیث» نیز همین موضوع صدق می کند. در نتیجه، معلوم می شود که عرف نیز «خبیث» را به صورت گسترده معنا نمی کند.

صاحب جواهر قدس سره اشکال دیگری را مطرح می کند و می فرماید: چون آیه «وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ»^۳ در میان اعراب نازل شده است، برای فهم مرز میان خبیث و طیب باید به عرف آن زمان مراجعه نمود؛ چراکه آنها مخاطب این آیه بوده اند و ممکن است

ص: ۱۵۷

۱- (۱). المفردات فی غریب القرآن: ص ۱۴۱.

در آن زمان با وجود کمبود آب در بیابان ها، اعراب از بول شترها به عنوان آب استفاده می کردند و بر خلاف بول سگ و حیوان های حرام گوشت، بول شتر را خبیث نمی دانستند. (۱)

نادرستی این سخن صاحب جواهر قدس سره با اندکی تأمل نمایان می شود؛ زیرا نزد عرب آن زمان، زن از خبائث شمرده می شد. پس طبق نظر ایشان باید زن را نیز امروزه خبیث دانست. افزون بر این مطلب باید گفت: آیات شریفه و احکام مربوط به آن، برای عموم مکلفین است، نه فقط برای مکلفین زمان نزول آیات.

البته برخی از قدما معتقدند که آیات شریفه برای مخاطبین همان زمان است و بر اساس ملاک اشتراک برای ما نیز ثابت می شود؛ یعنی هنگامی که خداوند متعال می فرماید: «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ»،^۲ این آیه خطاب به مردم همان زمان است؛ اما به ملاک اشتراک در تکلیف، برای دیگران نیز ثابت می شود. اما طبق تحقیقاتی که اصولیان متأخر انجام داده اند، نمی توان این مطلب را پذیرفت؛ بلکه باید گفت: مخاطب آیات شریفه عموم مکلفین هستند؛ یعنی آیه شریفه «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ»^۳ هم برای اعراب آن زمان و هم برای غیر اعراب آن زمان و برای عموم مکلفین در همه زمان ها نازل شده است. از این رو نمی توان گفت: جهت فهم معنای «خبیث» باید به معنای این واژه در میان اعراب زمان نزول این آیه مراجعه کرد و درک آنها از کلمه «خبیث» را فهمید.

در نهایت باید گفت: ظاهر این است که معنای کلمه «خبیث» نزد عرف، همان معنای لغوی آن است و دیدگاه محقق خوبی قدس سره، هم با عرف سازگار است و هم با لغت. از این رو، آیه شریفه هر چیزی را که دارای مفسده باشد، حرام کرده است. در ابوال طاهر نیز یا یقین داریم که فاقد مفسده اند و یا شک به مفسده آن داریم، که در هر دو صورت نمی توان به این آیه برای اثبات حرمت شرب آن استناد کرد.

ص: ۱۵۸

۲. دیدگاه امام خمینی: به عقیده امام خمینی آیه شریفه «وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ»

در مقام تشریح نیست؛ بلکه «خبائث» عنوان مشیر و این آیه در مقام حکایت است. به این بیان که پیش از این پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خون، مردار، منی، و شراب را حرام کرده اند و خداوند متعال به یک عنوان کلی و جامع می فرماید: پیامبر صلی الله علیه و آله خبائث را در میان شما حرام کرد. پس این آیه در مقام حکایت آن مطلب است. به عبارت دیگر، با استفاده از واژه «خبائث» که عنوانی عام دارد و بر همه این موارد به حمل شایع صناعی صدق می کند، از آنچه پیامبر پیش از این حرام کرده است خبر می دهد. بنا بر این، عنوان خبیث موضوعیتی در حکم نداشته و تنها یک عنوان مشیر است.

عنوان مشیر هم عنوانی است که هیچ گونه دخالتی در حکم ندارد. برای مثال، اگر مولا بگوید: مردی که لباس مشکی پوشیده است بیاید، در این جا لباس مشکی عنوان مشیر است و خودش دخالتی در حکم مولا ندارد. این گونه نیست که بگوییم: چون آن مرد لباس مشکی پوشیده، مولا- چنین حکمی کرده است؛ بلکه مولا- می توانست به جای این که بگوید: «مرد با لباس مشکی»، بگوید: «مردی که کتاب در دست دارد».

با این توضیح نمی توان گفت: خون، مردار، منی و مانند آن، به خاطر خبائث حرام اند؛ یعنی از این آیه استفاده نمی شود که خبیث را به این عنوان که خبیث است، حرام کرده اند. در حالی که اگر آیه می فرمود: «حرمت علیکم الخبائث»، آن گاه خبائث در حکم موضوعیت داشت و باید در مورد آن بحث می شد. (۱)

با توجه به مطالب گفته شده، امام خمینی قدس سره استدلال به این آیه را صحیح می داند؛ بلکه می فرماید: در هیچ موردی نمی توان به این آیه استناد کرد و حرمت چیزی را ثابت نمود. از این رو، بر اساس دیدگاه ایشان لازم نیست در مورد معنای واژه «خبیث» بحث کرد.

به نظر می رسد که هر چند آیه یاد شده، در مقام حکایت است، ولی نمی توان

ص: ۱۵۹

پذیرفت که خبائث عنوان مُشیر بوده و هیچ گونه دخالتی در حکم ندارد؛ زیرا اگرچه آیه حکایت از حرمت خون، منی، مردار و مانند آن دارد، لیکن می توان گفت: عنوان «خبائث» در آیه شریفه، به نوعی ملاک و دلیل تحریم آنها را بیان می کند و در حکم تأثیر دارد. به دیگر سخن، حرمت آنها به این دلیل است که از مصادیق خبیث شمرده می شوند؛ یعنی شارع خمر و میته را به این عنوان که خبیث اند، حرام کرده است. پس می توان از این آیه استفاده کرد که خبیث بما هو خبیث، موضوع حکم حرمت است؛ یعنی هرچند این آیه در مقام تشریح نیست، لیکن می توان گفت: آیه در مقام حکایت از حرمت مطلق خبائث بوده و استدلال به این آیه برای اثبات حرمت خبائث، صحیح است.

ج) نتیجه بررسی ادله شرب ابوال طاهر

با استدلال به آیه «وُحُرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ»^۱ نمی توان حرمت شرب ابوال طاهر را ثابت نمود؛ زیرا یا این آیه را در مقام حکایت می دانیم یا در مقام تشریح. اگر بپذیریم آیه در مقام تشریح است، بر اساس دیدگاه امام خمینی قدس سره خبائث عنوان مشیر دارد و نمی توان به آیه استدلال کرد؛ ولی به نظر ما با وجود این که آیه در مقام حکایت است، عنوان «خبائث» در حکم دخالت دارد و موضوع تحریم است. پس با توجه به این که پیش تر گفتیم: «خبیث» در عرف و لغت به آن چیزی اطلاق می شود که نفس انسانی از آن نفرت دارد و مفسده ای در آن باشد، پس حتی در صورتی که شک کنیم ابوال طاهر از جمله خبائث محسوب می شوند یا نه، باز هم نمی توان به این آیه شریفه استدلال کرد.

بنابراین، در نهایت با توجه به روایات یاد شده، باید گفت: شرب بول حیوان حلال گوشت، مطلقاً جایز است. آری، احتیاط استحبابی آن است که آن را به خصوص تداوی و معالجه اختصاص دهیم.

شیخ انصاری قدس سره در کتاب المکاسب می نویسد:

إن قلنا بجواز شربها اختياراً كما عليه جماعه من القدماء والمتأخرين، بل عن المرتضى دعوى الإجماع عليه فالظاهر جواز بيعها. وإن قلنا بحرمة شربها كما هو مذهب جماعه أخرى لاستحبابها ففى جواز بيعها قولان: من عدم المنفعة المحلله المقصوده فيها، والمنفعة النادره لو جوّزت المعاوضه لزم منه جواز معاوضه كل شىء، والتداوى بها لبعض الأوجاع لا يوجب قياسها على الأدوية والعقاقير؛ لأنه يوجب قياس كل شىء عليها، للإنتفاع به فى بعض الأوقات. ومن أنّ المنفعة الظاهره ولو عند الضروره المسوّغه للشرب كافيه فى جواز البيع. (۱)

یعنی ایشان معتقد است که اگر بپذیریم شرب بول حیوان حلال گوشت جایز است، بیع آن نیز جایز خواهد بود و اگر شرب بول طاهر را جایز ندانیم، در جواز و حرمت بیع آن، دو وجه وجود دارد.

البته ایشان در نهایت، عدم جواز بیع بول حیوان حلال گوشت را ترجیح می دهد؛ چراکه در فرض حرمت شرب، بول طاهر، فاقد منفعت محلله مقصوده در حال اختیار خواهد بود و منافع نادر در هنگام اضطرار نیز نمی توانند دلیل بر جواز بیع باشند؛ بلکه ملاک جواز بیع، داشتن منفعت حلال در حال اختیار است.

شاید کسی در اشکال به شیخ قدس سره بگوید: تفاوت ابوال طاهر و ادویه در چیست؟ چرا می توان ادویه را در جهت منفعت نادر آن معامله کرد، اما در مورد بول طاهر چنین مطلبی گفته نمی شود؟ به عبارت دیگر، داروها و ادویه نیز تنها در فرض بروز بیماری مورد نیاز انسان است و خوردن آنها در حالت عادى مضرّ است؛ اما به دلیل همین منفعت نادر، معامله دارو جایز دانسته می شود. پس بر این اساس باید معامله ابوال طاهر را نیز جهت تداوى جایز بدانیم.

ص: ۱۶۱

شیخ انصاری قدس سره در پاسخ می فرماید: لازمه این سخن این است که همه معاملات حرام را با ادویه قیاس کنیم و بیع آن را جایز بشماریم؛ زیرا هر چیز محرّمی در فرض اضطرار، منفعتی دارد. پس ملاک جواز معامله این است که شیء در حال اختیار دارای منافع محلّ باشد و وجود منفعت در حال اضطرار، موجب جواز بیع نمی گردد. (۱)

جناب شیخ قدس سره در ادامه برای اثبات سخن خود، روایت نبوی

«إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئًا حَرَّمَ ثَمَنَهُ» (۲) را به معنای «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئًا اخْتِيَارًا حَرَّمَ ثَمَنَهُ» می گیرد؛ یعنی اگر چیزی در حال اختیار حرام شد، معامله آن نیز حرام خواهد بود. سپس ایشان با توجه به عبارت «حَرَّمَ شَيْئًا» می گوید: اگر همه منافع یا منفعت غالب یک شیء حرام باشد، معامله آن نیز حرام خواهد بود. (۳)

اکنون پس از بیان دیدگاه شیخ انصاری قدس سره، باید به سه نکته مرتب با دیدگاه ایشان اشاره کنیم:

نخست این که: هرگز نمی توان شرب را منفعت غالب بول طاهر دانست؛ بلکه شرب، یا منفعت نادر بول است و یا اصلاً از منافع بول به شمار نمی آید؛ چراکه فقط اعراب آن زمان در برخی از شرایط و به خاطر کمبود آب در بیابان ها، از ابوال طاهر برای شرب استفاده می کردند.

دوم این که: حتی اگر شرب، عنوان منفعت بول را داشته باشد، باید دید ملاک صحت و بطلان بیع چیست؟ اگر بگوییم: ملاک، مالیت شیء است، در این صورت معامله چیزی که مالیت ندارد، باطل خواهد بود؛ لیکن باید توجه کرد که هر چیزی منفعتی دارد که برخی از آنها، منافع کثیر و غالب شیء و برخی دیگر، منافع نادر آن شمرده می شوند؛ ولی شیء به سبب منافع محلّ غالبه اش مالیت پیدا می کند. از این رو اگر ملاک صحت بیع، مالیت شیء باشد، باید گفت: معامله چیزی که دارای منافع

ص: ۱۶۲

۱- (۱). همان.

۲- (۲). عوالی اللّٰثالی: ج ۲ ص ۱۱۰.

۳- (۳). کتاب المکاسب: ج ۱ ص ۱۹.

محلله غالبه است، به قصد منفعت نادره اش صحیح است؛ زیرا این شیء به واسطه وجود منافع محلل غالبه اش، مال محسوب می شود.

به بیان دیگر، ملاک صحت بیع، مالیت شیء است و ممکن است مالیت شیء بر اساس منفعت نادر آن باشد و شاید بر همین اساس، بسیاری از فقها معتقدند که نباید بحث را بر مدار جواز یا عدم جواز شرب مطرح کرد.

سوم این که: پیش تر نیز در بحث روایت تحف العقول گفته شد که از این روایت برداشت می شود معامله یک شیء در جهت منفعت محلل آن - حتی اگر این منفعت محلل از منافع نادر آن شیء باشد - اشکالی ندارد. از این رو، معامله ابوال طاهر برای آبیاری درختان که یک منفعت نادر اما حلال است، حرام نیست.

اینک پس از نقل دیدگاه شیخ انصاری قدس سره به همراه سه نکته ای که درباره آن وجود داشت، بحث معامله ابوال طاهر را ادامه می دهیم و دیدگاه برگزیده را مطرح می کنیم:

الف) ملاک صحت یا بطلان معامله بول طاهر

برخی از فقها همچون صاحب جواهر^(۱) و شیخ انصاری قدس سرهما،^(۲) ملاک صحت و بطلان معامله ابوال طاهر را جواز یا عدم جواز شرب آن دانسته اند و در مقابل، جمع دیگری از فقها که بیشتر آنها از متأخرین هستند، وجود یا عدم وجود منفعت و غرض عقلایی را ملاک صحت و بطلان معامله ابوال طاهر می دانند.^(۳)

بنا بر این، باید ببینیم کدام مبنا صحیح و قابل پذیرش است؟ از این رو، برای یافتن پاسخ، دلایل هر دو گروه را مورد بررسی قرار می دهیم و در نهایت، دیدگاه برگزیده را بیان خواهیم کرد.

درباره دیدگاه نخست، که صحت و بطلان معامله ابوال طاهر را بر جواز یا عدم جواز شرب آن، متوقف می داند - و شیخ انصاری قدس سره نیز آن را پذیرفته است -، باید به

ص: ۱۶۳

۱- (۱). کتاب المکاسب: ج ۱ ص ۱۷.

۲- (۲). جواهر الکلام: ج ۲۲ ص ۲۳-۱۷.

۳- (۳). مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۶۸؛ المکاسب المحرّمه: ج ۱ ص ۵۶.

این نکته اشاره کرد که: هیچ روایتی مبنی بر این که اگر شرب چیزی جایز بود، بیعش جایز است، وجود ندارد؛ بلکه قائلین به این دیدگاه به روایت نبوی

«إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَهُ»^(۱) استناد می کنند. آنها این روایت را این گونه معنا می کنند «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ جَمِيعَ مَنَافِعِ شَيْءٍ أَوْ غَالِبِ مَنَافِعِهِ حَرَّمَ ثَمَنَهُ». از این رو، از نگاه ایشان اگر منفعت غالب بول - که شرب است - حرام باشد، بیع آن نیز حرام خواهد بود.

شیخ انصاری قدس سره در پاسخ به این مطلب که چرا فقها با وجود حرمت خوردن خاک، معامله آن را جایز می دانند و تفاوت خاک و ابوال طاهر در چیست، به این نکته اشاره می کند که تمام منافع یا منافع غالب خاک، حرام نیست. از این رو، معامله آن نیز صحیح است و روایت عوالی اللثالی شامل آن نمی شود؛ زیرا خاک منافع زیادی داشته و خوردن خاک منفعت نادر آن است.^(۲)

لیکن به نظر می رسد که استناد به این روایت برای اثبات ادعای یاد شده، با اشکالاتی مواجه است:

نخست آن که: برخی سند این روایت را قبول ندارند.

دوم آن که: در برخی از نسخه ها واژه «اکل» در این روایت آمده است؛ یعنی می فرماید:

«إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ أَكْلَ شَيْءٍ حَرَّمَ ثَمَنَهُ».

سوم آن که: نمی توان از روایت، این مطلب را برداشت کرد که اگر همه منافع یا منافع غالب یک شیء حرام باشد، بیعش حرام است؛ چون قرینه ای بر این تفسیر وجود ندارد؛ بلکه می توان گفت: مراد از «حَرَّمَ ثَمَنَهُ»، این است که اگر معامله به قصد اثر محرم انجام شود، حرام خواهد بود، خواه آن اثر، منفعت غالب آن شیء باشد و خواه منفعت نادر آن. پس اگر کسی ابوال طاهر را به قصد ترتب اثر حلال بفروشد، نمی توان با استفاده از این روایت چنین معامله ای را حرام دانست. برای مثال، معامله ابوال طاهر جهت کارهای عمرانی و استفاده از آن به جای آب، اشکالی ندارد.

ص: ۱۶۴

۱- (۱). عوالی اللثالی: ج ۲ ص ۱۱۰.

۲- (۲). همان.

با توجه به این اشکالات باید گفت: این مبنا فاقد پشتوانه علمی دقیق بوده و صحیح نیست؛ اما مهم ترین دلیل قائلین به مبنای دوم - که ملا-ک صحت یا بطلان معامله را وجود منفعت عقلایی می دانند - آیه شریفه «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ»^۱ است که می توان گفت: یکی از محکم ترین قواعد شریعت ما همین قاعده ای است که از این آیه برداشت می شود. شارع مقدس اکل مال به باطل را حرام می داند و زمانی این امر واقع می شود که شیء فاقد مالیت، مورد معامله قرار گیرد. از این رو، مبنای صحت یا عدم آن، مالیت شیء مورد معامله خواهد بود و مالیت شیء نیز متوقف بر وجود منفعت عقلایی است، هرچند آن منفعت نادر باشد؛ چنان که از روایت تحف العقول که می گوید «وما كان فيه جهه من جهات الصلاح» نیز این مطلب برداشت می شود. به دیگر سخن، معامله چیزی که منفعتی نادر دارد، به قصد حلال و برای رسیدن به آن منفعت، حلال است و منفعت نادر موجب جواز بیع خواهد بود.

چه بسا کسی بگوید: پذیرش این مبنا برابر است با جایز دانستن بیع هر چیزی؛ زیرا هر چیزی در نهایت یک منفعت عقلایی دارد.

در پاسخ می گوئیم: این بحث در جایی است که دلیلی بر عدم جواز بیع نداشته باشیم؛ لیکن اگر قرینه و دلیلی بر عدم جواز بیع شیء خاصی وجود داشته باشد، به همان تمسک می شود. برای مثال، در ابوال نجس از آن جا که اجماع بر حرمت بیع آن وجود دارد، هرچند می توان برای آن منفعت حلالی تصور نمود، با این حال، در فرض خرید و فروش آن، حکم به بطلان معامله می شود. البته برخی از فقها همچون امام خمینی و محقق خوئی قدس سرهما در ابوال نجس نیز وجود منفعت عقلایی را مجوز بیع می دانند.

به نظر ما نیز ملا-ک صحت بیع، مالیت مورد معامله است و - بر خلاف دیدگاه شیخ انصاری قدس سره که منفعت نادر را موجب جواز بیع نمی داند - بر این مطلب تأکید می کنیم که معامله چیزی که منفعتی نادر دارد، با قصد آن اثر حلال، جایز است.

شیخ انصاری قدس سره با توجه به عدم جواز شرب ابوال طاهر، معامله آنها را جایز نمی داند.

از این رو، با این اشکال روبه رو می شود که تفاوت بول طاهر و دارو چیست که با وجود عدم جواز خوردن دارو در حال اختیار، معامله آن در حال اضطرار را جایز می دانید، اما در مورد بول طاهر چنین سخنی را صحیح نمی دانید؟

ایشان در پاسخ به این پرسش می فرماید: در باب ادویه و دارو، مسئله از باب تبدل موضوع است؛ (۱) یعنی مصرف دارو هنگام سلامتی بدن، عنوان اضرار به نفس را داراست، ولی هنگام بیماری، عنوان نفع و سود برای بدن را پیدا می کند؛ اما در مورد بول، تبدل موضوع پیش نمی آید؛ یعنی این طور نیست که در حالت اختیار، شرب بول برای انسان مضر و در حال اضطرار برای انسان، مفید باشد.

با کمی تأمل در سخن شیخ انصاری قدس سره معلوم می شود که این نظر، خالی از اشکال نیست؛ زیرا اولاً: همیشه این گونه نیست که دارو هنگام سلامت بدن برای انسان مضر باشد؛ بلکه اگر می گوئیم معامله آن جایز نیست، به خاطر عدم مالیت آن است؛ یعنی به خاطر این است که در حال سلامتی، دارو برای انسان ارزش و اهمیتی ندارد.

ثانیاً: تبدل موضوع، هنگامی می تواند تأثیرگذار باشد که هر دو موضوع، عنوان اولی را داشته باشند. مثلاً موضوع نماز کامل، غیر مسافر و موضوع نماز شکسته، مسافر است. از این رو اگر کسی وطن خود را ترک نماید و به مسافرت برود، موضوع، تبدل یافته و عنوان مسافر را پیدا می کند. پس نماز کامل برای مکلف حاضر و نماز شکسته برای مسافر واجب است و هر دو نیز عنوان اولی را دارند. لیکن در بحث دارو، مصرف آن در حال سلامتی برای بدن مضر و به عنوان اولی حرام است؛ ولی در حال بیماری، مصرف آن به عنوان ثانوی واجب می شود، نه به عنوان اولی. پس در این فرض، هر دو دارای عنوان اولی نیستند و به خاطر همین، بحث تبدل موضوع در آن مطرح نمی شود.

ص: ۱۶۶

البته می توان ادعا نمود که تبدیل موضوع در عناوین ثانوی نیز صدق می کند که با پذیرش این سخن، می توان نظر شیخ انصاری قدس سره را پذیرفت.

پس از بیان این دو اشکال، نکته دیگری مطرح می شود که از اهمیت بیشتری برخوردار است، به این بیان که اگر بپذیریم تبدل موضوع در عناوین ثانوی نیز صادق است، آن گاه تفاوتی بین ادویه و بول طاهر وجود نخواهد داشت؛ زیرا همان گونه که مصرف دارو در حال سلامت، حرام و در حال بیماری، واجب است، مصرف بول طاهر نیز در حال اختیار، حرام و در حال اضطرار، حلال است. از این رو نمی توان قبول کرد که در ادویه، تبدل موضوع واقع می شود، ولی در باب ابوال این اتفاق رخ نمی دهد.

دیدگاه محقق ایروانی و محقق خویی

پس از روشن شدن این مطلب، به بیان دیدگاه محقق ایروانی قدس سره در مورد تفاوت بول و دارو می پردازیم. به عقیده ایشان تفاوت ادویه و ابوال در ملاک حرمت آنهاست. دارو در حال اختیار حرام است، چون عنوان اضرار به نفس را دارد و مصرف دارو برای انسان سالم مضر است؛ ولی در مورد ابوال، حرمت به ذات آنها باز می گردد و می توان گفت: اگر ملاک حرمت در بحث ادویه، اضرار به نفس باشد، این حرمت، عنوان ثانوی دارد و به ذات شیء مربوط نیست؛ زیرا اگر دارو به شخص ضرر نرساند برای او حرام نخواهد بود؛ لیکن در مورد ابوال، حرمت به ذات آنها تعلق گرفته و عنوان اولی دارد. (۱)

بنا بر این، طبق نظر محقق ایروانی قدس سره اگر بخواهیم بین ادویه و ابوال تفاوت بگذاریم، باید به ملاک حرمت آن دو اشاره نماییم. بسیاری از فقها نیز پذیرفته اند که حرمت اگر با ملاک اضرار باشد، عنوان اولی ندارد؛ چراکه در غیر این صورت، باید بسیاری از مباحات از قبیل پرخوری، پرخوابی، نشستن طولانی مدت در یک مکان و مانند آن را با فرض اضرار به نفس، حرام بدانیم، در حالی که هیچ چیزی در دنیا نیست

ص: ۱۶۷

۱- (۱). حاشیه المکاسب: ج ۱ ص ۲۶.

مگر آن که مرتبه خاصی از مصرف آن برای انسان مضر است، لیکن فقیه نمی تواند با استناد به این مطلب آن را حرام بشمارد؛ بلکه اضرار به نفس را در صورتی می توان مستند حرمت دانست که منتهی به اتلاف نفس شود.

از این رو، می توان نتیجه گرفت که اولاً: اضرار به نفس را نمی توان به عنوان اولی ملاک حرمت قرار داد. ثانیاً: اضرار به نفس در صورتی دلیل حرمت شیء است که منجر به تلف نفس شود و صرف وجود ضرر، برای اثبات حرمت کافی نیست.

این دیدگاه در سخنان محقق خویی قدس سره نیز قابل مشاهده است؛ چرا که ایشان می فرماید:

إنَّ عنوان الإضرار ليس مما تكون الحرمة ثابتة عليه بالذات، أو بعنوان غير منفك عنه، لأنه ليس أمراً مضبوطاً، بل يختلف بالإضافة إلى الأشخاص والأزمنة والأمكنه والمقدار، وربما يكون الشيء مضرّاً بالإضافة إلى شخص جار المزاج دون غيره، وبالنسبة إلى منطقه دون منطقه، أو بمقدار خاصّ دون الأقل منه، بل لو كان عنوان الإضرار موجباً لحرمة البيع لما جاز بيع شيء من المشروبات والمأكولات، إذ ما من شيء إلا وهو مضرّ للمزاج أزيد من حدّه، نعم لو دلّ دليل على أنّ ما أضرّ كثيره فقليله حرام، كما ورد في الخمر (فما أسكر كثيره فقليله حرام) لتوجّه ما ذكره من النقص، وقد تمسك بعض العامة بذلك عند بحثنا معه في حرمة شرب التتن، وأجبنا عنه بأنه لو صحّ ما أضرّ كثيره فقليله حرام للزم الإلتزام بحرمة جميع المباحات فإنّ من الواضح أنّه ما من شيء في العالم إلا وتكون مرتبه خاصّه منه مضرّه للمزاج. (۱)

به عقیده ایشان، «اضرار» یک عنوان غیر مضبوط است و به نسبت اشخاص مختلف و در زمان ها و مکان های گوناگون، تغییر می کند. اگر هم بگوییم عنوان

ص: ۱۶۸

«اضرار»، موجب حرمت بیع شیء است، آن گاه باید بیع همهٔ مأكولات و مشروبات را حرام بدانیم؛ زیرا مصرف بیش از حد هر چیزی برای بدن مضر است. البته در مواردی مانند خمر، دلیل داریم که مصرف کم آن نیز حرام است، حتی اگر مسکر نبوده یا برای انسان مضر نباشد؛ اما این قاعده، کلیت ندارد و نمی توان در فقه به آن ملتزم شد؛ یعنی نمی توان گفت: هر چیزی که مصرف بیش از حد و زیاد آن مضر است، استفادهٔ اندک از آن نیز حرام است؛ بلکه این مطلب تنها در مواردی همچون خمر که دلیل خارجی داریم، صادق است؛ زیرا التزام به این قاعده موجب می شود که تمام مباحات را حرام بدانیم؛ چون هیچ چیزی وجود ندارد مگر این که در مرتبه ای خاص برای انسان مضر است. مثلاً اگر انسان در خوردن غذا زیاده روی کند، برایش مضر خواهد بود؛ اما آیا فقیه می تواند بگوید این عمل وی حرام است؟ دلیلی نداریم بر این که استفاده از چیزی که برای انسان ضرر دارد، حرام است، مگر این که ضرر، منجر به تلف نفس شود که عقلاً حرام است. پس تا وقتی که ضرر، منجر به تلف نفس نشود، نمی توان آن را حرام دانست.

با توجه به آنچه گفته شد، می توان نتیجه گرفت: در شریعت، ضرر به عنوان اولی ملاک حرمت نیست؛ بلکه تنها در صورتی که منتهی به اتلاف نفس شود، حرام خواهد بود و اتلاف نفس نیز باید دفعی باشد؛ یعنی نمی توان گفت: خوردن چیزی که در دراز مدت، منجر به اتلاف نفس می شود، حرام است. برای مثال، مصرف دخانیات به تدریج موجب بروز بیماری های لا علاج در انسان می شود، ولی از آن جا که مشخص نیست این آثار چه موقعی پدیدار می شوند، نمی توان مصرف آن را حرام دانست.

بر اساس آنچه گذشت، به این نتیجه می رسیم که با قطع نظر از اشکال اول و دوم که به شیخ انصاری قدس سره وارد می شود، و با فرض پذیرش این مطلب که تبدل موضوع در عناوین ثانوی نیز جاری می شود، تفاوتی بین ابوال و ادویه وجود ندارد.

شیخ انصاری قدس سره بین گوشت درندگان و چربی و دنبه آنها فرق می گذارد و معتقد است:

گوشت حیوانات درنده، مانند بول و چربی آنها شبیه خاک است؛ یعنی همان گونه که معامله خاک جایز است، معامله چربی درندگان نیز جایز است؛ زیرا منافی حلال، غیر از خوردن برای آن متصور است و بر عکس، گوشت درندگان همچون بول آنها، منفعتی جز خوردن ندارند که آن منفعت هم حرام است. از این رو، معامله آنها صحیح نیست. (۱)

این سخن شیخ انصاری قدس سره نیز قابل نقد است؛ زیرا ملاک جواز بیع یک شیء، مالیت آن است و چه بسا گوشت درندگان نیز مالیت داشته باشد که در این صورت، معامله آن صحیح است. پس نمی توان فرقی میان گوشت و چربی حیوانات درنده، قائل شد.

ص: ۱۷۰

اشاره

دومین مورد از اعیان نجس که شیخ انصاری قدس سره آن را مطرح می کند، بحث بیع عذره است. ایشان در این باره می نویسد:

یحرم بیع العذره (النجسه)^(۱) من کلّ حیوان علی المشهور بل فی التذکره - كما عن الخلاف - الإجماع علی تحریم بیع السرجین النجس؛^(۲) بیع عذره هر حیوانی، طبق قول مشهور، حرام است؛ بلکه در تذکره و خلاف، اجماع بر حرمت بیع سرگین نجس، نقل شده است.

گفتار اول: دیدگاه فقها

اشاره

جهت تبیین بهتر بحث درباره معامله عذره، نخست عبارات فقها را مورد بررسی قرار می دهیم تا علاوه بر دانستن مستند فتاوی ایشان، در صورت وجود اجماع از آن

ص: ۱۷۱

۱- (۱). استاد معظّم: به نظر می رسد که واژه «النجسه» به اشتباه در برخی نسخ کتاب المکاسب وارد شده است؛ زیرا: اولاً؛ وقتی در ادامه می گوید: «من کلّ حیوان»، این عبارت عام بوده و حیوانات حلال گوشت و حرام گوشت را در بر می گیرد. از این رو آوردن قید نجس برای عذره صحیح نیست. ثانیاً: مشهور فقها میان عذره نجس و عذره طاهر در حرمت و بطلان بیع، تفاوتی قائل نشده اند. بنا بر این، معلوم می شود که این قید در برخی نسخ کتاب المکاسب به صورت اشتباه وارد شده است.

۲- (۲). کتاب المکاسب: ج ۱ ص ۲۳.

۱- سخن شیخ طوسی در الخلاف

ایشان می نویسند:

سرجین ما يؤکل لحمه يجوز بیعه وقال أبو حنیفه يجوز بیع السراجین وقال الشافعی لا يجوز بیعها. ولم یفصلا. دلیلنا علی جواز ذلك أنه طاهر عندنا، ومن منع منه فإنما منع لنجاسته، ویدلّ علی ذلك بیع أهل الأمصار فی جمیع الأعصار لزروعهم وثمارهم، ولم نجد أحداً کره ذلك، ولا خلاف فیہ، فوجب أن یكون جائزاً و أما النجس منه، فلدلاله إجماع الفرقة وروی عن النبی صلی الله علیه و آله أنه قال: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَهُ» (۱) وهذا محرّم بالإجماع، فوجب أن یكون بیعه محرّماً؛ (۲) بیع سرگین حیوان حلال گوشت جایز است؛ ولی ابوحنیفه می گوید: بیع سرگین ها [چه حلال گوشت و چه حرام گوشت] جایز است. شافعی هم می گوید: بیع آنها جایز نیست. پس ابوحنیفه و شافعی قائل به تفصیل نشده اند. دلیل ما بر جواز بیع سرگین حیوان حلال گوشت، این است که ما آن را پاک می دانیم و هر کسی که بیع آن را ممنوع دانسته، به خاطر این بوده است که آن را نجس می داند. دلیل دیگر، آن است که اهل شهرها در همه زمان ها برای استفاده در زراعت هایشان سرگین را خرید و فروش می کرده اند و هیچ کس آن را مکروه ندانسته است و کسی هم با آن مخالفت نکرده است. پس باید این بیع جایز باشد. اما این که بیع سرگین نجس، جایز نیست، به این دلیل است که اجماع فرقه شیعه بر عدم جواز آن قائم شده و از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز نقل شده است که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَهُ». پس با توجه به این که سرگین نجس اجماعاً حرام است، پس بیع آن نیز حرام است.

ص: ۱۷۲

۱- (۱). عوالی اللئالی: ج ۲ ص ۱۱۰.

۲- (۲). الخلاف: ج ۳ ص ۱۸۵.

بنا بر این، شیخ طوسی قدس سره بین بیع سرگین نجس و پاک تفاوت می گذارد و بیع عذره و سرگین حیوان حلال گوشت را به دلیل پاک بودن آن، جایز می داند.

دلیل شیخ طوسی قدس سره بر این تفصیل، این است که سرگین حیوان حلال گوشت، طاهر و پاک است و در طول زمان در همه مناطق، برای استفاده در زراعت و کشاورزی مورد معامله قرار گرفته است و هیچ کس از عقلا و مردم نیز با آن مخالفت ننموده اند.

در مقابل، بیع سرگین نجس به دلیل وجود اجماع حرام است. همچنین این روایت نبوی که می فرماید: اگر خداوند متعال چیزی را حرام کند، ثمن آن را نیز حرام کرده است، بر حرمت بیع سرگین نجس دلالت دارد.

از سخن شیخ طوسی قدس سره چند نکته برداشت می شود که لازم است به آنها اشاره شود:

نخست این که: شیخ طوسی قدس سره بین سرگین نجس و سرگین طاهر، تفاوت قائل شده است.

دوم این که: ایشان با آوردن عبارت «بیع أهل الأمصار فی جمیع الاعصار» به وجود یک سیره عقلایی در طول زمان، مبنی بر معامله سرگین حیوان حلال گوشت، اشاره می کند که شارع نیز با آن مخالفتی نکرده است.

سوم این که: شیخ طوسی قدس سره برای حرمت معامله سرگین نجس، به دو دلیل استناد می کند: اجماع و روایت نبوی

«إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئًا حَرَّمَ ثَمَنَهُ»^(۱) البته ایشان روایت را به این شکل نقل می کند که «وروی عن النبی صلی الله علیه و آله» که این تعبیر گویای این مطلب است که شیخ طوسی قدس سره اعتماد کاملی به این روایت ندارد و همان گونه که پیش از این بیان شد، این روایت بیشتر در کتب عامه نقل شده و سند آن با اشکالاتی مواجه است. لیکن ایشان این روایت را در مقابل ابوحنیفه که بین سرگین نجس و طاهر تفاوتی قائل نمی شود و معامله هر دو را جایز می داند،^(۲) آورده است و از آن جا که ابوحنیفه این روایت را قبول دارد، از باب جدل به آن اشاره می کند. با این توضیح می توان گفت: تنها دلیل شیخ طوسی قدس سره بر حرمت بیع سرگین نجس، اجماع فرقه امامیه است.

ص: ۱۷۳

۱- (۱). عوالی اللثالی: ج ۲ ص ۱۱۰.

۲- (۲). الخلاف: ج ۳ ص ۱۸۵.

چه بسا کسی اشکال کند که با وجود روایاتی مانند

«ثَمَّنُ الْعَذْرَةَ مِنَ السُّحْتِ»^(۱) این اجماع نیز مدرکی و فاقد حجیت است.

لیکن به نظر می‌رسد که این اشکال، صحیح نیست؛ زیرا این دسته از روایات در تعارض با گروه دیگری از روایات است و نمی‌توان با وجود روایات متعارض، اجماع را مدرکی دانست و از اعتبار ساقط کرد. به علاوه، شیخ طوسی قدس سره در کتاب الخلاف به این روایات استناد نکرده است.

۲- سخن شیخ طوسی در النهایه

شیخ طوسی قدس سره در کتاب النهایه می‌نویسد:

و جميع النجاسات محرّم التصرف فيها والتكسب بها على اختلاف أجناسها، من سائر أنواع العذره والأبوال وغيرهما، إلا أبوال الإبل خاصه، فإنه لا بأس بشربه والإستشفاء به عند الضروره؛^(۲) تصرف و کسب در آمد با نجاسات، حرام است و فرقی میان انواع عذره، انواع بول و سایر نجاسات نیست، مگر بول شتر، که شرب آن و درمان بیماری با آن هنگام ضرورت، اشکالی ندارد.

برخی با توجه به استثنای موجود در کلام شیخ طوسی قدس سره، چنین برداشت کرده اند که ایشان در کتاب النهایه، نظری متفاوت و مخالف با کتاب الخلاف را اختیار کرده است؛ یعنی استثنا کردن شتر را قرینه می‌دانند بر این که مستثنی منه - یعنی عذره -، عام است و عذره نجس و طاهر را در بر می‌گیرد. در نتیجه ایشان در کتاب النهایه بیع عذره و بول را، خواه نجس باشد و خواه طاهر، حرام دانسته است.

لیکن به نظر می‌رسد: این سخن با توجه به صدر کلام ایشان که از عبارت «جميع النجاسات» استفاده نموده است، صحیح نیست و ایشان در این کتاب نیز بین عذره طاهر و نجس، تفاوت گذاشته است.

ص: ۱۷۴

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۱۷ ص ۱۷۵.

۲- (۲). النهایه فی مجرّد الفقه و الفتاوی: ص ۳۶۴.

۳- سخن شیخ طوسی در المبسوط

شیخ طوسی قدس سره در المبسوط می نویسد:

وأُمِّا سرجین ما لا- یؤکل لحمه و عذره الإنسان و خراء الكلاب والدم، فإنه لا يجوز بيعه، ويجوز الإنتفاع به فی الزروع والكروم وأصول الشجر بلا خلاف؛(۱) بیع سرگین حیوانات حرام گوشت و عذره انسان و آب دهان سگ و خون، جایز نیست؛ ولی استفاده از آن در کشاورزی و درختان انگور و غیر آن، جایز است و در آن اختلافی نیست.

ایشان در این جا نیز بین عذره نجس و عذره طاهر، تفاوت قائل شده و بیع عذره نجس - یعنی مدفوع انسان و مدفوع حیوانات حرام گوشت - را جایز نمی داند؛ بلکه فقط انتفاع و استفاده از آن را در کشاورزی و غیر آن جایز می شمرد. این سخن شیخ طوسی رحمه الله اشکالاتی را به همراه دارد؛ چراکه جواز انتفاع از یک شیء، موجب مالیت آن می شود و با وجود مالیت شیء، وجهی برای بطلان بیع و حرمت آن وجود ندارد.

نکته دیگری که باید به آن اشاره کرد این است که ایشان بین مدفوع انسان و حیوانات حرام گوشت دیگر، تفاوتی نگذاشته است؛ در حالی که در بین فقهای امامیه و اهل سنت بر این مطلب که معامله مدفوع انسان جایز نیست، اتفاق نظر وجود دارد و محل بحث، عذره غیر انسان است.

۴- دیدگاه شیخ مفید

شیخ مفید قدس سره در کتاب المقنعه اظهار می دارد:

وبیع العذره والأبوال کلّها حرام إلّا أبوال الإبل خاصّه؛(۲) بیع عذره و ابوال همگی حرام است، مگر خصوص بول شتر.

ص: ۱۷۵

۱- (۱). المبسوط فی فقه الإمامیه: ج ۲ ص ۱۱۱.

۲- (۲). المقنعه: ص ۵۸۷.

پس به عقیده ایشان، بیع عذره حرام است و تفاوتی میان عذره نجس و عذره طاهر وجود ندارد.

۵- دیدگاه علامه حلی

علامه قدس سره در تذکره الفقهاء می نویسد:

لا- يجوز بيع السرجين النجس إجماعاً منّا وبه قال مالك والشافعي وأحمد، للإجماع على نجاسته، فيحرم بيعه كالميته. وقال أبو حنيفة يجوز، لأنّ أهل الأمصار يبايعونه لزروعهم من غير نكير فكان إجماعاً، ونمنع إجماع العلماء ولا عبره بغيرهم. ولأنّ رجيع نجس (۱) فلم يصحّ بيعه كرجيع الآدمي؛ أمّا غير النجس فيحتمل عندی جواز بیعه (۲).

علامه حلی همانند شیخ طوسی قدس سرهما میان سرگین نجس و طاهر، تفاوت قائل شده است و معامله سرگین طاهر را جایز می داند و درباره سرگین نجس می گوید: بیع سرگین نجس به دلیل وجود اجماع بین امامیه جایز نیست.

ایشان استدلال ابو حنیفه بر جواز سرگین نجس را - که همان عمل اهل همه مناطق است - به اجماع تعبیر می کند و سپس می فرماید: چنین اجماعی که مربوط به نوع مردم است، نمی تواند دلیل شمرده شود و فقط اجماع علما می تواند دلیل باشد.

علامه در انتها علاوه بر اجماع، دلیل دومی هم ذکر می کند و آن این که: سرگین نجس (مانند سرگین آدم) از مصادیق نجاسات است و بیع نجس، مطلقاً جایز نیست.

۶- دیدگاه صاحب جواهر

صاحب جواهر قدس سره میان عذره حیوانات حلال گوشت و عذره حیوانات حرام گوشت فرق می گذارد و می فرماید: اجماع محض و منقول بر حرمت بیع عذره نجس

ص: ۱۷۶

۱- (۱). رجیع، یعنی چیزی که از شیء خارج می شود.

۲- (۲). تذکره الفقهاء: ج ۱۰ ص ۳۱.

۷- دیدگاه علمای اهل سنت

در میان علمای اهل سنت، ابوحنیفه بیع عذره را به طور مطلق - چه طاهر و چه نجس - جایز می‌داند و وجود مالیت شیء و جواز انتفاع از آن را ملاک جواز بیع قرارداده است. اما دیگر علمای اهل سنت، مانند مالک و شافعی و احمد، بیع عذره طاهر و نجس را جایز نمی‌دانند. (۲)

۸- نتیجه بررسی اقوال فقها

پس از مطالعه عبارات فقهای امامیه، مشخص شد که هیچ یک از آن بزرگواران، معامله عذره نجس را جایز نمی‌دانند و برخی از آنها نظیر شیخ طوسی و علامه حلی قدس سرهما بر جواز بیع عذره طاهر تصریح کرده‌اند. از این رو به نظر می‌رسد: در میان فقهای امامیه اجماعی مبنی بر عدم جواز بیع عذره نجس وجود داشته باشد. اما در بین اهل سنت، ابوحنیفه که بیع عذره را مطلقاً جایز می‌داند، دیگر علمای اهل سنت معتقدند که بیع عذره، خواه نجس باشد خواه طاهر، جایز نیست.

گفتار دوم: معامله عذره حیوانات حلال گوشت

از آن جا که عذره و مدفوع حیوان حلال گوشت، پاک است و در امور کشاورزی مورد استفاده قرار می‌گیرد، می‌توان گفت: معامله آن جایز است و در این امر نیازی به روایت و یا آیه ای نداریم؛ بلکه وجود این منافع شایع در عذره و وجود سیره عقلایی در طول زمان بر استفاده از منافع عذره و عدم انکار وردع آن توسط شارع، بهترین دلیل بر جواز بیع عذره حیوانات حلال گوشت است. از سوی دیگر، در میان عبارات فقها تقریباً بر این مسئله اتفاق نظر وجود دارد و اگر از اطلاق برخی عبارات استفاده شود که بین

ص: ۱۷۷

۱- (۱). جواهر الکلام: ج ۲۲ ص ۱۷.

۲- (۲). الفقه علی المذاهب الأربعة: ج ۲ ص ۲۳۲-۲۳۱.

عذرة نجس و طاهر تفاوتی نیست،^(۱) باید این عبارات را تأویل و توجیه کرد.

گفتار سوم: معامله عذرة انسان

اشاره

در مورد بحث عذرة انسان باید به چند مطلب اشاره کرد.

نخست این که: برخی چنین پنداشته اند که مراد از لفظ «عذره»، خصوص آن چیزی است که از انسان خارج می شود (مدفوع و غائط) و مدفوع غیر انسان، سرجین یا سرگین نامیده می شود. همچنین در تعابیری دیگر، از مدفوع حیوان حلال گوشت با عنوان «روث» یاد شده و مدفوع حیوان حرام گوشت «سرجین» نامیده شده است. با این حال امام خمینی قدس سره معتقد است: با توجه به آنچه در کتب لغت وارد شده است، واژه «عذره» عام بوده و مدفوع انسان و غیر انسان را در بر می گیرد.^(۲)

دوم این که: برخی از فقها بحث عذرة انسان و حکم معامله آن (بطلان و حرمت) را مسلم و مفروغ عنه دانسته اند. مثلاً با ملاحظه این عبارت علامه حلی قدس سره که می فرماید: «لأنه رجیع النجس کرجیع الآدمی»،^(۳) مشخص می شود که ایشان عدم جواز بیع عذرة انسان را مسلم می دانند و برای اثبات همین حکم در مورد عذرة حیوان حرام گوشت، آن را به عذرة انسان تشبیه می کند.

سوم این که: می توان از عبارات فقها، اجماعی مبنی بر عدم جواز بیع عذرة نجس برداشت نمود؛ لیکن این پرسش مطرح می شود که آیا این اجماع، عذرة انسان را نیز در بر می گیرد یا خیر؟

شیخ طوسی قدس سره در کتاب الخلاف می فرماید:

سرجین ما یؤکل لحمه یجوز بیعه... وأما النجس منه، فلدلاله إجماع الفرقه وروی عن النبی صلی الله علیه و آله أنه قال: «إنَّ الله تعالی إذا حرّم شیئاً حرّم ثمنه» وهذا محرّم

ص: ۱۷۸

۱- (۱). استاد معظّم: به عنوان مثال، این عبارت شیخ مفید «وبیع العذره والأبوال کلّها حرام» اطلاق دارد (المقنعه: ص ۵۸۷).

۲- (۲). المكاسب المحرّمه: ج ۱ ص ۶۰.

۳- (۳). تذکره الفقهاء: ج ۱۰ ص ۳۱.

بالإجماع، فوجب أن يكون بيعه محرماً. (۱)

شیخ طوسی قدس سره می فرماید: با توجه به اجماع و روایت نبوی، معامله سرگین نجس جایز نیست. پس اگر «سرگین» در لغت بر عذرۀ انسان نیز اطلاق شود، می توان نتیجه گرفت که سخن شیخ طوسی قدس سره عذرۀ انسان را نیز در بر می گیرد. اما ایشان در کتاب المبسوط از تعبیر دیگری استفاده کرده است که نمی توان از آن چنین نتیجه ای گرفت.

وی می نویسد:

وأما سرجين ما لا يؤكل لحمه وعذره الإنسان وخرء الكلاب والدم فإنه لا يجوز بيعه. (۲)

با توجه به این که شیخ طوسی قدس سره در این عبارت، عذرۀ انسان را به سرگین حیوان حرام گوشت عطف کرده است، می توان نتیجه گرفت که ایشان میان این دو، تفاوت قائل شده است.

علامة حلّی قدس سره نیز حرمت بیع عذرۀ انسان را امری مسلم و قطعی می داند و می فرماید:

لا- يجوز بيع السرجين النجس إجماعاً منّا لأنه رجيع نجس، فلم يصحّ بيعه كرجيع الآدمي. أما غير النجس فيحتمل عندی جواز بيعه. (۳)

امام خمینی قدس سره نیز در این باره اظهار می دارد:

فأوضح بطلان نسبه حكاية الإجماع إلى الشيخ والعلامة في التذكرة. وأوضح بطلاناً نسبه إلى الثاني في المنتهى. قال فيه: «لا يجوز بيع السرجين النجس، وبه قال الشافعي وأحمد. وقال أبو حنيفة يجوز لنا أنه مجمع على نجاسته فلم يجز بيعه

ص: ۱۷۹

۱- (۱). الخلاف: ج ۳ ص ۱۸۵.

۲- (۲). المبسوط في فقه الامامية: ج ۲ ص ۱۱۱.

۳- (۳). تذكرة الفقهاء: ج ۱۰ ص ۳۱.

کالمیته» ثم استدلل بالروایات وهو كما ترى لم يدع الإجماع إلأعلى نجاسته واستنتاج عدم جواز بیعه اجتهاد منه، بل لو كان بیعه مورد الإجماع، لم يدع كذلك، إلما أن یقال: إنه لإلزامهم والإجماع من الفریقین علی النجاسته ثم إن من الممكن الخدشه فی دعوی العلامه فی التذکره الإجماع علی عدم جواز بیع السرجین النجس، لأنه معلل بقوله للإجماع علی نجاسته فیحرم بیعه، وفی مثله یشکل إثبات الإجماع علی الحکم الأول. (۱)

به عقیده ایشان اجماعی که در کلام فقها ادعا شده، اجماع بر نجس بودن عذره حیوان حرام گوشت است که شامل انسان نیز می شود؛ و این که اگر اجماع بر نجاست چیزی وجود داشته باشد، اجماع بر بطلان معامله آن نیز وجود دارد، اجتهاد فقهاست.

پس حق آن است که نمی توان برای اثبات بطلان بیع عذره به این اجماع استناد کرد؛ زیرا این اجماع اجتهادی است.

امام خمینی قدس سره در ادامه، اجماع ادعا شده در کلام علامه حلی قدس سره در کتاب نهایه الاحکام را پذیرفته و می فرماید:

نعم عن نهایه الاحکام الإجماع علی تحریم بیع العذره وشرائها ولم یحضرنی عبارتها لکن إثبات الحکم به مشکل، لاحتمال أن دعواه مبته علی اجتهاده فی کلام القوم، کدعوی شیخ الطائفه فی الخلاف، والمبسوط... وکیف کان یشکل إثبات شهره فی بیع عذره الإنسان للمنافع المحلله. (۲)

به گفته ایشان، نمی توان اجماع ادعا شده در کلام علامه حلی که می فرماید: «بیع العذره وشرائها حرام اجماعاً» (۳) را پذیرفت؛ چون احتمال دارد که این اجماع، مبتنی بر اجتهاد ایشان باشد. خلاصه این که صرفاً با وجود این عبارت نه تنها اجماعی ثابت

ص: ۱۸۰

۱- (۱). المكاسب المحرمه: ج ۱ ص ۶۳.

۲- (۲). همان: ج ۱ ص ۶۵.

۳- (۳). نهایه الاحکام: ج ۲ ص ۴۶۳.

نمی شود، بلکه پذیرش وجود شهرت فتوایی در فروش عذره انسان برای منافع حلال آن، نیز مشکل است.

امام خمینی قدس سره پس از بیان این مطالب می نویسد:

فالأشبهه بالقواعد الجواز وإن كان الحكم به مشكلاً من حيث عدم العثور على استثناء أحد عذره الإنسان من عدم جواز بيع الأعيان النجسه وظهور كلماتهم في مطلق العذرات النجسه كعبارات المتون الفقيهيه وغيرها؛ واحتمال أن يكون مرادهم بالسرجين النجس مطلق العذرات ومظنوتيه رجوع قيد عدم الخلاف في محكي المبسوط إلى الحكمين جميعاً وخصوص إجماع النهايه الكاشف لا أقل ولو ظناً عن اشتهاار الحكم بينهم وفهم المتأخرين عن عباره الشيخ دعوى الإجماع على المطلق بل لعلهم أرسلوا الحكم في عذره الإنسان إرسال المسلّمات يستدلّ بها على غيرها، كما تقدّم عن العلامه وعن الشيخ في الاستبصار في مقام جمع الأخبار، حمل أخبار المنع على عذره الإنسان إلى غير ذلك ممّا يعثر عليه المتتبع؛ فالحكم بعدم الجواز أحوط بل لا يخلو من رجحان. (۱)

به عقیده ایشان با توجه به این که اولاً: عذره انسان همانند عذره حیوانات حلال گوشت، انتفاعاتی محلّل دارد و این منافع، نزد عقلا- شایع است، و ثانیاً: دلیلی مبنی بر این که مالیت عذره انسان توسط شارع، اسقاط شده باشد وجود ندارد، و ثالثاً: بین نجاست شیء و بطلان بیع آن ملازمه ای نیست، می توان گفت: جایز دانستن بیع عذره انسان با قواعد سازگارتر است؛ اما با توجه به مطالبی که در ادامه می آید، فتوا به جواز بیع عذره انسان آسان نیست.

۱. هیچ یک از فقها، عذره انسان را از حکم عدم جواز بیع اعیان نجس، استثنا نکرده است.

۲. کلمات فقها در مورد عذره نجس مطلق است و عذره انسان و عذره حیوانات حرام گوشت را در بر می گیرد.

ص: ۱۸۱

۳. این احتمال وجود دارد که مراد از سرگین نجس، عموم عذره ها از جمله عذره انسان باشد.

۴. به احتمال قوی، کلمه «بلا خلاف» در عبارت المبسوط فقط مربوط به جواز انتفاع از سرگین نجس انسان و... نیست؛ بلکه علاوه بر آن مربوط به عدم جواز بیع آنها نیز می شود.

۵. از سوی دیگر، در عبارات بسیاری از فقها عدم جواز بیع عذره انسان، مسلّم و حتمی و از قبیل ارسال مسلمات پنداشته شده است، به طوری که برای عدم جواز بیع در سایر موارد، به عدم جواز بیع عذره انسان استدلال می شود.

۶. همچنین ظنّ قوی وجود دارد مبنی بر این که ادّعی اجماع شیخ طوسی قدس سره شامل عذره انسان نیز می شود؛ چون فهم متأخرین از کلام شیخ طوسی قدس سره این است که عبارت ایشان، عذره انسان را نیز در بر می گیرد.

۷. شیخ در الاستبصار، اخبار منع از بیع را حمل بر عذره انسان نموده است. از این رو، باید گفت: بیع عذره انسان بنا بر احتیاط واجب، جایز نیست.

چکیده دیدگاه ها

پس از بررسی نظرات فقها می توان نتیجه بررسی و تحقیق صورت گرفته در مورد عذره انسان را در این جملات، خلاصه نمود: برخی از فقها بیع همه انواع عذره را حرام می دانند و برخی میان عذره نجس و عذره طاهر، تفکیک قائل شده اند؛ اما هیچ یک از آنها در میان عذره های نجس، بین عذره انسان و غیر انسان از نظر حکم تفاوتی نگذاشته اند.

پس، از آن جا که نجاست عذره انسان با توجه به اجماع ثابت می شود، نباید بین عذره انسان و عذره حیوانات حرام گوشت، تفکیکی قائل شد؛ بلکه حکم هر دو یکسان است.

گفتار چهارم: معامله عذره حیوانات حرام گوشت

اشاره

در مورد عذره حیوانات حرام گوشت، سه دسته روایت وجود دارد که باید به بررسی آنها پرداخت. گروه اول از روایات، بر منع بیع عذره و دسته دوم بر جواز بیع آن دلالت

می کنند و گروهی دیگر نیز بین جواز و منع، جمع کرده اند.

بند اول: روایات مانعه

اشاره

این دسته از روایات، بر منع بیع عذره دلالت دارند و معامله آن را حرام و باطل می دانند. روایت اول را یعقوب بن شعیب از امام صادق علیه السلام نقل می کند:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْسِنَادُهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مِسْكِينٍ، (۱) عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ وَصَّاحٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ

اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: تَمَنُّ الْعُذْرَةَ مِنَ الشُّحْتِ. (۲)

در سند این روایت نام علی بن مسکین دیده می شود که در برخی نسخ علی بن سکن وارد شده است. در کتب رجالی نسبت به او مدح و قدحی وارد نشده است. (۳)

به طور اجمالی می توان روایت را این گونه معنا کرد که بیع عذره، باطل و حرام است؛ چراکه سحت، هم بر حرمت تکلیفی دلالت دارد و هم بر حرمت وضعی. پس برای فهم بهتر روایت، باید دید سحت و عذره در این روایت چگونه معنا می شود.

در روایتی دیگر چنین آمده است:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ نَهَى عَنِ بَيْعِ الْأَحْرَارِ وَعَنِ بَيْعِ الْمَيْتَةِ وَالِدَمِّ وَالْخِنْزِيرِ وَالْأَصْنَامِ وَعَنِ عَسْبِ الْفَحْلِ وَعَنِ تَمَنِ الْخَمْرِ وَعَنِ بَيْعِ الْعُذْرَةِ وَقَالَ: هِيَ مَيْتَةٌ. (۴)

در این روایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از بیع هشت مورد از جمله عذره، نهی کرده و فرموده اند: عذره عنوان میده را دارد.

ص: ۱۸۳

۱- (۱). در برخی از نسخه ها علی بن سکن آمده است.

۲- (۲). وسائل الشیعه: ج ۱۷ ص ۱۷۵.

۳- (۳). معجم رجال الحدیث: ج ۱۳ ص ۴۴.

۴- (۴). دعائم الإسلام: ج ۲ ص ۱۸.

همان گونه که پیش از این گفته شد، پرسشی مطرح است مبنی بر این که آیا مراد از عذره، مطلق مدفوع حیوان است یا اختصاص به مدفوع انسان دارد؟ یعنی آیا عذره به «ما یخرج من الحيوان» اطلاق شده و مدفوع حیوانات حلال گوشت و حرام گوشت عنوان عذره را دارد و یا این واژه به مدفوع انسان اختصاص دارد؟

امام خمینی قدس سره معتقد است که ظاهراً از نظر لغویین معنای اول، صحیح است؛ یعنی عذره بر مطلق مدفوع حیوان اطلاق می شود و بر مدفوع حیوان حلال گوشت و حرام گوشت، انسان و غیر انسان، عنوان عذره صدق می کند. (۱) اما به نظر می رسد که این مطلب، مطابق با معنای لغوی نیست؛ اما با معنای عرفی و روایی سازگاری دارد. در بسیاری از کتب لغت، عذره را به مدفوع انسان اختصاص داده اند. برای مثال، در لسان العرب آمده است: «العذره الغائط الذی یلقیه الإنسان». (۲)

با توجه به این عبارت، عذره بر مدفوع انسان اختصاص یافته است. عذره در اصل به معنای فنا - به کسر فاء - است و فنا به معنای آستانه است و از آن جا که در گذشته مردم مدفوع خود را جمع آوری کرده و بیرون خانه می ریختند، تعبیر عذره برای آن به کار برده شده است.

در کتاب معجم مقاییس اللغه نیز چنین معنایی برای عذره در نظر گرفته شده و در تعریف عذره آمده است: «سَمَى الْحَدِثَ عَذْرَةً لِأَنَّهُ كَانَ يَلْقَى بِأَفْنِيَةِ الدَّارِ»؛ (۳) یعنی به نظر می رسد که چون مدفوع در آستانه خانه ها ریخته می شد به آن عذره گفته شده است. در روایتی از حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام ایشان مردم را مورد سرزنش قرار داده و می فرماید:

ما لکم لا تُنظفون عذراتکم؛ (۴) چرا عذرات خود را نظافت نمی کنید؟!

ص: ۱۸۴

۱- (۱). المكاسب المحرّمة: ج ۱ ص ۶۰.

۲- (۲). لسان العرب: ج ۴ ص ۵۵۴.

۳- (۳). معجم مقاییس اللغه: ج ۴ ص ۲۵۷.

۴- (۴). شرح نهج البلاغه: ج ۱۹ ص ۱۱۹.

بنا بر این، عذره در لغت بر خصوص مدفوع انسان اطلاق می شود؛ لیکن باید گفت: مستفاد از روایات و عرف زمان صدور آنها، چنین است که عذره را به طور مطلق معنا کنیم. برای مثال، در روایتی آمده است:

عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ بَثْرٍ مَاءٍ وَقَعَ فِيهَا زَنْبِيلٌ مِنْ عَذْرِهِ رَطْبُهُ أَوْ يَابِسُهُ أَوْ زَنْبِيلٌ مِنْ سِرْقِينَ أَيْضًا لُحُّ الْوُضُوءِ مِنْهَا؟ فَقَالَ: لَأَبَأْسُ؛^(۱) از امام علیه السلام پرسیدم که آیا می توان با آب چاهی که در آن زنبیلی از عذره خشک یا تر و یا زنبیلی از سرگین افتاده، وضو گرفت؟ فرمود:

اشکالی ندارد.

واژه «عذره» در این روایت، به صورت مطلق به کار رفته است و مدفوع حیوانات حلال گوشت را نیز در برمی گیرد. در روایاتی دیگر نیز برای مدفوع شتر از لفظ «عذره» استفاده شده است. پس با وجود این که «عذره» در لغت اختصاص به مدفوع انسان دارد، اما با توجه به عرف و روایات، باید آن را به طور مطلق معنا کرد و به مدفوع انسان اختصاص نداد.

(ب) مراد از سحت

واژه «سحت» در لسان العرب چنین معنا شده است:

السُّحْتُ كُلُّ حَرَامٍ قَبِيحٍ الذِّكْرِ وَقِيلَ مَا هُوَ خَبَثٌ مِنَ الْمَكَاسِبِ وَحَرَمٌ فَلَزِمَ عَنْهُ الْعَارُ؛^(۲) سحت، حرامی است که ذکرش قبیح است، و گفته اند که سحت، درآمد خبیث است و از این جهت حرام شده و موجب عار بودن است.

در روایتی از امام رضا علیه السلام در مورد آیه شریفه «وَ أَكَلْتَهُمُ السُّحْتِ»^۳ آمده است:

عَنِ الرَّضَا عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيِّ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى أَكَلُونَ لِلْسُّحْتِ،

ص: ۱۸۵

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۱ ص ۱۹۲.

۲- (۲). لسان العرب: ج ۲ ص ۴۱.

قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: هُوَ الرَّجُلُ يَفْضِي لِأَخِيهِ الْحَاجَةَ ثُمَّ يَقْبَلُ هَدِيَّتَهُ؛ (١) اگر مردی حاجت برادر مؤمن خویش را برآورده سازد و سپس هدیه او را قبول کند، این از مصادیق سحت است.

در روایتی دیگر چنین آمده است:

فِي قَوْلِهِ أَكَّالُونَ لِلْسُّحْتِ، قَالَ: أُجْرَةُ الْمُعَلِّمِينَ الَّذِينَ يُشَارِطُونَ فِي تَعْلِيمِ الْقُرْآنِ؛ (٢) اجرت شخصی که در تعلیم قرآن شرط دریافت دستمزد قرار می دهد، از مصادیق سحت در آیه شریفه است.

یک «عذره» نیز به ضمّ عین داریم که اصطلاحی است برای اجتماع پنج ستاره، که در فصلی معین از سال واقع می شود. (٣) در روایتی در همین مورد چنین وارد شده است:

نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَنِ بَيْعِ الْعُذْرَةِ. (٤)

گاهی اوقات در میان اعراب معاملاتی واقع می شد و آنها پرداخت ثمن را تا اجتماع پنج کوبک به تأخیر می انداختند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از این نوع معاملات نهی کردند، به این علت که زمان دقیق این واقعه مشخص نبود و همین، موجب جهل در ثمن می شد.

پس از مشخص شدن معنای لغوی «سحت»، باید بدانیم که مراد از سحت در روایات، حرمت است؛ لیکن گاهی نیز با وجود قرینه، به معنای کراهت به کار می رود.

برای مثال، سحت در روایت ذیل درباره کسب درآمد از راه حجامت و به معنای کراهت، به کار رفته است:

أَنَّ كَسْبَ الْحَجَّامِ مِنَ السُّحْتِ. (٥)

ص: ۱۸۶

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۱۷ ص ۹۵.

۲- (۲). مستدرک الوسائل: ج ۱۳ ص ۱۱۶.

۳- (۳). تاج العروس: ج ۷ ص ۲۰۰.

۴- (۴). کنز العمال: ج ۴ ص ۱۷۰.

۵- (۵). وسائل الشیعه: ج ۱۷ ص ۱۰۷.

لیکن با توجه به آنچه گفته شد، کلمه «سحت» در روایات، بدون وجود قرینه، بر حرمت دلالت می کند.

بند دوم: روایت مجوزه

وَبِإِسْنَادِهِ عَنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَجَّالِ عَنِ ثَعْلَبَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُضَارِبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعِدْرَةِ؛ (۱) امام صادق علیه السلام فرمود: بیع عذره اشکال ندارد.

بند سوم: روایت جامع بین منع و جواز

این روایت را سماعه از امام صادق علیه السلام نقل می کند:

سَيَأَلُ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَأَنَا حَاضِرٌ فَقَالَ: إِنِّي رَجُلٌ أَبِيعُ الْعِدْرَةَ فَمَا تَقُولُ؟ قَالَ: حَرَامٌ بَيْعُهَا وَثَمْنُهَا وَقَالَ: لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعِدْرَةِ؛ (۲) سماعه می گوید:

خدمت امام علیه السلام بودم، شخصی سؤال کرد که من مردی هستم که عذره را می فروشم. ایشان فرمودند: بیع و ثمن اخذ شده از معامله عذره، حرام است و گفتند: بیع عذره اشکالی ندارد.

بند چهارم: راه های جمع میان روایات مجوزه و مانعه

اشاره

اینک با وجود دو دسته روایت متعارض، باید دید آیا این روایات قابل جمع هستند یا خیر؟ در روایت یعقوب بن شعیب - که روایتی ضعیف است - از امام صادق علیه السلام چنین نقل شده است:

«تَمَّنُّ الْعِدْرَةَ مِنَ الشُّحْتِ». (۳) روایت دیگر، روایتی است که محمد بن مضارب با این مضمون از امام صادق علیه السلام نقل می کند:

«لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعِدْرَةِ». (۴) عبارت «لا بأس» در

ص: ۱۸۷

۱- (۱) . همان: ص ۱۷۵.

۲- (۲) . همان.

۳- (۳) . همان.

۴- (۴) . همان.

این روایت اطلاق دارد و دالّ بر این مطلب است که بیع عذره، حلال و صحیح است.

فقها چندین راه برای جمع میان این دو دسته از روایات، پیشنهاد کرده اند که با مطالعه این نظرات و اشکالات آنها، بحث را ادامه می دهیم.

الف) دیدگاه شیخ طوسی

شیخ طوسی قدس سره در کتاب الاستبصار بر این مطلب تصریح دارد که برای جمع بین دو روایت، باید روایات مانعه را بر عذره انسان و روایات مجوّزه را بر عذره حیوانات حلال گوشت حمل نمود. (۱) وی روایت سماعه را مؤید و شاهد سخن خود دانسته است. از نظر وی هنگامی که امام معصوم قدس سره در یک مجلس و با کلام واحد خطاب به یک نفر حکم به حرمت بیع عذره می کند و در ادامه بیع آن را جایز می داند، مشخص کننده این است که موضوع حرمت غیر از موضوع جواز است. پس موضوع حرمت، عذره انسان و موضوع جواز، عذره طاهر می باشد.

شیخ انصاری قدس سره در تبیین این سخن می گوید: به نظر شیخ طوسی قدس سره این دو روایت، هر کدام از جهتی نص و از جهتی ظاهرند و می توان با نصّ هر کدام، در ظهور دیگری تصرّف نمود. (۲) بدین بیان که روایت

«ثمن العذره من السُّحْتِ»، (۳) نص در عذره انسان و ظاهر در عذره غیر انسان است؛ ولی روایت

«لا بأس ببيع العذره»، (۴) نصّ در عذره حیوان حلال گوشت و ظاهر در عذره انسان است. پس با نصّ هر کدام در ظهور دیگری تصرّف می شود. در نتیجه، روایت نخست بر عذره انسان و روایت دوم بر عذره حیوان حلال گوشت حمل می گردد.

۱- بررسی و نقد وجه جمع

برای نقد و بررسی سخن شیخ طوسی قدس سره، باید درباره وجه جمع و شاهد آن بحث

ص: ۱۸۸

۱- (۱). الاستبصار: ج ۳ ص ۵۶، ذیل حدیث ۱۸۲.

۲- (۲). کتاب المکاسب: ج ۱ ص ۲۴.

۳- (۳). وسائل الشیعه: ج ۱۷ ص ۱۷۵.

۴- (۴). همان.

نمود. در مورد وجه جمع ارائه شده، می توان به اشکالاتی که محقق خویی قدس سره مطرح کرده است، اشاره کرد.

اشکال نخست: بین این که روایتی در یک معنا نصّ باشد و این که معنایی به صورت یقینی اراده شده باشد، تفاوت وجود دارد. برای مثال، هنگامی که گفته می شود: «أكرم العالم»، فقیه به صورت یقینی از عالم اراده شده است؛ چرا که قطعاً فقیه مصداقی برای عالم است؛ لیکن این بدان معنا نیست که «أكرم العالم» نصّ در فقیه می باشد؛ بلکه فقط در این معنا ظهور دارد. این در حالی است که شیخ طوسی قدس سره میان این دو مطلب خلط کرده است؛ یعنی در روایت

«ثمن العذرة من الشُّحْتِ»^(۱) یقیناً عذرة انسان اراده شده است، ولی نمی توان گفت: نصّ در این معناست. به عبارت دیگر، نص در این معنا نیست؛ بلکه در این معنا ظهور دارد، همان گونه که نسبت به عذرة غیر انسان نیز ظهور دارد.^(۲)

اشکال دوم: حتی اگر بپذیریم که در روایت اول، عذره، نصّ در مدفوع انسان است، نمی توان روایت دوم را بر خصوص مدفوع حیوان حلال گوشت حمل نمود؛ زیرا به عقیده محقق خویی قدس سره برای مدفوع حیوان حلال گوشت فقط واژه های «روث» و «سرجین» استعمال می شود.^(۳)

البته این اشکال از نظر ما مردود است و با توجه به عرف و روایات، می توان عذره را برای مدفوع انسان و حیوان، خواه حلال گوشت و خواه حرام گوشت، به کار برد.

اشکال سوم: شیخ طوسی قدس سره برای رفع تعارض، روایات را حمل بر قدر متیقّن کرده است؛ اما آیا می توان حمل بر قدر متیقّن را جمعی عرفی دانست و در نتیجه، دو روایت را از تعارض خارج کرد؟ پاسخ منفی است؛ زیرا اگر بخواهیم متیقّن را ملاک جمع عرفی قرار دهیم، اصلاً باب ظواهر و حجیت آن بسته خواهد شد و در این صورت به

ص: ۱۸۹

۱- (۱). همان.

۲- (۲). مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۸۲.

۳- (۳). همان: ج ۱ ص ۸۳.

جای ظهور لفظ، قدر متیقن آن مورد توجه قرار می گیرد. از این رو نمی توان حمل بر قدر متیقن را یک وجه جمع عرفی دانست و همان گونه که در علم اصول گفته می شود، اخذ قدر متیقن در ادله لثبی است و در ادله لفظی باید به سراغ ظواهر رفت. (۱)

اشکال چهارم: در صورتی که حمل بر قدر متیقن را یک جمع عرفی بدانیم، راه های زیادی برای اخذ به قدر متیقن وجود خواهد داشت و منحصر در سخن شیخ طوسی نیست. برای مثال می توان گفت: روایت

«ثمن العذره من السُّخت» (۲) اشاره به موردی دارد که شغل انسان فروش عذره است، و روایت

«لا بأس ببيع العذره» (۳) اشاره به شخصی دارد که برای باغچه خانه اش اقدام به خرید عذره کرده است. (۴)

۲- بررسی و نقد شاهد جمع

پس از گفتگو درباره وجه جمع شیخ طوسی قدس سره، اکنون پیرامون شاهد و مؤیدی که ایشان برای سخن خویش آورده، مطالبی را مطرح می کنیم.

به نظر شیخ انصاری قدس سره نمی توان در روایت واحد، مسئله تعارض را مطرح نمود و در مواردی که در یک روایت، دو حکم متعارض دیده می شود، نباید به سراغ ادله علاجیه و مرجحات سندی و خارجی از قبیل موافقت با قرآن و مخالفت با عامه رفت؛ بلکه باید گفت: در این موارد اختلاف در موضوع وجود دارد و شیخ طوسی قدس سره نیز با توجه به همین مطلب، روایت سماعه را به عنوان شاهد جمع خود قرار داده است. (۵) اما امام خمینی قدس سره این نظر را قبول نمی کند و با مطرح کردن دو اشکال، آن را مورد نقد قرار می دهد.

۱-۲- اشکال اول

اولین اشکالی که ایشان مطرح می کند، این است که: سخن شیخ انصاری قدس سره مبنی بر

ص: ۱۹۰

۱- (۱). همان: ج ۱ ص ۸۴.

۲- (۲). وسائل الشیعه: ج ۱۷ ص ۱۷۵.

۳- (۳). همان.

۴- (۴). مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۸۴.

۵- (۵). کتاب المکاسب: ج ۱ ص ۲۴.

این که نمی توان در این روایت به ادلّه علاجیه مراجعه نمود، در صورتی است که احراز شود امام صادق علیه السلام در یک روایت، این دو حکم را جمع نموده اند؛ یعنی امام علیه السلام در کلامی واحد و خطاب به شخصی و مخاطبی واحد، سخن گفته اند. حال آن که در روایت سماعه، احراز این مطلب مشکل است و این احتمال که راوی دو روایت مستقل را در نقلی واحد آورده باشد، با توجه به قرائنی تقویت می شود. در این روایت و در عبارت دوم آن به جای ضمیر، اسم ظاهر آمده است، در حالی که اگر این دو عبارت در یک روایت صادر شده بود، نباید اسم ظاهر به کار می رفت. از سوی دیگر، تکرار کلمه «قال» در روایت نیز وجهی ندارد. نکته دیگر این است که در کتب رجالی در مورد سماعه آمده است که وی از راویانی است که گاهی چند روایت را در نقل واحد جمع کرده است. (۱) اکنون هم مرسوم است که وقتی شخصی می خواهد مطالبی را که فرد بزرگی در مجالس مختلفی ایراد کرده است، به شخص دیگری منتقل کند، همه سخنان وی را در کلامی واحد و به صورت یک جا بیان می کند.

۲-۲- اشکال دوم

اشکال دیگری که ایشان مطرح می کنند به این کلام شیخ انصاری قدس سره باز می گردد که در روایت سماعه تعارض دلالی وجود دارد و در چنین مواردی قواعد باب تعارض پیاده نمی شود و باید بدون رجوع به ادلّه علاجیه، تعارض را از راه جمع عرفی و دلالی برطرف کرد. از سخن شیخ انصاری قدس سره چنین برداشت می شود که قواعد باب تعارض تنها در جایی که دو حدیث مستقل وجود دارد، جاری می شود و در مواردی همچون روایت سماعه که در یک روایت دو حکم متعارض آمده است، نباید ادلّه علاجیه را به کار برد.

امام خمینی قدس سره در نقد این کلام، به این مطلب اشاره می کند که تعارض دلالی نه تنها موجب طرد ادلّه علاجیه نمی شود، بلکه محقق موضوع تعارض است. از این رو،

ص: ۱۹۱

قواعد باب تعارض در این جا نیز جاری می شود، با این تفاوت که در این مورد، پیش از مراجعه به مرجحات سندی و خارجی، باید دید جمع دلالتی و عرفی مقبول در این مورد وجود دارد یا خیر، تا اگر جمع عرفی وجود نداشت، به سراغ ادله علاجیه برویم.

امام خمینی قدس سره بر خلاف نظر شیخ انصاری قدس سره معتقد است که اگر در یک روایت، بین صدر و ذیل آن تعارض وجود داشته باشد، می توان برخی از قواعد باب تعارض را جاری نمود. برای مثال، اگر صدر آن موافق قرآن یا مخالف عامه و ذیل آن مخالف قرآن و موافق عامه باشد، می توان به این مرجحات توجه نمود. (۱)

البته برخی از فقها بر این باورند که با مراجعه به روایات این باب، می توان دریافت که روایات باب تعارض، انصراف به جایی دارد که دو خبر متعارض جدا از هم داشته باشیم، نه روایت واحدی که دو حکم متعارض در آن آمده است؛ لیکن انصاف این است که آنچه از روایات باب ادله علاجیه برداشت می شود، شامل هر جایی که دو حکم متعارض وجود داشته باشد می شود، چه در یک خبر آمده باشند و چه در دو خبر؛ زیرا عبارت «خبران متعارضان» (۲) که برخی آن را منشأ انصراف دانسته اند، در پرسش سائل است نه پاسخ امام علیه السلام؛ بلکه پاسخ امام علیه السلام مطلق است و شامل مواردی که در یک نقل، دو حکم معارض آمده باشد نیز می شود.

با توجه به مطالبی که گفته شد، جمع شیخ طوسی قدس سره یک جمع تبرعی است که هیچ شاهد و ملاکی ندارد و همان طور که گفته شد، نمی توان روایت سماعه را شاهد بر این جمع دانست؛ زیرا در واقع این روایت، دو نقل متفاوت و در دو مجلس و نسبت به دو مخاطب بوده که سماعه آنها را در یک نقل آورده است.

ص: ۱۹۲

۱- (۱). همان.

۲- (۲). «سَأَلْتُ الْبَاقِرَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قُلْتُ جُعِلَتْ فِدَاكَ يَا أَيْتِي عَنْكُمْ الْخَبْرَانِ أَوِ الْخِدْيَتَانِ الْمُتَعَارِضَيْنِ فَبِأَيِّهِمَا أَخُذُ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا زُرَّارَةُ خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ وَدَعِ الشَّاذَّ النَّادِرَ...» (مستدرک الوسائل: ج ۱۷ ص ۳۰۳).

محقق سبزواری قدس سره روایت

«ثمن العذره من السُّحْتِ»^(۱) را حمل بر کراهت، و روایت

«لا

بأس ببيع العذره»^(۲) را بر جواز، حمل نموده است.^(۳) شیخ انصاری قدس سره در مورد این جمع می گوید: «وفیه ما لا یخفی من البعد»^(۴).

محقق مامقانی قدس سره در حاشیه مکاسب پیرامون این سخن شیخ انصاری قدس سره که این جمع را بعید دانسته است می گوید: جمع، فرع بر تکافؤ است؛ یعنی هنگامی ما دو دلیل را جمع دلالتی می کنیم که این دو دلیل از هر جهت با یک دیگر تکافؤ و تساوی داشته باشند، در حالی که این جا روایت جواز با روایت منع، تساوی ندارند؛ چراکه اجماع و شهرت و ادلّه عامّه، مؤید روایت منع است.^(۵)

لیکن به نظر می رسد که این سخن محقق مامقانی قدس سره صحیح نیست؛ چراکه رجوع به مرجحات خارجی پس از این است که جمع عرفی و دلالتی ممکن نباشد؛ یعنی اگر بتوان بین دو روایت جمع دلالتی کرد، تعارض از بین می رود و دلیلی برای مراجعه به مرجحات خارجی وجود نخواهد داشت.

مقصود شیخ انصاری قدس سره و وجه استبعاد ایشان هم این است که: استعمال سحت در کراهت بعید به نظر می رسد؛ زیرا استعمال واژه «سحت» در معنای کراهت نیازمند قرینه بوده و بدون وجود قرینه نمی توان کلمه «سحت» را حمل به کراهت کرد و حتی در این روایت، به قرینه کلمه «ثمن» باید گفت: واژه «سحت»، مسلماً در معنای حرمت استعمال شده است؛ چون نمی توان معامله ای را مکروه دانسته و در عین حال، ثمن آن را سحت دانست.

بنا بر این، عبارت

«ثمن العذره من السُّحْتِ» به این معناست که ثمن به دست آمده از معامله عذره، از سحت است و از این رو، باید این معامله را باطل دانست. پس

ص: ۱۹۳

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۱۷ ص ۱۷۵.

۲- (۲). همان.

۳- (۳). کفایه الفقه: ج ۱ ص ۴۲۲.

٤-٤) . كتاب المكاسب: ج ١ ص ٢٤.

٥-٥) . غاية الآمال: ج ١ ص ٦٨.

نمی توان گفت: ثمن معامله ای از سحت است، ولی در عین حال، آن معامله حرام نبوده و مکروه است؛ زیرا این مطلب با فهم عرف سازگار نیست؛ یعنی در نگاه عرف هنگامی که گفته می شود ثمن یک معامله از سحت است، معنایش این است که این معامله، باطل است؛ یعنی عرف میان بطلان و حرمت در این موارد، ملازمه برقرار می کند. بنا بر این، از آن جا که شارع این معامله را حرام کرده است، حکم به بطلان آن می شود و بطلان معامله به دنبال حرمت آن می آید، مگر این که قرینه ای داشته باشیم مبنی بر این که شارع، معامله ای را حرام کرده و در عین حال آن را صحیح می داند، مثل بیع وقت نداء؛ ولی اگر قرینه ای نباشد، در چنین مواردی عرف، میان حرمت و بطلان ملازمه برقرار می کند؛ لیکن هیچ گاه میان کراهت و بطلان چنین ملازمه ای را نمی بیند. پس به صورت خلاصه می توان گفت: واژه «ثمن» به درستی بر حرمت، دلالت می کند.

بله، اگر در روایت چنین وارد می شد که «كسب العذرة من السحت»، آن گاه احتمال حمل سحت بر کراهت صحیح بود؛ اما وقتی می گوید: «ثمن العذرة من السحت» دیگر نمی توان احتمالی غیر از حرمت را پذیرفت.

از سوی دیگر، دومین روایت مانعه را نیز به خاطر وجود کلمه «حرام» نمی توان بر کراهت حمل نمود. به عبارت دیگر، حتی اگر در روایت یعقوب بن شعیب به خاطر وجود کلمه «سحت» احتمال کراهت وجود داشته باشد، در روایت دعائم الاسلام به خاطر وجود لفظ حرام، احتمال حمل بر کراهت منتفی است. در نتیجه، این جمع نیز صحیح نیست.

ج) دیدگاه علامه مجلسی

علامه محمدتقی مجلسی قدس سره دو راه برای جمع میان روایات مانعه و روایات مجوزه، ارائه داده است.

۱. راه نخست: ایشان در کتاب ملاذ الأخیار از پدر خود علامه محمدباقر مجلسی قدس سره چنین نقل می کند:

قال الوالد العلامه: يمكن حمل عدم الجواز على بلاد لا ينتفع بها فيها والجواز على غيرها؛(۱) والد علامه ام فرمود: می توان گفت که روایت مانعه، مربوط به شهرهایی است که عذره در آن جا منفعت محلل عقلایی نداشته است، و روایت مجوزه، مربوط به شهرهایی است که عذره در آن جا دارای منفعت بوده است.

شیخ انصاری قدس سره در کتاب المکاسب این جمع را نیز همچون جمع قبلی بعید و نادرست می داند؛ اما وجهی برای نظر خود بیان نمی کند.(۲) در هر صورت، این جمع نیز صحیح به نظر نمی رسد و با اشکالات گوناگونی مواجه است که در ادامه، آنها را بررسی خواهیم کرد.

اشکال نخست: محقق ایروانی قدس سره و به پیروی از ایشان محقق خوبی قدس سره بیان مهمی دارند که می توان به عنوان اولین اشکال به آن اشاره کرد. به گفته ایشان اگر چیزی در یک شهر دارای منفعت باشد، بیع آن علی الاطلاق صحیح است، حتی اگر در شهر محل معامله منفعتی نداشته باشد. به عبارت روشن تر، اگر چیزی در یک شهر قابلیت انتفاع داشته باشد و مال محسوب شود، بیع آن در همه نقاط و شهرهای دیگر، صحیح خواهد بود.(۳)

به نظر می رسد که سخن محقق ایروانی قدس سره در مورد منفعت و مالیت شیء، صحیح باشد. از این رو اگر چیزی در یک شهر یا منطقه مالیت داشته باشد، بیع آن به طور مطلق صحیح است؛ لیکن در مورد حرمت اشیا این سخن صحیح نیست؛ یعنی در باب محرمات این گونه نیست که اگر در منطقه ای یک شیء حرام نبود، بیع آن در همه مناطق جایز باشد. مثلاً در عنوانی مانند شرطیج که در کشور ما آلت قمار محسوب نمی شود، اما در کشورهای غربی آلت قمار است، نمی توان حکم به جواز بیع آن در کشور ما نمود؛ چراکه در باب محرمات، قاعده اقتضا می کند که برای جواز تصرف در

ص: ۱۹۵

۱- (۱). ملاذ الأخیار: ج ۱۰ ص ۳۷۹، ذیل حدیث ۲۰۲.

۲- (۲). کتاب المکاسب: ج ۱ ص ۲۴.

۳- (۳). مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۸۵؛ حاشیه المکاسب: ج ۱ ص ۳۱.

این اشیا، در هیچ منطقه و شهری آلت قمار شمرده نشوند. پس حتی اگر این اشیا در یک منطقه آلت قمار محسوب شوند، در هیچ جا نمی توان در آن تصرّف کرد. در واقع قاعده در باب محرّمات عکس آن چیزی است که در مورد مالیت اشیا گفته شد؛^(۱) زیرا در آن جا مالیت یک شیء در یک شهر برای صحت بیع آن در همه مناطق کافی است؛ ولی در باب محرّمات چنین نیست.

اشکال دوّم: به عنوان دومین اشکال - که به سخن علامه مجلسی قدس سره وارد شده است - می توان به سخن والد معظّم ما - دام ظلّه العالی - اشاره نمود. به گفته ایشان این جمع با حکم وضعی تناسب دارد؛ یعنی این که بگوییم روایت اول، مربوط به شهرهایی است که عذر در آن جا مالیت ندارد و روایت دوم، مربوط به شهرهایی است که عذر در آن جا مالیت دارد، با حکم وضعی متناسب است و مالیت در حکم وضعی مورد توجه قرار می گیرد. در نتیجه اگر این دو روایت، تنها در مقام بیان حکم وضعی بودند، این جمع صحیح بود؛ اما تردیدی وجود ندارد، که «سحت» دلالت بر حکم تکلیفی می کند. پس این روایات بر حکم تکلیفی دلالت می کنند.^(۲)

اشکال سوم: سومین اشکال این جمع، ناسازگاری آن با مورد این روایات است؛ زیرا در روایت سماعه که هر دو حکم را جمع کرده است، سائل تصریح می کند که شغل او فروش عذر است و از همین نکته می توان فهمید که در آن منطقه، عذر قابلیت انتفاع داشته است؛ ولی با این حال، امام علیه السلام در پاسخ می گویند: بیع آن حرام است.

۲. راه دوم: بیشتر علمای عامّه بر این باورند که بیع اعیان نجس، مطلقاً حرام

ص: ۱۹۶

۱- (۱). انصاف آن است که نمی توان به چنین مطلبی ملتزم شد و نمی توان بین مالیت و موضوعات محرّمه فرق گذاشت؛ زیرا هر دو تابع تحقّق موضوع اند. همان طور که یک چیز در یک بلد، مالیت دارد و در بلد دیگر ندارد و یا در نزد مقامین، مالیت دارد و در نزد دیگران ندارد. چنانچه وسیله ای در یک بلد آلت قمار باشد و در بلد دیگر نباشد، در هر کجا حکم تابع همان جا خواهد بود. آری عرف در آلت قمار، اشخاص را در نظر نمی گیرد، برخلاف مالیت؛ فتدبر.

۲- (۲). تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله، المکاسب المحرّمه: ص ۱۸.

است. (۱) از این رو، علامه محمّد تقی مجلسی قدس سره با توجّه به اجماع علمای عامّه، روایات مانعه را حمل بر تقیّه کرده است و روایت دوم را که دلالت بر جواز دارد، با توجّه به مخالفت آن با فتوای عامّه، مقدّم می‌داند. (۲)

این نظر نیز تهی از اشکال نیست؛ زیرا اولاً: نظر مشهور فقهای امامیه نیز حرمت بیع عذرّه نجس است. ثانیاً: در مقبوله عمر بن حنظله، امام علیه السلام در پاسخ به این پرسش که تکلیف ما در صورتی که با دو حدیث متعارض روبه رو شویم چیست، ابتدا به بحث موافقت با مشهور اشاره می‌نماید. (۳)

به دیگر سخن، با توجّه به مقبوله عمر بن حنظله، اولین مرجّح در حلّ تعارض دو روایت، شهرت فتوایی است. البتّه برخی از فقها شهرت را در این روایت بر شهرت روایی حمل کرده اند؛ (۴) لیکن امام خمینی، (۵) محقّق بروجردی، (۶) والد معظم ما - دام ظلّه العالی - (۷) و شمار بسیاری از فقهای بزرگوار ۵ معتقدند که شهرت فتوایی، مقصود و مراد روایت است. در این صورت، هرگاه شهرت فتوایی وجود داشته باشد به آن مراجعه می‌شود و در صورت نبود شهرت، می‌توان به موافقت کتاب و پس از آن مخالفت با عامّه رجوع کرد؛ یعنی مخالفت با عامّه به عنوان آخرین مرجّح مطرح شده است. پس با توجّه به این که روایت مانعه، مطابق شهرت فتوایی فقهای امامیه است، باید همان را مقدّم بدانیم.

ص: ۱۹۷

۱- (۱). الفقه علی المذاهب الأربعة: ج ۲ ص ۲۳۲-۲۳۱.

۲- (۲). ملاذ الأخیار: ج ۱۰ ص ۳۷۹، ذیل حدیث ۲۰۲.

۳- (۳). «عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا... فَقَالَ يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رَوَايَاتِهِمَا عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَّا بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ لَأَرِيْبٌ فِيهِ إِلَى أَنْ قَالَ: فَإِنْ كَانَ الْخَبْرَانِ عَنْكُمْ مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثَّقَاتُ عَنْكُمْ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يُنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَخَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَيُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمَهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَوَأَفَقَ الْعَامَّ» (وسائل الشیعه: ج ۲۷ ص ۱۰۶).

۴- (۴). مصباح الأصول: ج ۲ ص ۱۴۱.

۵- (۵). أنوار الهدایه فی التعلیقہ علی الکفایه: ج ۱ ص ۲۶۲.

۶- (۶). نہایہ الأصول: ص ۵۴۱.

۷- (۷). تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله، المکاسب المحرّمه: ص ۲۲.

به فرموده امام خمینی قدس سره اگر روایت

«لَا بَأْسَ بِنَيْعِ الْعِذْرَةِ»^(۱) وجود نداشت، آن گاه روایت

«تَمَنُّ الْعِذْرَةِ مِنَ السُّحْتِ»^(۲) تنها ظهور در حکم تکلیفی داشت؛ زیرا وقتی «سحت» در کنار «ثمن» قرار داده می شود، ظهور قوی در حکم تکلیفی دارد.

به تعبیر دیگر، این روایت با قطع نظر از روایت مجوزه در حکم تکلیفی ظهور دارد و حمل آن بر خصوص حکم وضعی و یا بر اعم از حکم تکلیفی و وضعی، خلاف ظاهر است؛ لیکن روایت

«لَا بَأْسَ بِنَيْعِ الْعِذْرَةِ»^(۳) قرینه است بر این که روایت

«تَمَنُّ

الْعِذْرَةِ مِنَ السُّحْتِ»^(۴) هم بر حکم وضعی و هم بر حکم تکلیفی دلالت دارد. به دیگر سخن، روایت

«لَا بَأْسَ بِنَيْعِ الْعِذْرَةِ» قرینه است بر این که «سحت» قدر جامع بین حکم تکلیفی و حکم وضعی است. با این توصیف، «لا بأس» حکم تکلیفی حرمت در روایت مانعه را برمی دارد و تنها حکم وضعی بطلان، باقی می ماند. از این رو، در جمع بین این دو روایت باید گفت: بیع عذر باطل است، ولی حرمت تکلیفی ندارد.^(۵)

بنا بر این، امام خمینی قدس سره معتقد است که این وجه جمع با وجود تکلف، بر سایر راه های موجود در کلام فقها رجحان دارد؛ زیرا در این جمع، واژه «سحت» حمل بر کراهت نمی گردد و عذر بر خصوص مدفوع انسان، حمل نمی شود.

در نقد این سخن امام خمینی قدس سره می توان گفت: افزون بر این که این جمع نیز تبرّعی و فاقد شاهد است، روایت

«لَا بَأْسَ بِنَيْعِ الْعِذْرَةِ» نیز اطلاق دارد و بازگوکننده حکم وضعی و تکلیفی است و اگر «لا بأس» بتواند در مدلول روایت مانعه تصرّف کند و حرمت تکلیفی را از بین ببرد، می تواند حرمت وضعی معامله عذر را نیز بردارد، در حالی که ایشان متفاهم از این روایت را تنها حکم تکلیفی می دانند.

ص: ۱۹۸

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۱۷ ص ۱۷۵.

۲- (۲). همان.

۳- (۳). همان.

٤-٤) . همان .

٥-٥) . المكاسب المحرّمة: ج ١ ص ١٣ .

محقق مامقانی قدس سره در غایه الآمال که حاشیه ای بر مکاسب است، می نویسد:

والأقرب عندي حمل قوله عليه السلام «لا بأس ببيع العذره» على الإستفهام الإنكارى، وقد وجدت في الوافى بعد ما سنح لى هذا الوجه كلاماً ظاهره الإشارة إليه، فإنه ذكر فيه ما نصّه: ولا يبعد ان يكون اللفظتان مختلفتين في هيئته التلّفظ وإن كانتا واحده في الصورة. (۱)

به عقیده ایشان باید عبارت

«لا بأس ببيع العذره» را بر استفهام انکاری حمل نمود.

به این بیان که امام علیه السلام در روایت سماعه (۲) پس از آن که می فرمایند: بیع و ثمن عذره حرام است، عبارت «لا بأس» را می آورند؛ یعنی گویا ایشان با حالت تعجب می خواهند بگویند: آیا می توان گفت بیع عذره بدون اشکال است؟!

محقق مامقانی قدس سره در ادامه اظهار می دارد: در کتاب وافى عبارتی یافتیم که گویا به همین مطلب اشاره دارد؛ زیرا در وافى آمده است: بعید نیست که این دو لفظ، یعنی

«حرام بیعها و ثمنها» و

«لا بأس ببيع العذره» در هیئت تلفظ و معنا متفاوت باشند، هرچند در ظاهر با هم تفاوتی ندارند؛ یعنی ظاهراً هر دو در مقام بیان حکم هستند، ولی در واقع لفظ نخست، بیان حکم می کند و قسمت دوم، استفهام انکاری است. (۳)

اولین نکته ای که در نقد این وجه جمع می توان به آن اشاره کرد، تبرّعی بودن آن است. نکته دیگر هم این است که چه بسا عکس سخن محقق مامقانی قدس سره صادق باشد؛ یعنی قسمت

«حرام بیعها و ثمنها» در روایت، بخشی از کلام سؤال کننده باشد و امام علیه السلام در پاسخ او عبارت «لا بأس» را آورده باشند؛ یعنی فاعل «قال» اول در روایت

ص: ۱۹۹

۱- (۱). غایه الآمال: ج ۱ ص ۶۷.

۲- (۲). «سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَأَنَا حَاضِرٌ فَقَالَ: إِنِّي رَجُلٌ أَبِيعُ الْعَذْرَةَ فَمَا تَقُولُ قَالَ: حَرَامٌ بَيْعُهَا وَثَمْنُهَا وَقَالَ: لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَذْرَةِ» (وسائل الشیعه: ج ۱۷ ص ۱۷۵).

۳- (۳). الوافی: ج ۳ ص ۴۲.

سماعه را خود راوی قرار دهیم که از امام سؤال می کند: آیا بیع و ثمن عذره حرام است؟ و فاعل «قال» دوم را امام علیه السلام قرار دهیم. مانند این در عرف نیز مرسوم است.

برای مثال، شخصی می گوید: من فلان معامله را انجام می دهم، صحیح است یا باطل؟ با این توضیح، معلوم می شود که راه پیشنهادی محقق مامقانی قدس سره نیز قابل قبول نیست.

(و) دیدگاه برگزیده

پذیرش هر یک از راه های یاد شده، با اشکالاتی مواجه است و هیچ کدام قابل قبول نیست؛ لیکن همچنان این پرسش مطرح است که چگونه می توان تعارض این روایات را حل نمود؟

شیخ انصاری قدس سره در این باره می نویسد:

والأظهر ما ذكره الشيخ قدس سره لو أريد التبرع بالحمل، لكونه أولى من الطرح، وإلا فروايه الجواز لا يجوز الأخذ بها من وجوه لا تخفى. (۱)

به عقیده ایشان در میان وجوه جمع مذکور، سخن شیخ طوسی قدس سره اظهر است و با توجه به قاعده «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح» می توان این وجه جمع را پذیرفت.

اگر کسی اشکال کند که این جمع بدون شاهد است، در این صورت، بنا به دلایل متعددی باید روایت جواز را طرد نمود و به روایت مانعه عمل کرد. این ادله عبارت اند از این که:

۱. اجماعات منقول، مؤید روایت مانعه است؛ زیرا بر حرمت بیع اعیان نجس بویژه عذره نجس، اجماع قائم شده است.

۲. شهرت فتوایی با روایات مانعه موافقت دارد.

۳. ادله عام نیز بر منع بیع عذره نجس دلالت دارند. مثلاً در روایت تحف العقول، بیع اشیای نجس حرام دانسته شده است.

ص: ۲۰۰

۴. وجود محمد بن مضارب در سند روایت جواز، موجب ضعف این روایت می باشد.

در مقابل دیدگاه شیخ انصاری قدس سره برخی دیگر از فقها همچون محقق ایروانی، محقق خوبی قدس سرهما و عده ای از شاگردان ایشان معتقدند که ادله شیخ انصاری قدس سره برای ردّ روایت جواز مخدوش است؛ زیرا:

نخست آن که: اجماعات ذکر شده فاقد حجیت اند، چراکه همگی مدرکی و یا محتمل المدرک هستند.

دوم آن که: شهرت فتوایی نیز از دو جهت اشکال دارد؛ اولاً: برخی اصلاً شهرت فتوایی را قبول ندارند. ثانیاً: آن دسته از فقها که شهرت فتوایی را قبول می کنند، معتقدند آن شهرتی حجیت دارد و می تواند به عنوان مرجح استفاده شود که استناد مشهور فقها به آن روایت در صدور فتوایشان ثابت شود، در حالی که در این جا چنین چیزی ثابت نمی شود؛ یعنی نمی توان ثابت کرد مشهور فقها برای فتوایشان به این روایت استناد کرده اند. پس دلیل شهرت نیز پذیرفتنی نیست.

سوم آن که: سند ادله عامه مخدوش بوده و این ادله اعتباری ندارند.

چهارم آن که: ضعف روایت جواز، ناشی از اشتباه محمد بن مضارب با محمد بن مصادف می باشد؛ یعنی محمد بن مصادف توسط علمای رجال تضعیف شده است ولی بر حسن محمد بن مضارب نصّ وجود دارد. از این رو، اشتباه شدن این دو نفر با یکدیگر موجب ضعیف دانستن روایت شده است. ایشان به عنوان مؤید به این مطلب اشاره می کنند که شیخ کلینی قدس سره با آن تبخّر و تخصص در علم حدیث، در کتاب کافی و در باب بیع عذره، تنها روایت جواز را آورده است. (۱)

در نهایت، این گروه از فقها معتقدند که برای رفع تعارض این دو روایت، باید به ادله علاجیه مراجعه نمود و از آن جا که روایت جواز، هم موافق قرآن است و هم

ص: ۲۰۱

۱- (۱). حاشیه المکاسب: ج ۱ ص ۳۲؛ مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۸۶.

مخالف با عامه، باید آن را ترجیح دهیم. آیات شریفه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، ۱ «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» ۲ و «تِجَارَةٌ عَنِ تَرَاضٍ» ۳ موافق آن بوده و مخالف دیدگاه بیشتر فقهای عامه است.

محقق ابروانی قدس سره می فرماید: از آن جا که عذر دارای منافع زیادی است، برای صحت بیع آن، استناد به ادله عام کافی است و نیازی به دلیل خاص در این مورد وجود ندارد. (۱)

به نظر ما نیز اگر ثابت شود روایت مانعه ضعیف است و نتوان ثابت کرد که مشهور به آن روایت استناد کرده اند، باید گفت: اگر عذر دارای منفعت عقلایی باشد، بیعش جایز خواهد بود.

آری اگر ضعف سند را نپذیریم و در نتیجه دو دسته روایات دارای تعارض، مستقر و ثابت شوند و نتوان از مرجحات استفاده نمود، باید مسئله تساقط و رجوع بر ادله عام از قبیل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «تِجَارَةٌ عَنِ تَرَاضٍ» را مطرح نماییم و بگوییم: اگر منفعت عقلایی در بیع آن باشد، این عمل جایز و صحیح خواهد بود.

در پایان این مبحث به سخنی از والد معظم - دام ظلّه العالی - اشاره می کنم. ایشان پس از بیان طرق جمع میان این روایات می فرماید: با توجه به این که شهرت فتوایی نخستین مرجح به شمار می آید و روایت مانعه موافق فتوای مشهور فقهاست، باید روایت مانعه را مقدم دانست. از این رو، ایشان مطابق روایت مانعه فتوا داده اند. ایشان همچنین اظهار می دارد: اگر گفته شود عذر به مدفوع انسان اختصاص دارد، می توان از واژه «عذر» در روایت

«ثَمَّنُ الْعَذْرَةَ مِنَ السُّحْتِ» (۲) الغای خصوصیت کرده و آن را شامل عذر غیر انسان نیز دانست. (۳)

ص: ۲۰۲

۱- (۴). حاشیه المکاسب: ج ۱ ص ۳۲.

۲- (۵). وسائل الشیعه: ج ۱۷ ص ۱۷۵.

۳- (۶). تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله، المکاسب المحرّمه: ص ۲۲.

امّا سخن ایشان با اشکالاتی مواجه است؛ زیرا از یک سو برای ما محرز نیست که فقها در صدور فتاوی خود مبنی بر حرمت بیع عذره نجس، به این روایت استناد کرده باشند. از سوی دیگر، چنان که عذره را مختص به عذره انسان بدانیم، این الغای خصوصیت وجهی ندارد. آری، قبلاً گذشت که عذره در روایات به معنای مطلق مدفوع به کار رفته است و حتی شامل عذره حیوان حلال گوشت نیز می شود. بنا بر این، دیگر نیازی به الغای خصوصیت نیست.

اشاره

شیخ انصاری قدس سره در کتاب المکاسب از خون به عنوان سومین مورد از اعیان نجس که معامله آن حرام است، نام می برد و می فرماید:

الثالث یحرم المعاوضه علی الدم بلاخلافٍ بل عن النهایه وشرح الإرشاد لفخر الدین والتنقیح الإجماع علیه. (۱)

ایشان با ادّعی عدم خلاف و با نقل اجماع از کتاب های النهایه، شرح ارشاد و تنقیح، بیع خون را حرام دانسته است. حرمت معامله خون مانند بول و عذره در بین قداما مسلم بوده است و ایشان، خون را از جمله اعیان نجسی می دانند که معاوضه آن حرام و باطل است.

گفتار اول: بررسی ادله حرمت بیع خون

اشاره

از نظر فقهی، نجاست یک شیء، دلیل بر حرمت معاوضه آن نیست؛ یعنی ملازمه ای میان نجاست شیء و حرمت آن وجود ندارد؛ بلکه ممکن است نجاست، موجب عدم

ص: ۲۰۵

انتفاع و به دنبال آن عدم مالیت شیء شود. در این صورت، معامله شیء نجسی که قابلیت انتفاع ندارد، باطل خواهد بود. پس نجاست برای حرمت بیع، موضوعیتی ندارد و در این بحث نیز مورد استفاده قرار نمی گیرد.

در مورد اجماعی که شیخ انصاری قدس سره به آن اشاره کرد نیز تذکر دو نکته ضروری است: نخست این که این اجماعات محتمل المدرک اند و دوم این که از کلمات فقها استفاده می شود که علت حرمت و بطلان معاوضه خون، غیر قابل انتفاع بودن آن است؛ یعنی در حقیقت، اجماع روی عدم انتفاع متمرکز شده است. با این توضیح معلوم می شود که اجماع نیز در این زمینه بی فایده است.

در بحث روایات عام، همچون روایت تحف العقول و روایت

«إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئًا حَرَّمَ ثَمَنَهُ»^(۱) نیز گفته شد که آن معامله ای حرام است که به قصد ترتب اثر حرام واقع شود. پس اگر کسی خون را برای نجات جان دیگری بفروشد، این معامله از شمول حکم روایات عام خارج است.

با بررسی این ادله می توان نتیجه گرفت: معامله خون به قصد خوردن و آشامیدن قطعاً حرام و باطل است؛^(۲) اما اگر به قصد یک منفعت محلل باشد، معامله آن صحیح خواهد بود. البته آیات و روایات دیگری در این زمینه وجود دارد که پس از بررسی آنها می توان نظر نهایی را اعلام نمود.

بند اول: استدلال به آیه سوم سوره مائده

«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ»^۳ مردار و خون و گوشت خوک و آنچه جز به نام خدا ذبح شده باشد بر شما حرام است.

ص: ۲۰۶

۱- (۱). عوالی اللئالی: ج ۲ ص ۱۱۰.

۲- (۲). استاد معظم: در زمان جاهلیت، خون مسفوح، یعنی خونی که از گوسفند و حیوانات ذبح شده بیرون می ریزد را می فروختند و عرب جاهلی نیز آن را پس از پختن، می خورد.

استدلال به این آیه شریفه بدین گونه است که بگوییم: در این آیه شریفه بدون اینکه متعلق ذکر متعلق شود، حرام دانسته شده است و از ضمیمه روایت نبوی

«إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئًا حَرَّمَ ثَمَنَهُ»^(۱) به این آیه، می توان نتیجه گرفت که معاوضه و معامله خون، حرام است.

در مقابل این استدلال، می توان گفت:

اولاً: حکم این روایت، مربوط به جایی است که انسان چیزی را در جهت حرام آن مورد معامله قرار دهد؛ لیکن اگر چیزی در جهت منافع حلال مورد معامله قرار گیرد، دیگر مشمول روایت نمی شود. ثانیاً: از آن جا که متعلق حرمت در مردار و گوشت خوک، خوردن آنهاست، می توان گفت: مقصود آیه شریفه از حرمت خون نیز حرمت خوردن آن است.

بند دوم: استدلال به آیات ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره بقره

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ * إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَيْزِرِ وَ مَا أَهْلًا بِهِ لغيرِ اللَّهِ»؛ ۲ ای مؤمنان، از چیزهای پاکیزه ای که روزیتان کرده ایم بخورید و خداوند را شکر نمایید اگر تنها او را می پرستید. همانا خداوند مردار، خون، گوشت خوک و آنچه جز با نام او ذبح شده را بر شما حرام کرده است.

در این آیه نیز به قرینه عبارت «كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ» می توان گفت: حکم حرمت، مربوط به خوردن مردار و خون است. آیات ۱۱۴ و ۱۱۵ سوره نحل نیز حکمی شبیه این آیه شریفه دارند و در همه آنها با توجه به قرائن موجود، معلوم می شود که مراد از حرمت خون، حرمت خوردن آن است.

چه بسا گفته شود: حذف شدن متعلق در این آیات، دلالت بر عموم می کند؛ یعنی از

ص: ۲۰۷

حذف متعلق حرمت در آیات شریفه، می توان نتیجه گرفت که همه انتفاعات مردار و خون حرام شده است.

در پاسخ می گوئیم: قاعده «حذف المتعلق يدل على العموم»، در جایی جاری است که قرینه ای بر خلاف آن وجود نداشته باشد؛ ولی در آیات یاد شده، قرائنی وجود دارد که نشان می دهد مراد از تحریم، حرمت خوردن و آشامیدن است.

بند سوم: استدلال به مرفوعه ابویحیی واسطی

عَنْ أَبِي يَحْيَى الْوَاسِطِيِّ رَفَعَهُ قَالَ قَالَ مَرَّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْقَصَائِبِينَ فَنَهَاهُمْ عَنْ بَيْعِ سَبْعَةِ أَشْيَاءَ مِنَ الشَّاهِ: نَهَاَهُمْ عَنْ بَيْعِ الدَّمِ وَالْعُدَدِ وَآذَانِ الْفُؤَادِ وَالطَّحَالِ وَالنُّخَاعِ وَالْخَصِيصِ وَالْقَضِيبِ. فَقَالَ لَهُ بَعْضُ الْقَصَائِبِينَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ مَا الطَّحَالُ وَالْكَبِدُ إِلَّا سَوَاءٌ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: كَذَبْتَ يَا لَكُحْ أَيْتِي بِتَوْرَيْنِ مِنْ مَيَاءِ أُتْبُتِكَ بِخِلَافِ مَا بَيْنَهُمَا. فَأُتِيَ بِكَبِدٍ وَطَحَالٍ وَتَوْرَيْنِ مِنْ مَاءٍ، فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: شَقُوا الْكَبِدَ مِنْ وَسْطِهِ وَالطَّحَالَ مِنْ وَسْطِهِ، ثُمَّ أَمَرَ فَمَرَسَا فِي الْمَاءِ جَمِيعًا فَأَيَّضَتِ الْكَبِدُ وَلَمْ يَنْقُصْ مِنْهَا شَيْءٌ وَلَمْ يَيَّضْ الطَّحَالُ وَخَرَجَ مَيَا فِيهِ كُلُّهُ وَصَيَّرَ دَمًا كُلُّهُ وَبَقِيَ جِلْدٌ وَعُرْوُوقٌ. فَقَالَ لَهُ: هَذَا خِلَافٌ مَيَا بَيْنَهُمَا هَذَا لَحْمٌ وَهَذَا دَمٌ. (۱) حضرت امیرالمومنین علیه السلام از محله قصاب ها عبور می کردند و ایشان را از فروش هفت شیء از گوسفند نهی کردند. سپس برخی از قصاب ها از ایشان سؤال کردند که کبد و طحال یک چیز هستند، پس چرا از بیع طحال ما را منع کرده و بیع کبد را بدون اشکال می دانید؟ ایشان فرمودند: دو ظرف آب بیاورید تا بگویم تفاوت این دو در چیست؟ سپس حضرت امر فرمودند تا طحال و کبد را از وسط بشکافند و طوری در آب قرار دهند که آب همه آنها را بگیرد. در این هنگام کبد سفید شد و چیزی از آن کاسته

ص: ۲۰۸

نشد، اما طحال سفید نشده و اجزایش از آن خارج شد، تا جایی که تنها پوست و چندین رگ از آن باقی ماند. سپس حضرت به آن مرد فرمودند: تفاوت این دو در این است که کبد گوشت است و طحال چیزی جز خون نیست.

برخی با توجه به عبارت «نهام عن بیع الدم»، از روایت چنین استفاده می کنند که خرید و فروش خون، حرام و باطل است. البته مراد از خون در روایت، خون نجس است.

در مقابل این استدلال باید گفت: هر چند نهی ظهور در حرمت دارد، اما در این جا قرائنی وجود دارد که مقصود روایت، حرمت بیع خون به منظور خوردن و آشامیدن آن است؛ زیرا امام علیه السلام خون را در کنار غدد، طحال، نخاع و... قرار داده که همگی برای خوردن، خرید و فروش می شدند. در نتیجه، مستفاد از روایت به قرینه سیاق، این است که خرید و فروش خون، جهت خوردن و آشامیدن، حرام است. اشاره به این نکته نیز الزامی است که سند این روایت، ضعیف است و نمی توان گفت: مشهور فقها به آن استناد کرده اند تا به واسطه استناد مشهور، ضعف سند آن جبران شود.

تا این جا دانسته شد که از هیچ یک از آیات و روایات نمی توان استفاده کرد که معامله خون برای استفاده از منافع حلال آن حرام است. پس معامله خون با قصد دسترسی به منفعت حلال آن، صحیح بوده و اشکالی ندارد.

گفتار دوم: سخن محقق ایروانی

محقق ایروانی قدس سره با استناد به قاعده اعانت بر اثم، معاوضه خون را حرام می داند. به عقیده ایشان با فروش خون، زمینه ای برای خوردن آن مهیا می شود. از این رو، ایشان معامله خون را به عنوان مقدمه حرام، حرام می داند. (۱)

در نقد این سخن محقق ایروانی می توان گفت: علاوه بر این که مجرد صلاحیت و

ص: ۲۰۹

شأیت، کفایت نمی کند؛ بلکه در اعانت بر اثم، فعلیت گناه اعتبار دارد، می توان به دو مطلب اشاره نمود: نخست این که در بحث اعانت بر اثم، برخی اعانت را حرام نمی دانند؛ بلکه عنوان دیگری غیر از آن را حرام می دانند. مطلب دوم این که نسبت میان معامله خون و اعانت بر اثم، عام و خاص من وجه است؛ یعنی گاهی اوقات از خون برای امر حرام استفاده می شود و گاهی برای کارهای حلال. از این رو، استدلال ایشان صحیح نیست.

گفتار سوم: سخن محقق مامقانی

به عقیده محقق مامقانی قدس سره خون مالیت ندارد. از این رو اگر کسی خون خارج شده از بدن انسان دیگر را با خاک مخلوط کند، نمی توان او را ضامن دانست؛ چراکه خون مالیت ندارد و با تلف کردن آن کسی ضامن نیست. در نتیجه با توجه به عدم مالیت خون باید معامله آن را حرام و باطل دانست.^(۱)

در نقد دیدگاه ایشان می توان گفت: مالیت امری ثابت نیست و ممکن است یکی شیء در یک زمان و مکان، مال شمرده شود و در زمان و مکان دیگر مال نباشد. از این رو اگر در هنگام معامله مالیت داشته باشد، بیع آن صحیح است. برای مثال، خون برای نجات جان دیگران مالیت دارد و اگر کسی خونی را که برای انتقال به بدن انسان نگهداری می شود تلف کند، ضامن است.

از سوی دیگر، همان گونه که بارها به آن اشاره شد، نمی توان به واسطه عدم مالیت، معامله یک شیء را حرام دانست؛ بلکه معامله چیزی که فاقد مالیت است، فقط باطل می باشد نه حرام. هرچند برخی از فقها همچون محقق خوئی قدس سره چنین معامله ای را باطل نمی دانند و معامله شیء فاقد مالیت را فقط یک معامله سفهی دانسته و می گویند:

دلیلی مبنی بر بطلان معامله سفهی وجود ندارد.^(۲) اما به نظر می رسد که این سخن

ص: ۲۱۰

۱- (۱). غایه الآمال: ج ۱ ص ۷۹.

۲- (۲). مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۶۶.

صحیح نیست و ادله صحیح بیع، فقط شامل معاملات عقلایی می شوند. از این رو، چنین معاملاتی باطل اند.

نتیجه نهایی این که: اگر معامله خون نجس به غرض و قصد عقلایی است، صحیح خواهد بود. در مورد خون پاک نیز هیچ اختلافی وجود ندارد و معامله آن صحیح است.

ص: ۲۱۱

شیخ انصاری قدس سره در مورد «منی» که چهارمین قسم از اعیان نجس است، می فرماید:

لا- إشكال فی حرمة بیع المنی لنجاسته وعدم الإنتفاع به إذا وقع فی خارج الرحم ولو وقع فیه كذلك لا یتنفع به المشتري لأنَّ الولد نماء الأم فی الحيوانات عرفاً وللاؤب فی الإنسان شرعاً؛^(۱) شکی در حرمت بیع منی نیست؛ زیرا منی نجس است و انتفاع از آن هنگامی که خارج از رحم قرار گیرد امکان ندارد، و اگر هم در رحم قرار گیرد، مشتری از آن بهره ای نمی برد، زیرا فرزند در حیوانات از نظر عرفی نماء مادر شمرده می شود و در انسان نیز از نظر شرعی نماء پدر به شمار می رود.

بنابراین، ایشان بحث بیع منی را در سه فرض مطرح می کنند: بیع منی در خارج رحم، بیع منی در داخل رحم و بیع عسیب الفحل، پیش از بررسی این فرض های سه گانه، به بحث پیرامون معنای لغوی واژه «منی» می پردازیم.

محقق خویی قدس سره در این باره می نویسد:

إنَّ المنی إنما یطلق علی ما خرج من المخرج وأریق، كما ذكره بعض أهل اللغه فی

ص: ۲۱۳

۱- (۱). کتاب المکاسب: ج ۱ ص ۲۹.

وجه التسمیه؛ (۱) منی بر چیزی اطلاق می شود که از مخرج خارج و ریخته می شود، چنان که برخی از اهل لغت در وجه نامگذاری آن گفته اند.

گویا مقصود ایشان کلام مصباح المنیر است که می گوید:

سُمِّيَ «مَنِي» لِمَا يُمْنَى بِهِ مِنَ الدَّمَاءِ أَيْ يُرَاقَ. (۲)

و نیز در مجمع البحرین نیز نوشته اند:

قوله تعالى «مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى» أَيْ قِيلَ تَدْفَقُ فِي الرَّحِمِ. (۳)

به عقیده محقق خویی قدس سره، منی آن مایعی است که از بدن خارج می شود، حال ممکن است در رحم ریخته شود یا در خارج رحم. بنا بر این، معنای ریخته شدن و اِراقه در واژه «منی» قرار دارد و وجه تسمیه آن نیز معنای ریخته شدن است. از این روست که سرزمین منی را به این اسم نامیده اند؛ (۴) چرا که آن جا خون گوسفندان و دیگر حیوانات قربانی ریخته می شود. بر این اساس، نمی توان عسیب الفحل را منی دانست؛ زیرا عسیب الفحل مایعی است که پیش از انزال در صلب مذکر وجود دارد.

گفتار اول: صورت های گوناگون معامله منی

اشاره

به طور کلی می توان بحث نطفه و مایع منی را در سه فرض تصویر کرد:

نخست؛ زمانی که در صلب مذکر است و هنوز خارج نشده است که از آن با عنوان عسیب الفحل یاد می شود.

دوم؛ زمانی که از بدن خارج شده، اما در رحم استقرار نیافته است که از آن به منی تعبیر می شود.

سوم؛ زمانی که بیرون آمده و در رحم قرار گرفته است که به آن مضامین یا ملایح

ص: ۲۱۴

۱- (۱). مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۱۰۲.

۲- (۲). مصباح المنیر: ص ۵۸۲.

۳- (۳). مجمع البحرین: ج ۱ ص ۳۹۹.

۴- (۴). لسان العرب: ج ۱۵ ص ۲۹۳.

بند نخست: معامله منی در خارج رحم

نخستین فرضی که شیخ انصاری قدس سره مطرح می نماید، بحث معامله منی در خارج از رحم است. ایشان به دو دلیل (نجاست منی و عدم انتفاع آن در صورتی که خارج از رحم باشد)، معامله منی در خارج رحم را حرام می داند.

در مورد نجاست منی باید گفت: بجز شافعیه که در برخی موارد منی را طاهر می دانند، همه مذاهب بر نجاست آن اتفاق نظر دارند؛ اما نمی توان نجاست را دلیلی برای حرمت معامله دانست؛ بلکه معامله شیء نجس در صورتی حرام خواهد بود که به قصد ترتب اثر محرم واقع شده باشد، مانند جایی که خون، جهت خوردن مورد معامله قرار گیرد. شیخ انصاری قدس سره نیز در بحث بیع مردار به این نکته تصریح می کند که مجرد نجاست، مانع صحت بیع نیست.

همچنین عدم انتفاع نیز نمی تواند دلیل بر حرمت معامله باشد؛ بلکه عدم انتفاع یک شیء موجب عدم مالیت می شود و معامله چیزی که فاقد مالیت است، حرمت وضعی داشته و از مصادیق اکل مال به باطل است. البته محقق خوینی قدس سره در صورت عدم مالیت نیز معامله را صحیح دانسته و مالیت را در صحت معامله دخیل نمی داند.

به عقیده ایشان معامله چیزی که فاقد مالیت است، یک معامله سفهی است و دلیلی بر بطلان این گونه معاملات نداریم. (۱) ولی به نظر ما ادله امضایی همچون «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ۲ و «تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ» ۳ از معامله سفهی انصراف دارند و مالیت عوضین، شرط صحت معامله است. از این رو، معامله چیزی که فاقد مالیت باشد، باطل است. بر

ص: ۲۱۵

اساس این توضیحات، دو دلیلی که شیخ انصاری قدس سره برای اثبات حرمت معامله منی در خارج رحم اقامه نمود، رد می شود.

بند دوم: معامله منی در داخل رحم

شیخ انصاری قدس سره در این فرض نیز معامله را حرام می داند و می فرماید:

ولو وقع فيه كذلك لا- ينتفع به المشتري، لأنَّ الولد نماء الأمّ في الحيوانات عرفاً وللأب في الإنسان شرعاً؛ لكنّ الظاهر أنّ حكمهم بتبعيه الأمّ متفرّع على عدم تملك المنى وإلا لكان بمنزلة البذر المملوك يتبعه الزرع فالمتعين التعليل بالنجاسة، لكن قد منع بعض من نجاسته إذا دخل من الباطن إلى الباطن. (۱)

به عقیده ایشان در این فرض نیز منی فاقد منفعت است؛ زیرا از نظر عرف، حمل در حیوانات از نمائات مادر و در نتیجه، تابع مادر است؛ یعنی هر کسی که مالک حیوان ماده باشد، مالک بچه ای که از آن متولد می شود نیز خواهد بود و معنا ندارد کسی که حیوان ماده را می خرد، مالک منی و ولود موجود در آن نباشد، به خلاف انسان که نوزاد شرعاً تابع پدر است؛ یعنی اگر منی یک مرد در رحم زنی قرار گیرد، چه از راه مشروع و چه از راه غیر مشروع، فرزند، منسوب به پدر خواهد بود.

البته ایشان در ادامه حکم تبعیت حمل از مادر در حیوانات را، ناشی از عدم امکان تملك منی در رحم می داند و می فرماید: اگر بتوان تصوّر کرد که تملك منی در رحم امکان دارد، آن گاه بین منی و بذری که در زمین دیگری کاشته شده تفاوتی نیست.

همان طور که در مورد اخیر گفته می شود هر کس مالک بذر است، مالک زرع نیز خواهد بود، باید گفت هر کس مالک منی و نطفه است، مالک حمل نیز خواهد بود.

پس هنگامی که منی داخل رحم قرار می گیرد، دیگر قابلیت تملك استقلالی ندارد؛ زیرا تابع مادرش و جزئی از آن می گردد.

ص: ۲۱۶

امّا اگر بپذیریم که منی در این صورت نیز قابلیت تملّک دارد، آیا جهل به میزان منی در این فرض، مانع صحّت بیع نخواهد بود؟ پاسخ این سؤال منفی است؛ زیرا جهالت در این جا معنایی ندارد؛ چراکه ارزش نطفه و منی با میزان و کمّیت آن سنجیده نمی شود؛ بلکه نطفه باید موجب حمل شود و مقدار بسیار کمی از منی برای تولّد کافی و بقیه آن زائد است. پس در این جا غرر و جهالتی وجود ندارد. از سوی دیگر با توجه به این که تسلیم هر شیء به حسب خودش است، در این فرض نیز تسلیم منی همین است که در رحم دیگری قرار گیرد. پس نمی توان عدم قدرت بر تسلیم را مانع بیع منی در این فرض دانست. شیخ انصاری قدس سره نیز پس از پذیرش ضمنی قابلیت تملّک منی در رحم، به نجاست منی اشاره می کند، ولی معتقد است که به ناچار باید نجاست را دلیل حرمت معامله دانست.

با این توضیح، هر چهار دلیلی که برای اثبات حرمت بیع منی در داخل رحم به آن استناد شده، رد می شود. به عبارت دیگر، نمی توان با استناد به نجاست منی، عدم انتفاع، غرر و عدم قدرت بر تسلیم، حرمت معامله مضامین و ملاقیح را اثبات نمود. با این حال، اشکال دیگری مطرح می شود مبنی بر این که اصلاً مشخص نیست این نطفه موجب باروری شود. در پاسخ باید گفت: عقلاً این جهل را موجب از بین رفتن ارزش منی نمی دانند. مثل این که هنگام کاشتن یک نهال نمی دانیم آیا به یک درخت بارور تبدیل می شود یا این که خشک می شود؛ امّا این مطلب، موجب عدم مالیت آن نمی شود. از سوی دیگر، اشکال جهل در صورتی مطرح می شود که بخواهیم منی را مورد بیع یا اجاره قرار دهیم؛ امّا اگر منی را به عقد صلح مورد معامله قرار دهیم، برای این اشکال، مجالی باقی نمی ماند.

بند سوم: معامله عسیب الفحل

اشاره

سومین فرض که شیخ انصاری قدس سره مطرح می کند، بحث بیع عسیب الفحل است. وی در

این باره چنین می نگارد:

وقد ذكر العلامه من المحرمات بيع عسيب الفحل، وهو ماؤه قبل الإستقرار فى الرحم، كما أنّ الملايح هو ماؤه بعد الاستقرار كما فى جامع المقاصد وعن غيره، وعلل فى الغنيه بطلان بيع ما فى أصلاب الفحول بالجهاله وعدم القدره على التسليم. (1)

ابتدا باید دید تفاوت عسیب الفحل با دو صورت قبلی در چیست؟ از این رو، به بررسی معنای لغوی آن می پردازیم. در لغت چندین معنا برای عسیب الفحل ذکر شده است:

۱. جماع و طروقه. در زمان قدیم چنین مرسوم بوده که مالکین حیوان ماده، حیوان نر را جهت جماع و باردار نمودن حیوان خود اجاره می کردند. پس یکی از معانی عسیب الفحل، جماع و طروقه حیوان نر و حیوان ماده است.

۲. مایع منی و نطفه ای که در داخل صلب مذکر وجود دارد و هنوز خارج نشده است.

۳. اجرت و مزدی که برای جماع به صاحب حیوان نر پرداخت می شود.

۴. کرایه دادن بر ضراب و اجتماع. (2)

اینها معانی مختلف عسیب الفحل است؛ اما مراد از عسیب الفحل در این بحث، نطفه و منی پیش از خارج شدن از بدن است. به طور کلی، مادامی که نطفه در صلب مذکر است، از آن با عنوان عسیب الفحل یاد می شود. هنگامی که از صلب مذکر خارج شود، به آن منی گفته می شود و در معنای منی، اراقه و ریخته شدن اشراب شده است و

ص: ۲۱۸

۱- (۱). کتاب المکاسب: ج ۱ ص ۲۹.

۲- (۲). «العَسْبُ: ضَرْبُ الْفَحْلِ وَ طَرْقُهُ أَوْ مِأْوُهُ أَوْ الْفَحْلُ أَوْ إِعْطَاءُ الْكِرَاءِ عَلَى الضَّرْبِ، وَ هُوَ أَيْضاً اسْمٌ لِلْكِرَاءِ الَّتِي يُؤْخَذُ عَلَى ضَرْبِ الْفَحْلِ، وَ الْفِعْلُ مِنْهُمَا كَضَرْبٍ. يُقَالُ: عَسَبَ الْفَحْلُ النَّاقَةَ يَغْتَبِهَا عَسِبًا، إِذَا طَرَقَهَا، وَ عَسَبَ فَحْلَهُ يَغْتَبِهَا إِذَا أَكْرَاهُ» (تاج العروس: ج ۲ ص ۲۳۱).

اگر منی داخل رحم مؤنث ریخته شود، از آن به مضامین و ملاقیح تعبیر می شود.

برخلاف منی و ملاقیح، در مورد عسیب الفحل روایات متعددی وارد شده است؛ اما پیش از بررسی روایات، حکم معامله آن را از نظر قواعد بررسی می کنیم.

الف) حکم معامله عسیب الفحل از نظر قواعد

۱- جهالت و غری بودن معامله

برخی گفته اند: طرفین معامله از این که مقدار مایع منی در صلب حیوان نر و یا انسان مذکر پیش از خروج از بدن، چه قدر است و این که آیا این نطفه موجب حمل می شود یا خیر، آگاه نیستند، در حالی که در هر معامله ای عوضین باید معلوم باشد. (۱)

برای پاسخ به این اشکال، به دو مطلب اشاره می شود:

نخست این که: معلومیت هر چیزی به حسب خود آن است؛ یعنی از نظر عقلا- همین مقدار که صاحب فحل دارای نطفه ای است و تا به حال از او بچه هایی متولد شده اند، برای رفع جهل کافی است. پس این جا نیز مثل فروختن میوه های درختی است که امسال هنوز میوه نداده، ولی در سال های پیش محصول داده است؛ زیرا همین که این درخت، قابلیت میوه دادن را دارد، جهل را برطرف می کند.

دوم این که: محقق خوبی قدس سره معتقد است که هیچ دلیلی مبنی بر این که یکی از شرایط عوضین، معلوم بودن آنهاست وجود ندارد؛ بلکه فقط جهالتی معامله را باطل می کند که موجب غرر شود. (۲) در این فرض نیز با وجود جماع دو حیوان، غرر از بین می رود.

۲- عدم قدرت بر تسلیم

اشکال عدم قدرت بر تسلیم نیز این گونه پاسخ داده می شود که وقتی مالک حیوان نر آن را در اختیار مالک حیوان ماده قرار می دهد و آنها را برای جماع به هم نزدیک می کند، تسلیم واقع می شود. از این رو، می توان گفت بیع عسیب الفحل با توجه به

ص: ۲۱۹

۱- (۱). تذکره الفقهاء: ج ۱۰ ص ۶۷.

۲- (۲). ر. ک: مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۱۰۷.

ب) حکم معامله عسیب الفحل از نظر روایات

در مورد عسیب الفحل، دو دسته روایت وجود دارد. در دسته ای از روایات، بیع عسیب الفحل جایز دانسته شده است و گروهی دیگر، بر ممنوع بودن آن دلالت دارند.

۱. روایات مانعه

۱-۱. روایت اول:

عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ حَمَزَةَ عَنْ سَالِمِ بْنِ سَالِمٍ وَأَبِي عَدْوِيَةَ عَنْ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَدِيثٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ نَهَى عَنْ خِصَالٍ تِسْعَةٍ: عَنْ مَهْرِ الْبُعْثِيِّ وَعَنْ عَسِيبِ الدَّابَّةِ يَعْنِي كَسْبَ الْفَحْلِ وَعَنْ خَاتَمِ الذَّهَبِ وَعَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ وَعَنْ مِيَاثِرِ الْأَرْجَوَانِ. وَفِي الْخِصَالِ

قَالَ أَبُو عَدْوِيَةَ: عَنْ مِيَاثِرِ الْخُمْرِ وَعَنْ ثِيَابِ الْفَسِّيِّ وَهِيَ ثِيَابٌ تُسَيِّجُ بِالشَّامِ وَعَنْ أَكْلِ لُحُومِ السَّبَاعِ وَعَنْ صِرْفِ الذَّهَبِ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ بِالْفِضَّةِ وَبَيْنَهُمَا فَضْلٌ وَعَنْ النَّظْرِ فِي النُّجُومِ. (۱)

در این روایت، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از نه صفت نهی کرده اند که یکی از آنها کسب فحل است؛ یعنی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فروش مایع منی داخل فحل را منع کرده است و این نهی، ظهور در حرمت دارد. البته در سند این روایت، ابی الخطاب راشد منقری و ابی عدویه وجود دارند که از این جهت، ضعیف است. (۲)

۱-۲. روایت دوم:

الْجَعْفَرِيَّاتُ

، بِإِسْنَادِهِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ

ص: ۲۲۰

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۱۷ ص ۹۵.

۲- (۲). مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۱۰۹.

عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مِنَ السُّحْتِ تَمَنُّ الْمَيْتَةِ وَتَمَنُّ اللَّقَاحِ وَمَهْرُ الْبَغِيِّ وَكَسْبُ الْحَجَّامِ وَأَجْرُ الْكَاهِنِ وَأَجْرُ الْقَفِيزِ وَأَجْرُ الْفَرَطُونِ وَالْمِيزَانِ إِلَّا قَفِيزاً يَكِيلُهُ صَاحِبُهُ أَوْ مِيزَاناً يَزِنُ بِهِ صَاحِبُهُ وَتَمَنُّ الشُّطْرُنِجِ وَتَمَنُّ النَّزْدِ وَتَمَنُّ الْقِرْدِ وَجُلُودِ السَّبَاعِ... وَعَسْبُ الْفَحْلِ...» (۱).

در این روایت نیز حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام ثمن لقاح و عسب الفحل را از مال های حرام دانسته اند.

محقق خویی قدس سره در کتاب مصباح الفقاهه، کتاب جعفریات و احادیث آن را قابل اعتماد می شمارد و در میان روایات مانعه تنها این روایت را توثیق نموده است؛ (۲) اما در کتاب مبانی تکمله المنهاج که در اواخر عمر خویش و به قلم خود نوشته است، درباره کتاب جعفریات می نویسد:

أَنَّ كِتَابَ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَثِ - الَّذِي وَثَّقَهُ النَّجَاشِيُّ - وَإِنْ كَانَ مَعْتَبَرًا إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يَصِلْ إِلَيْنَا وَلَمْ يَذْكُرْهُ الشَّيْخُ فِي الْفَهْرَسْتِ وَهُوَ لَا يَنْطَبِقُ عَلَيَّ مَا هُوَ موجود عندنا جزماً. (۳)

به گفته ایشان، هرچند مؤلف کتاب جعفریات انسانی موثق و نجاشی قدس سره او را توثیق نموده است؛ اما آنچه امروز از کتاب جعفریات در اختیار ماست، غیر از آن چیزی است که در برخی کتاب ها از جعفریات نقل می شود. از این رو، برای ما محرز نیست که این کتاب همان کتاب جعفریات است که محدثینی همچون حاجی نوری قدس سره از آن نقل حدیث می کردند. بنا بر این، فقیه نمی تواند به این کتاب جعفریات که امروزه موجود است، اعتماد نماید.

ص: ۲۲۱

۱- (۱). مستدرک الوسائل: ج ۱۳ ص ۲۹.

۲- (۲). مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۱۰۹.

۳- (۳). مبانی تکمله المنهاج: ج ۴۱ ص ۲۷۵، ذیل مسئله ۱۷۷.

البته در روایات دیگری نیز با عناوین گوناگون از بیع عسیب الفحل نهی شده است. برای مثال، در روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است: «نهی عن عسیب التیس»^(۱) که تیس همان جنس مذکر است. یا در روایتی مرسل، عسیب الفحل به اجرت ضراب معنا و از آن نهی شده است.^(۲)

روایات مانعه ضعیف هستند؛ اما کثرت آنها به حدی است که می توان به طور اجمالی در مورد آنها ادعای تواتر نمود و نتیجه گرفت که دست کم یکی از آنها از معصوم علیه السلام صادر شده است.

۲. روایات مجوزه

۲-۱. روایت یکم:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَيْهَلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَضِيرٍ عَنْ حَنَانِ بْنِ سَدِيرٍ قَالَ: دَخَلْنَا عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمَعَنَا فَرْقَدُ الْحَجَّامُ، إِلَى أَنْ قَالَ: فَقَالَ لَهُ جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ إِنَّ لِي تَيْسًا أُكْرِيهِ فَمَا تَقُولُ فِي كَسْبِهِ؟ قَالَ: كُلُّ كَسْبِهِ فَإِنَّهُ لَكَ حَلَالٌ؛^(۳) فرقد حجّام از امام صادق علیه السلام سؤال کرد: فدای شما شوم، من حیوان نری دارم که آن را کرایه می دهیم، دیدگاه شما درباره در آمد آن چیست؟ فرمود: در آمد آن را بخور که برای تو حلال است.

پس در این روایت از امام علیه السلام در مورد کرایه دادن حیوان نر، جهت لقاح و جماع با حیوان ماده، سؤال شده است که ایشان کسب از این راه را حلال دانسته اند. البته برخی این روایت را به خاطر وجود سهل بن زیاد در سندش تضعیف کرده اند؛^(۴) اما به نظر ما از آن جا که بزرگان و محدّثین روایات زیادی از او نقل کرده اند و با تضعیف و عدم

ص: ۲۲۲

۱- (۱). المبسوط فی فقه الإمامیه: ج ۱۵ ص ۸۳.

۲- (۲). وسائل الشیعه: ج ۱۷ ص ۱۱۱.

۳- (۳). همان.

۴- (۴). مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۱۱۰.

توثیق او روایات زیادی کنار گذاشته می شود، باید روایت او را معتبر دانست.

۲-۲. روایت دوم:

عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَدِيثٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَجْرُ التُّيُوسِ؟ قَالَ: إِنْ كَانَتِ الْعَرَبُ لَتَعَايَرُ بِهِ وَلَا بَأْسَ؛ (۱)

از امام علیه السلام در مورد اجر تیوس [و کسب پول از طریق لقاح حیوان نر] سؤال کردم، ایشان فرمود: با وجود این که عرب این کار را نمی پسندد، اشکالی ندارد.

۳. جمع میان روایات مانعه و مجوّزه

در کلمات فقها سه راه برای جمع بین این دو دسته از روایات، بیان شده است.

راه یکم: نخستین راه این است که بگوییم: روایات ناهیه ظهور در حرمت دارند؛ چراکه در هیچ یک از آنها از لفظ حرام استفاده نشده است؛ لیکن روایات مجوّزه صریح در جواز و یا نسبت به جواز، اظهارند و روشن است که در صورت وجود دو روایت که یکی ظاهر و دیگری اظهر، یا یکی ظاهر و دیگری نص است، روایت اظهر و نص بر روایت ظاهر مقدم می شود. از این رو، با مقدم دانستن روایات مجوّزه باید از ظهور روایات ناهیه دست برداشت و آنها را به جای حرمت بر کراهت حمل نمود.

به عبارت دیگر، به قرینه روایات مجوّزه که نصّ در جوازند، ظهور روایات ناهیه را کنار می گذاریم و به کراهت بیع عسیب الفحل حکم می کنیم؛ چراکه در روایات مانعه، تعبیر به «سحت» شده و بیع عسیب الفحل از مصادیق سحت قرار داده شده است. پس در صورت وجود قرینه می توان سحت را بر کراهت حمل نمود. بله، اگر

ص: ۲۲۳

معصوم علیه السلام می فرمود: «بیع عسیب الفحل حرام»، دیگر امکان حمل روایت بر کراهت وجود نداشت.

شمار بسیاری از فقها، همین روش را برای جمع بین این دو دسته از روایات پیموده اند^(۱) و به نظر ما نیز این وجه جمع، صحیح است و باید به آن عمل کرد.

البته برخی از فقها گفته اند: با قطع نظر از روایات مجوزه نیز به خاطر قرائنی که در خود روایات ناهیه وجود دارد، می توان آنها را بر کراهت حمل نمود؛ زیرا در روایت جعفریات، عسیب الفحل در کنار جلود السباع قرار گرفته است و از آن جا که می دانیم خرید و فروش پوست درندگان حرام نیست، می توان گفت: خرید و فروش عسیب الفحل نیز حرام نبوده و مکروه است.

لیکن به نظر می رسد که این سخن نادرست است؛ زیرا این گونه نیست که اگر در روایتی امام علیه السلام ده چیز را مصداق سحت دانستند، بگوئیم یا همگی مکروه اند و یا همگی حرام اند؛ بلکه اگر سحت بدون قرینه استعمال شود، حمل بر حرمت می گردد و هر کجا قرینه و دلیل خارجی برای کراهت بود، آن مورد خاص را بر کراهت حمل می کنیم. مثل این که گفته شود: «اغتسل للجمعه و الجنابه». در این جا مشهور فقها معتقدند که صیغه امر بر وجوب حمل می شود، اما از آن جا که در مورد غسل جمعه اجازه ترک داده شده است، صیغه امر در این مورد نسبت به جمعه بر استحباب حمل می شود.^(۲)

در روایتی در باب غسل نیز نظیر این مسئله آمده است:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَيَّانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ الْغُسْلَ فِي أَرْبَعَةِ عَشَرَ مَوْطِنًا، غُسْلُ الْمَيِّتِ وَغُسْلُ الْجُنْبِ وَغُسْلُ مَنْ غَسَلَ الْمَيِّتَ وَغُسْلُ الْجُمُعَةِ وَالْعِيدَيْنِ وَيَوْمَ عَرَفَةَ وَغُسْلُ الْأَحْرَامِ وَدُخُولِ الْكَعْبَةِ وَدُخُولِ

ص: ۲۲۴

۱- (۱). مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۱۱۰.

۲- (۲). موسوعه الإمام الخوئی: ج ۵ ص ۵۳.

الْمَدِينَةِ وَدُخُولِ الْحَرَمِ وَالزِّيَارَةِ وَلَيْلِهِ تِسْعَ عَشْرَةَ وَإِحْدَى وَعِشْرِينَ وَثَلَاثَ وَعِشْرِينَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ. (۱)

در این روایت، غسل جمعه، غسل روزه عرفه، غسل احرام و... در کنار غسل های میت، جنابت و مس میت که واجب اند، ذکر شده است؛ اما استحباب آنها با توجه به روایات دیگر ثابت می شود.

در روایتی دیگر نیز چنین وارد شده است:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: اغْتَسِلْ يَوْمَ الْأَضْحَى وَالْفِطْرِ وَالْجُمُعَةِ وَإِذَا غَسَلْتَ مَيِّتًا وَلَا تَغْتَسِلْ مِنْ مَسِّهِ إِذَا أَدْخَلْتَهُ الْقَبْرَ وَلَا إِذَا حَمَلْتَهُ. (۲)

در این روایت نیز صیغه امر، حمل بر وجوب می شود و در همه موارد ظهور در وجوب دارد؛ اما از آن جا که بنا بر ادله دیگر، اجازه ترک غسل جمعه و غسل روز عید فطر و قربان داده شده است. پس در این موارد، صیغه امر بر استحباب حمل می شود.

بنا بر این، با توجه به آنچه گفته شد، تنها راه حمل روایات مانعه بر کراهت، وجود روایات مجوزه است.

راه دوم: دومین وجه جمع، این است که روایات مانعه حمل بر تقیه شود؛ چراکه بیشتر علمای مذاهب مختلف اهل سنت، بیع عسیب الفحل را حرام می دانند.

اشکال این سخن در این است که این مسئله در بین اهل سنت نیز اختلافی است.

برخی از آنها بیع عسیب الفحل را بر خلاف اجاره آن، حرام می دانند و برخی بیع و اجاره آن را حرام می دانند و برخی به جواز بیع و اجاره عسیب الفحل فتوا داده اند. (۳)

پس با توجه به اختلافی بودن مسئله نزد اهل سنت، نمی توان روایات مانعه را بر تقیه

ص: ۲۲۵

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۳ ص ۳۰۵.

۲- (۲). همان: ص ۳۰۶.

۳- (۳). ر. ک: الخلاف: ج ۳، ص ۱۶۶؛ الفقه علی المذاهب الأربعة: ج ۳، ص ۱۲۶.

نکته ای که در مورد این جمع باید به آن اشاره کرد، این است که اگر کسی این جمع را بپذیرد، از آن جا که دیگر به روایت مانعه اعتنایی نمی شود، دیگر حتی فتوا دادن به کراهت بیع عسیب الفحل نیز ممکن نخواهد بود.

راه سوم: سومین راه برای جمع، این است که روایات مانعه بر بیع عسیب الفحل و روایات مجوّزه بر اجاره آن حمل شود. به عبارت دیگر، بیع عسیب الفحل را باطل و حرام و اجاره آن را جایز بدانیم.

به عنوان مؤید این جمع می توان گفت: در روایات مانعه، لفظ «بیع» به کار رفته است و در هر دو روایت مجوّزه، کرایه دادن و اجر وجود دارد که ظهور در اجاره دارد.

حمل روایات مانعه بر بیع عسیب الفحل را می توان با این مطلب که وجود نطفه در این فرض، مشکوک است، توجیه نمود؛ اما این مطلب به صحّت اجاره خللی وارد نمی کند؛ زیرا مقصود از اجاره با اجتماع حیوان نر و ماده حاصل می شود و شکی در این مورد، قابل تصوّر نیست.

شیخ طوسی قدس سره نیز در کتاب المبسوط مسئله اجاره را مطرح می کند و آن را مکروه می داند. (۱) ایشان همچنین در کتاب الخلاف اظهار می دارد:

إجارة الفحل للضراب مکروه وليس بمحذور وعقد الإجارة علیه غیر فاسد، وقال مالک یجوز ولم یکرهه، وقال أبو حنیفه والشافعی إنّ الإجارة فاسده والأجره محظوره. دلیلنا أنّ الأصل الإباحه، فمن ادّعی الحظر والمنع فعلیه الدلاله. فأما کراهیه ما قلناه فعلیه إجماع الفرقة وأخبارهم. (۲)

از این سخن شیخ طوسی قدس سره برداشت می شود که نه تنها ایشان اجاره فحل را مکروه می داند و حرمت و بطلان این عقد را رد می کند، بلکه معتقد است که بر کراهت عقد

۱- (۱). المبسوط فی فقه الإمامیه: ج ۲ ص ۹۷.

۲- (۲). الخلاف: ج ۳ ص ۱۶۶.

اجاره فحل، اجماع وجود دارد. از سوی دیگر، ایشان نظر علمای اهل سنت را به این شکل نقل می کند که مالک، اجاره فحل را جایز و غیر مکروه می داند، ولی ابو حنیفه و شافعی می گویند: اجاره آن فاسد و اجرت دریافتی نیز حرام است. توجه به این نکته ضروری است که اگر کسی اجاره فحل را فاسد بداند، باید قائل به فساد بیع نیز بشود؛ یعنی نمی توان گفت: اجاره فحل فاسد است، ولی بیعش فاسد نیست.

در کتاب الفقه علی المذاهب الأربعة از ابوحنیفه چنین نقل شده است:

عن الحنیفه، اما الأعیان التي لا یصح استیجارها باتفاق، منها نزو الذکور من الحيوانات علی أنثاها فلا یحل لأحد أن یؤجر ثوره لیحبل بقره غیره ولا یؤجر حماره لیحبل حماره غیره، لأن إحبال حیوان غیر مقدور علیه فلا یصح تأجیره. (۱)

به نظر ابوحنیفه اجاره حیوان نر برای ضراب صحیح نیست؛ زیرا حامله کردن حیوان، امری غیرمقدور است.

از حنابله نیز چنین نقل شده است:

عن الحنابله، من الأشياء التي لا تصح اجارتها ذکور الحيوانات التي تستأجر لإحبال انثاها فلا یحل استیجار ثور لیحبل بقره ولا جمل لیحبل ناقه. (۲)

اجاره حیوان نر برای حامله کردن حیوان ماده، صحیح نیست.

علامه حلی قدس سره بیع عسیب الفحل را حرام و اجاره را مکروه دانسته است و اظهار می دارد:

یحرم بیع عسیب الفحل - وهو نطفته - لأنه غیر متقوم ولا معلوم ولا مقدور علیه ولا نعلم فيه خلافاً لأنّ النبی صلی الله علیه و آله نهی عنه إمّا إجاره الفحل للضراب فعندنا مکروهه و لیست محرّمه وهو أضعف وجهی الشافعی وبه قال مالک لأنها منفعه مقصوده یحتاج إليها فی کلّ وقت فلو لم یجز الإجاره فیها تعدّر تحصیلها لعدم

ص: ۲۲۷

۱- (۱). الفقه علی المذاهب الأربعة: ج ۳ ص ۱۲۶.

۲- (۲). همان: ص ۱۴۵.

وجوب البذل على المالك وقال أبو حنيفة والشافعي في أصح وجهيه وأحمد، أنها محرمة لأنه نهى النبي صلى الله عليه وآله عن عسيب الفحل ولأنه لا يقدر على تسليمه، فأشبهه إجاره الآبق. (۱)

ایشان بیع عسیب الفحل را به خاطر جهل، عدم قدرت بر تسلیم، غیر قابل تقویم بودن و نهی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله حرام می داند و در ادامه می گوید: اجاره فحل نزد امامیه مکروه است و قول به کراهت اجاره فحل، ضعیف ترین از دو قول شافعی است. مالک نیز این قول را پذیرفته است و نظر دیگر شافعی که صحیح تر است، و همچنین قول احمد بن حنبل و ابو حنیفه این است که اجاره فحل برای احوال (حامله کردن حیوان) حرام است؛ زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله از آن نهی کرده اند و این عقد اجاره، مشابه اجاره عبد فراری است. همان طور که در مورد عبد فراری امکان استفاده از منافع وجود ندارد، این جا نیز به علت عدم امکان استفاده از منافع باید قائل به حرمت اجاره شد.

پس دو نکته در عبارت علامه حلی قدس سره وجود دارد:

۱. نخست این که مطابق این نقل، مالک قائل به کراهت اجاره فحل است؛ اما مطابق نقل شیخ طوسی قدس سره در کتاب الخلاف، مالک قائل به جواز و عدم کراهت اجاره است.

۲. مطلب دوم این که شافعی دو قول دارد: قول نخست که ضعیف تر است، کراهت اجاره فحل و قول دوم، عدم جواز اجاره فحل است.

لیکن در نقد این وجه می توان به دو مطلب اشاره کرد:

اولاً: مراد از لفظ بیع در روایات، لزوماً بیع در مقابل اجاره نیست؛ بلکه در برخی از روایات از لفظ «بیع» اراده اجاره شده است. برای مثال، در روایتی که می گوید:

«گوسفند را برای شیر آن می فروشند»، مراد این است که اجاره می دهد.

ثانیاً: از گذشته آنچه بین مردم مرسوم بوده، اجاره فحل حیوان نر بوده است، نه بیع

ص: ۲۲۸

آن؛ از این رو، حمل روایات مانعه بر بیع، حمل بر فرد نادر است.

با توجه به این دو مطلب، راه جمع سوم نیز پذیرفتنی نیست و همان گونه که گفته شد، با پذیرش راه نخست، باید روایات مانعه را بر کراهت حمل نمود. هر چند بعید نیست ادّعی اجماع شیخ طوسی قدس سره علاوه بر اجاره، شامل بیع نیز بشود.

نکته ای درباره بقای عین مستأجره

آخرین نکته ای که پیرامون این بحث وجود دارد و باید به آن اشاره کرد، این است که در اجاره، مستأجر مالک منافع می شود و نسبت به عین مستأجره استحقاقی ندارد. به عبارت روشن تر، متعلّق اجاره، تملیک منافع عین است نه خود عین. از این رو، گفته می شود اجاره در اعیانی قابل تصوّر است که با استیفای منافع، عین از بین نرود و باقی بماند. به عبارت دیگر، مشهور فقها درباره تفاوت میان بیع و اجاره معتقدند که بیع عبارت است از تملیک عین، ولی اجاره عبارت است از تملیک منفعت. پس اجاره در جایی تصوّر می شود که بتوان از منافع یک عین خارجی بدون انتفای خود آن استفاده نمود.

با توجه به این مطلب، برخی از فقها در مورد اجاره درخت برای چیدن میوه، گوسفند برای استفاده از شیر، زن برای شیر دادن و در نهایت، اجاره حیوان نر برای ضراب می گویند: در این موارد، عین مستأجره مستهلک شده و باقی نمی ماند و تعریف اجاره بر آن صدق نمی کند. به عبارت دیگر، در این موارد، استیفای منافع موجب انتفای عین می شود.^(۱) این اشکال، فقها را با این پرسش رو به رو می کند که در این موارد چگونه اجاره توجیه می شود؟ البته این بحث به کتاب اجاره مربوط می شود، لیکن به دلیل ارتباط آن با بحث عسیب الفحل، این اشکال و پاسخ آن را مطرح می کنیم.

برای پاسخ به این اشکال، برخی از بزرگان همچون محقق بروجردی قدس سره، تعریف

ص: ۲۲۹

۱- (۱). ر. ک: تذکره الفقهاء: ج ۱۰ ص ۶۵-۶۸.

مشهور اجاره را مورد انتقاد قرار داده و می گویند: در اجاره نیز همانند بیع، متعلق تملیک، عین است. ایشان به عنوان مؤید به این نکته اشاره می کند که در صیغه ایجاب اجاره می گویند: «آجرتک هذه الدار» و نمی گویند: «آجرتک سکنی الدار».^(۱)

ایشان در مورد تفاوت اجاره و بیع معتقدند که مفهوم اجاره نزد عقلا اقتضا می کند که در مدت انتفاع، عین باقی باشد؛ اما دلیلی نداریم که پس از انتفاع نیز عین باقی بماند. سپس وی در ادامه به این قاعده کلی اشاره می کند که «انتفاع کلّ شیء بحسب ما یترقّب منه»؛ یعنی انتفاع هر شیء به حسب آن چیزی است که از او انتظار می رود. با توجه به این سخن در مسئله عسب الفحل و موارد مشابه آن، با اشکالی روبه رو نمی شویم؛ چراکه عین مستأجره، هنگام اجاره باقی است و بقای آن پس از اجاره نیز ضروری نیست.

گفتار دوم: تلقیح مصنوعی

اشاره

به مناسبت بحث درباره خرید و فروش منی، در ادامه به بررسی موضوع مهم و شایع تلقیح مصنوعی می پردازیم و تحقیقی پیرامون حکم صورت های گوناگون آن ارائه خواهیم داد.

به طور کلی، عمل لقاح بین نطفه مرد و تخمک زن از راه آمیزش را تلقیح طبیعی گویند و در مقابل، تلقیح مصنوعی - که صور گوناگونی دارد - به عمل لقاح و ترکیب نطفه مرد با تخمک زن از راه هایی غیر از آمیزش طبیعی و از طریق ابزار پزشکی یا هر وسیله دیگری اطلاق می شود.

باید توجه داشت که تقویت نطفه مرد یا تخمک زن از طریق تزریق داروهای

ص: ۲۳۰

۱- (۱). «ولکن الأستاذ آیه الله البروجردی قدس سره کان ینکر تعریف الإجاره بتملیک المنفعه و کان یقول: إنّ البیع و الإجاره کلّیهما إضاقتان متعلقتان بالأعیان، فکما تقول: بعثک هذه الدار تقول: آجرتک هذه الدار. غایه الأمر أنّ مفهوم الإجاره عند العقلاء تقتضی استحقاق المستأجر للإنتفاع بالعين مع بقائها مدّه الإنتفاع بها، و الإنتفاع من کلّ شیء بحسب ما یترقّب منه» (دراسات فی المكاسب المحرّمه: ج ۱ ص ۳۰۰).

شیمیایی یا نطفه افراد دیگر، لقاح مصنوعی محسوب نمی شود و در این مسئله بین فقها اختلاف نظری وجود ندارد؛ زیرا همه فقها آن را جایز می دانند. پس این مسئله از محل بحث خارج است.

مباحث مربوط به تلقیح مصنوعی را باید در دو محور کلی مورد مطالعه قرار دهیم: نخست، حکم تکلیفی اقسام مختلف تلقیح مصنوعی و دوم، بحث درباره حکم وضعی و آثار حقوقی مترتب بر تلقیح مصنوعی. پس مطالب این مبحث را در دو گفتار ارائه می دهیم: در گفتار اول مباحث مربوط به حکم تکلیفی صور مختلف تلقیح مصنوعی را مطرح می کنیم و اشاره ای به بحث اهدای جنین یا اهدای رحم خواهیم داشت. در اهدای رحم، نطفه مرد و تخمک همسر او را در خارج یا در رحم زن صاحب تخمک مورد لقاح قرار داده و بعد از تکوین جنین، از آن جا که رحم زن توانایی نگهداری از این جنین را ندارد، آن را در رحم زن دیگری قرار می دهند. از این بحث با عنوان رحم اجاره ای نیز یاد می شود.

در گفتار دوم نیز پیرامون آثار حقوقی تلقیح مصنوعی بحث خواهیم کرد؛ یعنی فارغ از این که قائل به حرمت یا جواز تلقیح در صور مختلف آن شویم، باید بررسی کنیم که پدر و مادر جنین متولد شده از تلقیح مصنوعی، چه کسی است و از چه کسانی ارث می برد و....

بند اول: حکم تکلیفی اقسام مختلف تلقیح مصنوعی

اشاره

بحث اصلی ما پیرامون تلقیح مصنوعی است. باروری مصنوعی، صور متعددی دارد که در این جا به برخی از آنها به صورت اجمالی اشاره می شود و در ادامه مباحث به طور جداگانه حکم آنها مورد بررسی قرار می گیرد.

گاهی برای باروری مصنوعی، نطفه مرد را با استفاده از ابزار جدید در رحم همسر خودش قرار می دهند، و گاهی نطفه مرد و تخمک همسرش را خارج از رحم زن تلقیح و سپس به رحم وی منتقل می کنند. در همین فرض، ممکن است جنین به دلیل ناتوانی رحم زن در نگهداری جنین، به رحم زن دیگر یا دستگاه منتقل شود.

صورت دیگر تلقیح مصنوعی، در فرضی است که زن به علت نازایی، قابلیت تولید تخمک را ندارد و به همین سبب، نطفه مرد را با تخمک زن بیگانه در خارج تلقیح کرده و سپس در رحم همسر وی قرار می دهند و یا در همین فرض، جنین را در دستگاه نگهداری می کنند و یا به رحم زنی دیگر یا زن صاحب نطفه منتقل می نمایند.

فرض دیگر، این است که مرد توانایی تولید اسپرم و نطفه را ندارد. از این رو، اسپرم مردی اجنبی را با کمک ابزار پزشکی در رحم زن قرار می دهند. در این فرض، شوهر این زن توانایی باروری همسرش را ندارد و به همین دلیل، اسپرم مردی دیگر را در رحم وی قرار می دهند. حال در این فرض، ممکن است صاحب نطفه و اسپرم مشخص باشد و ممکن است هویت وی نامشخص باشد و اسپرم از بانک اسپرم و منی اخذ شده باشد. در مورد بانک اسپرم، این فرض مطرح می شود که گاهی یک مرد نطفه خود را به بانک منی می سپارد و پس از آن از دنیا می رود؛ پس این پرسش مطرح می شود که آیا می توان اسپرم این مرد را در ایام عدّه همسرش در رحم وی قرار داد؟ این بحث مبتنی بر این فرع فقهی است که آیا با فوت شوهر، زوجیت از بین می رود و یا زوجیت تا پایان ایام عدّه، باقی می ماند؟

در فرض دیگر، ممکن است نطفه یا تخمک از غیر انسان گرفته شود. مثلاً در صورت امکان، نطفه یا تخمک از حیوانات یا گیاهان گرفته شده و با تخمک یا نطفه انسان تلقیح یابد و در رحم زن صاحب تخمک یا زن دیگر، قرار داده شود و یا در دستگاه نگهداری گردد.

مقدمه ای درباره اصل اولی

پیش از بررسی صور مختلف این مسئله، باید درباره اصل و قاعده اولی در این بحث گفتگو کنیم تا اگر در مباحث بعدی دلیلی بر جواز یا عدم جواز نیافتیم، به آن اصل رجوع نماییم.

چه بسا گفته شود: اصل اولی در تمام شبهات حکمی تحریمی، براءت عقلی و

شرعی است. از این رو اگر دلیلی بر منع تلقیح مصنوعی وجود نداشته باشد، باید اصل براءت را جاری ساخت. اما از سوی دیگر، ممکن است اصل احتیاط را حاکم بدانیم که در این صورت، دیگر مجالی برای جریان اصل براءت وجود نخواهد داشت. از این رو، ابتدا دلایل اثبات کننده اصل احتیاط را مورد بررسی قرار می دهیم. اگر این دلایل پذیرفته شود، اصل احتیاط مقدم است و در غیر این صورت، اصل اولی در این مقام، اصل براءت خواهد بود.

۱- ادله اثبات اصل احتیاط

برای اثبات اصل احتیاط دو دلیل وجود دارد:

۱-۱. دلیل نخست: مذاق شریعت

گاهی در کلمات برخی از فقها چنین تعبیر می شود که در باب نکاح، انساب و فروج، مذاق شریعت بر احتیاط است. از این رو، در مسئله تلقیح مصنوعی باید اصل احتیاط را مقدم بدانیم.^(۱)

لیکن در پاسخ به این دیدگاه می توان گفت: در همه جای فقه، رعایت احتیاط رجحان دارد؛ لیکن در این ابواب، سفارش بیشتری به احتیاط شده است. از سوی دیگر، این دلیل اجمال دارد و نمی توان فهمید مقصود، لزوم احتیاط است یا رجحان آن. به عبارت دیگر، معلوم نیست که مذاق شریعت بر لزوم احتیاط است یا بر رجحان آن، که البته با جستجو در کلمات فقها می توان رجحان احتیاط را برداشت نمود.^(۲) به

ص: ۲۳۳

۱- (۱). کشف الرموز: ج ۲ ص ۱۷۳: «طریقه الاحتیاط تقتضی ألا یتهجم علی استباحه الفروج إلی یقین»؛ الروضه البهیة: ج ۵ ص ۳۳۵: «ومراعاة للاحتیاط فی الفروج المبنیه علیه...»؛ کشف اللثام: ج ۷ ص ۱۱۶: «لوجوب الاحتیاط فی الفروج»؛ حدائق الناضره: ج ۲ ص ۲۶: «مع وجوب الاحتیاط فی الفروج، لاین حلّ الفروج أمر توقیفی فیتوقف علی النص و بدونه ینتفی لأصاله عدم الحلّ و لا- تکفی فی الخروج عدم القطع بالمحرّم لانه مبنی علی کمال الاحتیاط»؛ مفتاح الکرامه: ج ۷ ص ۳۳۱: «مع وجوب الاحتیاط فی الفروج».

۲- (۲). غایه المراد: ج ۳ ص ۴۱: «بل الاحتیاط فی الفروج اولی»؛ جامع المقاصد: ج ۱۲ ص ۳۴۰: «الاحتیاط الفروج هو المطلوب»؛ روض الجنان: ج ۱ ص ۲۰۸: «وینبغی مراعاة الاحتیاط فی مواضع الإشتباه حفظاً لحرمة الفروج

علاوه، مذاق شریعت، مستند به نصوص است و دلیلی جداگانه به شمار نمی رود.

۱-۲. دلیل دوم: روایات

دومین دلیل برای اثبات اصل احتیاط، روایاتی است که در این زمینه وارد شده اند.

اگر ثابت شود که شارع در این روایات، احتیاط را به وجوب مولوی واجب دانسته است، آن گاه اصل احتیاط در این مقام جاری خواهد شد؛ امّا اگر با استفاده از روایات به وجوب ارشادی و یا استحباب احتیاط برسیم، آن گاه اصل اولی، براءت عقلی و شرعی خواهد بود.

۱-۲-۱. روایت اول: معتبره شعیب بن حدّاد

قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: رَجُلٌ مِنْ مَوَالِيكَ يُقْرئُكَ السَّلَامَ وَقَدْ أَرَادَ أَنْ يَتَزَوَّجَ امْرَأَةً وَقَدْ وَافَقْتَهُ وَأَعْجَبَهُ بَعْضُ شَأْنِهَا وَقَدْ كَانَ لَهَا زَوْجٌ فَطَلَّقَهَا عَلَى غَيْرِ السُّنَّةِ وَقَدْ كَرِهَ أَنْ يُقَدِّمَ عَلَيَّ تَزْوِيجَهَا حَتَّى يَسْتَأْمَرَكَ فَتَكُونِ أَنْتَ تَأْمُرُهُ. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: هُوَ الْفَرْجُ وَأَمْرُ الْفَرْجِ شَدِيدٌ وَمِنْهُ يَكُونُ الْوَلَدُ وَنَحْنُ نَحْتَاطُ فَلَا يَتَزَوَّجُهَا؛ (۱) شعیب حدّاد می گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم، مردی از دوستان شما به شما سلام رسانده است. او می خواهد با زنی ازدواج کند که با وی موافقت کرده است و او برخی از ویژگی های آن زن را دوست دارد، اما آن زن قبلاً شوهر داشته و آن شوهر، او را به غیر سنت طلاق داده است. این مرد نیز کراهت دارد با آن زن ازدواج کند مگر این که از شما اجازه بگیرد. امام علیه السلام فرمودند: این مسئله مربوط به فرج است و حکم فرج شدید و مهم است و از آن فرزند پدید می آید و ما در آن احتیاط می کنیم، پس با او ازدواج نکند.

ص: ۲۳۴

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۲۰ ص ۲۵۸.

برای استدلال به این روایت باید بگوییم: منظور امام علیه السلام از احتیاط در عبارت «أمر الفرج شدید و منه یكون الولد و نحن نحتاط»، این است که احتیاط به وجوب شرعی مولوی واجب است. پس با توجه به این سخن امام علیه السلام باید گفت: اصل اولی در همه شبهاست این باب، اصل احتیاط است.

ولی به نظر می‌رسد، چنین معنایی از روایت استفاده نمی‌شود. در این روایت، سائل که از موالیان امام صادق علیه السلام است، از حکم این مسئله سؤال نمی‌کند و به نظر می‌رسد او از صحت ازدواج با آن زن اطلاع داشته است؛ امّا به خاطر ناراحتی ذهن خود و برای رهایی از شک خود، با امام علیه السلام مشورت نموده است. این موضوع امروزه نیز رایج است؛ یعنی گاهی حکم یک مسئله از فقیه پرسیده می‌شود و گاهی نسبت به مسئله ای خاص با فقیه مشورت می‌شود. برای توضیح این مطلب، باید به این مسئله اشاره کرد که به نظر فقهای شیعه، اگر مرد سنی زن خود را بر طبق مذهب خود طلاق دهد، بنا بر قاعده الزام این طلاق صحیح است و زن پس از انقضای عده، می‌تواند ازدواج کند. این مرد هم با وجود دانستن این قاعده از آن جا که فردی محتاط بوده است، از امام علیه السلام مشورت می‌گیرد و ایشان در جواب او می‌فرمایند: مسئله فرج شدید است و ما احتیاط می‌کنیم. اتفاقاً همین عبارت

«أمر الفرج شدید و منه یكون الولد»

قرینه خوبی است که ثابت می‌کند حکم به احتیاط، ارشادی است، نه مولوی. و در ادامه می‌فرمایند: «و نحن نحتاط»؛ یعنی ما در مقام عمل احتیاط می‌کنیم. این عبارت نیز قرینه روشنی است بر ارشادی بودن حکم احتیاط؛ زیرا امام علیه السلام به صورت صریح دستور به احتیاط نمی‌دهند.

در پایان باید به دو مطلب در مورد این روایت اشاره کنیم.

مطلب اول: ممکن است گفته شود که احتیاط برای امامان معصوم علیهم السلام معنا ندارد؛ زیرا احتیاط برای افراد جاهل است و ایشان به همه امور عالم و آگاه هستند. در پاسخ به این سخن باید گفت: این که ایشان می‌گویند ما احتیاط می‌کنیم، احتیاط در یک امر مجهول نیست؛ بلکه به معنای مطلوب بودن این امر است. همین مسئله نیز قرینه ای

است بر ارشادی بودن حکم به احتیاط.

مطلب دوم: ممکن است گفته شود: چون سؤال در مورد این بود که مردی همسرش را به شیوه اهل سنت طلاق داده است، امام علیه السلام از روی تقیه این پاسخ را داده اند. اما این سخن صحیح نیست و در این روایت به هیچ وجه احتمال تقیه وجود ندارد؛ زیرا تقیه اقتضا می کند که امام علیه السلام بگویند این طلاق صحیح است و می توانی با آن زن ازدواج کنی. از سوی دیگر، اهل سنت از قاعده الزام مطلع اند و امکان تقیه در این جا وجود ندارد.

۲-۲-۱. روایت دوم: صحیحۀ علاء بن سیابه

بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ سَيَّابَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ امْرَأَةٍ وَكَلَّتْ رَجُلًا بِأَنْ يُزَوِّجَهَا مِنْ رَجُلٍ فَقَبِلَ الْوَكَالَهَ فَأَشْهَدَتْ لَهُ بِذَلِكَ فَذَهَبَ الْوَكِيلُ فزَوَّجَهَا ثُمَّ أَنكَرَتْ ذَلِكَ الْوَكِيلَ وَزَعَمَتْ أَنَّهَا عَزَلَتْهُ عَنِ الْوَكَالَهَ فَأَقَامَتْ شَاهِدَيْنِ أَنَّهَا عَزَلَتْهُ. فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا يَقُولُ مَنْ قَبْلَكُمْ فِي ذَلِكَ؟ قَالَ قُلْتُ: يَقُولُونَ يُنْظَرُ فِي ذَلِكَ فَإِنْ كَانَتْ عَزَلَتْهُ قَبِيلٌ أَنْ يُزَوَّجَ فَالْوَكَالَهَ بِبَاطِلَةٍ وَالتَّزْوِيجُ بِبَاطِلٍ وَإِنْ عَزَلَتْهُ وَقَدْ زَوَّجَهَا فَالتَّزْوِيجُ ثَابِتٌ عَلَى مَا زَوَّجَ الْوَكِيلُ وَعَلَى مَا اتَّفَقَ مَعَهَا مِنَ الْوَكَالَهَ إِذَا لَمْ يَتَّعِدْ شَيْئًا مِمَّا أَمَرَتْ بِهِ وَاشْتَرَطَتْ عَلَيْهِ فِي الْوَكَالَهَ. قَالَ ثُمَّ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَعْزِلُونَ الْوَكِيلَ عَنِ وَكَالَتِهَا وَلَمْ تُعَلِّمَهُ بِالْعَزْلِ؟ قُلْتُ: نَعَمْ، يُزْعَمُونَ أَنَّهَا لَوْ وَكَلَّتْ رَجُلًا وَأَشْهَدَتْ فِي الْمَلِإِ وَقَالَتْ فِي الْخَلَاءِ اشْهَدُوا أَنِّي قَدْ عَزَلْتُهَ أَبْطَلْتُ وَكَالْتُهُ بِلَا أَنْ يَعْلَمَ فِي الْعَزْلِ وَيَنْقُضُونَ جَمِيعَ مَا فَعَلَ الْوَكِيلُ فِي النِّكَاحِ خَاصَّةً وَفِي غَيْرِهِ لَمَا يُبْطَلُونَ الْوَكَالَهَ إِلَّا أَنْ يَعْلَمَ الْوَكِيلُ بِالْعَزْلِ وَيَقُولُونَ الْمَالُ مِنْهُ عَوْضٌ لِصَاحِبِهِ وَالْفَرْجُ لَيْسَ مِنْهُ عَوْضٌ إِذَا وَقَعَ مِنْهُ وَلَدٌ. فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: سُبْحَانَ اللَّهِ مَا أَجْوَرَ هَذَا الْحُكْمَ وَأَفْسَدَهُ، إِنَّ النِّكَاحَ أُخْرَى وَأُخْرَى أَنْ يُحْتَاطَ فِيهِ وَهُوَ

فَرْجٌ وَمِنْهُ يَكُونُ الْوَلَدُ؛ (۱) علاء بن سیابه می گوید: از امام صادق علیه السلام سؤال کردند، زنی به مردی وکالت می دهد که او را به ازدواج مردی در آورد. وکیل هم بر طبق مقتضای وکالت عمل کرده و این زن را تزویج می کند. زن بعداً این وکیل را از وکالت عزل می کند. این زن هم در زمانی که وکیل را به وکالت گرفته و هم در زمانی که وی را عزل کرده، عده ای را شاهد گرفته است. حال، از امام علیه السلام سؤال می کنند که آیا این ازدواج درست است؟ امام علیه السلام ابتدا از سائل پرسیدند: فقهای اهل سنت در این مورد چه می گویند؟ سائل در جواب گفت: آنها می گویند اگر وکیل را قبل از آن که تزویج کند از وکالت عزل کرده، وکالت و تزویج باطل است و اگر بعد از تزویج عزل کند، تزویج ثابت است. امام علیه السلام دوباره سؤال کردند: آن جایی که زن وکیل را از وکالت عزل کرده اما خبر عزل به گوش وکیل نرسیده و تزویج هم کرده است چه می گویند؟ در جواب می گوید: اینها معتقدند اگر زن مردی را وکیل کرد و بر این وکالت شاهد گرفت و بعد وکیل را عزل کرد و بر این کار نیز شاهد گرفت، به مجرد این که زن گفت من وکیل را عزل کردم، وکالتش باطل است، حتی اگر خبر عزل به وکیل نرسد. و اگر وکیل بعد از عزل تزویج کرده باشد، تزویج باطل است. اما این را تنها در باب نکاح می گویند و در غیر نکاح وکالت را باطل نمی دانند، مگر این که وکیل علم به عزل پیدا کند. فرق این دو در این است که گفته اند در بیع مسئله مال است؛ یعنی اگر مالی از دست رفته در مقابل مالی به دست آورده است، ولی در باب فرج عوض وجود ندارد. امام علیه السلام فرمودند: سبحان الله چه حکم ظالمانه و فاسدی! نکاح سزاوارتر است که در آن احتیاط شود. در نکاح، بحث فرج مطرح است و از آن فرزند به وجود می آید.

پیش از بیان شاهد استدلال در این روایت، به این نکته اشاره می کنیم که ائمه

ص: ۲۳۷

اطهار علیهم السلام در بسیاری از روایات، به صورت صریح نسبت به فتاوی فقهای اهل سنت، موضع گرفته و آنها را به نفهمیدن قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله محکوم می کنند.

همچنان که امام علیه السلام در این روایت نیز فتوای آنها را ظالمانه و فاسد می داند؛ اما برای استدلال به این روایت باید دید آیا از عبارت

«إِنَّ النِّكَاحَ أَحْرَى أَنْ يَحْتَاطَ فِيهِ وَهُوَ فَرْجٌ مِنْهُ يَكُونُ الْوَلَدُ» می توان استفاده کرد که احتیاط و جوب شرعی مولوی دارد؟

به نظر می رسد، تعبیر «أَحْرَى أَنْ يَحْتَاطَ فِيهِ» ارشاد به این حکم عقلی است که چون اثری مهم (توالد و افزایش نسل) بر نکاح مترتب می شود، احتیاط در این جا سزاوارتر است. پس بیش از آن مقداری که در بحث معاملات احتیاط صورت می گیرد، باید در مسئله نکاح احتیاط شود. برای روشن شدن بحث می توان به این موضوع اشاره کرد که اگر وکیل زن، قبل از اطلاع از عزل خود از وکالت، تزویج را انجام دهد، دو حکم برای آن متصور است: اگر در واقع، تزویج صحیح بوده و زن بدون توجه به آن با مرد دیگری ازدواج کند، ازدواج دوم مصداق ازدواج ذات البعل خواهد بود. از این رو امام علیه السلام می فرماید: چون مسئله فرج و فرزند است، احتیاط سزاوارتر است. اما اگر بگوییم: این وکالت باطل شده است، آن ازدواج، صحیح نیست و دیگر بحث ازدواج ذات البعل مطرح نمی شود.

بحث دیگر، این است که در نکاح امر دایر مدار و جوب و حرمت است. اگر در فرض مذکور در روایت، این زن همسر آن مرد شمرده شود، نفقه بر او واجب است و اگر همسر او نباشد، وطی زن حرام است. با این توضیحات، احتیاط در این مسئله بدین صورت است که بگوییم: حتی اگر وکیل، عزل شده باشد و عقد نکاح در واقع باطل باشد، آن را به حسب ظاهر صحیح بدانیم و این نکاح را عقدی فضولی به شمار آوریم که نیاز به اجازه دارد. در این صورت با اجازه زن مشکلی پیش نمی آید و عقد به صورت صحیح واقع می شود. اما اگر این کار صورت نگیرد و بنا به گفته علمای اهل سنت به دلیل عزل وکیل، عقد را به حسب ظاهر باطل بدانیم، آن گاه اگر عقد در

عالم واقع به طور صحیح واقع شده باشد، مفسد بسیاری بر آن مترتب خواهد بود و در صورت ازدواج مجدد زن، مرد جدید در واقع شوهر آن زن محسوب نمی شود و زن هنوز بر عقد مرد اول باقی است. امام علیه السلام نیز ما را به این حکم عقلی ارشاد نموده است. در نتیجه این روایت نیز وجوب شرعی و مولوی احتیاط را ثابت نمی کند.

۳-۲-۱. روایت سوم: معتبره اَبی بصیر

عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً فَقَالَتْ أَنَا حُبْلَى وَأَنَا أُحْتَكُ مِنَ الرَّضَاعِ وَأَنَا عَلَى غَيْرِ عِدَّةٍ. قَالَ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنْ كَانَ دَخَلَ بِهَا وَوَاقَعَهَا فَلَا يُصَدِّقُهَا وَإِنْ كَانَ لَمْ يَدْخُلْ بِهَا وَلَمْ يُوَاقِعْهَا فَلَيْحَتَبْرُ (۱) وَ

لَيْسَ أَلِ إِذَا لَمْ يَكُنْ عَرَفَهَا قَبْلَ ذَلِكَ؛ (۲) ابو بصیر می گوید: از امام باقر علیه السلام در مورد مردی پرسیدم که با زنی ازدواج می کند، ولی زن به مرد می گوید: من باردار هستم [یعنی هنوز در عده شوهر سابقش است و تا وضع حمل نکند از عده خارج نمی شود]، یا ادعا می کند که من خواهر رضاعی تو و یا در عده دیگری هستم. آیا این ازدواج صحیح است؟ حضرت در پاسخ فرمودند: اگر با او نزدیکی و مجامعت کرده و زن پس از واقعه چنین ادعایی نمود، او را تصدیق نکنند و اگر با او نزدیکی نکرده، باید تحقیق کند و اگر او را در گذشته نمی شناخته، در موردش سؤال نماید.

سؤال این است که آیا با توجه به این روایت، می توان گفت: در موارد مربوط به نکاح، احتیاط واجب است؟ آیا اگر انسان شک کند زنی که به همسری برگزیده، خواهر رضاعی او و یا در عده مرد دیگری است، مکلف به احتیاط است؟ آیا با توجه به این که استصحاب نزد ما از جمله ادله معتبر است و در موارد مذکور که شک در

ص: ۲۳۹

۱- (۱). در نقل کتاب تهذیب الأحکام (ج ۷ ص ۴۳۳) چنین آمده است: «فلیتحرَّ و لیسأل»؛ ولی در نقل کتاب من لایحضره الفقیه (ج ۳ ص ۴۷۰) چنین وارد شده است: «فلیحتط و لیسأل».

۲- (۲). وسائل الشیعه: ج ۲۰ ص ۲۹۶.

موضوع وجود دارد و استصحاب عدم آن جاری می شود، می توان گفت: این روایت دلالت بر وجوب احتیاط دارد و امام علیه السلام بر خلاف حکمی که از استصحاب استفاده می شود، دستور به احتیاط داده اند؟ به این بیان که وقتی زن می گوید من حامله ام، با توجه به قواعد، می توانیم استصحاب عدم را جاری و حکم به حامله نبودن زن کنیم.

همچنین در جایی که زن می گوید: من خواهر رضاعی تو هستم، استصحاب عدم، حکم می کند که خواهر رضاعی نباشد. اما با وجود آن که در چنین مواردی استصحاب، دلیلی معتبر است، امام علیه السلام می گویند: مکلف باید احتیاط کند.

در این جا تذکر چند نکته الزامی است:

نخست این که: این گونه ادعاهای زن از جمله اموری است که «لا یعرف إلامن قبلها»، یعنی از اموری هستند که فقط خود زن می تواند آنها را تشخیص دهد.

تشخیص این که زن، خواهر رضاعی مرد باشد، یا در عدّه دیگری و یا حامله باشد، در وهله نخست با خود زن است؛ اما در این گونه موارد امام علیه السلام در یک صورت، حکم به عدم تصدیق زن و در صورت دیگر حکم به احتیاط می کنند. پس بنا بر ادعای زن، یک حکم ظاهری محقق می شود و بنا بر اصل استصحاب، لازم می آید که از این ظاهر دست برداریم. آیا می توان گفت: این، از موارد تعارض ظاهر و اصل است؟

دوم این که: این روایت، تنها شامل مواردی می شود که زن چینی ادعایی بکند و مواردی که خود مرد شک می کند و زن چنین ادعایی ندارد را شامل نمی شود. به عبارت دیگر، این روایت، تنها شامل مواردی می شود که منشأ شک، ادعای زن باشد و مواردی که مرد شک کرده است را شامل نمی گردد.

سوم این که: چه تفاوتی میان قبل و بعد از دخول وجود دارد که اگر زن قبل از دخول چنین ادعایی کند، احتیاط لازم است و اگر ادعای وی بعد از دخول باشد، احتیاط لازم نیست؟ آیا پس از دخول، عنوان خواهر رضاعی بودن منتفی می شود؟

پس از بیان این نکات می گوییم:

استدلال به این روایت با اشکال مواجه است و این روایت دلالت بر وجوب ابتدایی احتیاط ندارد؛ یعنی مقصود روایت این نیست که در موارد شک بدوی، احتیاط واجب است؛ بلکه تنها مواردی را شامل می شود که منشأ شک، ادعای زن باشد، در حالی که ادعای شما وجوب شرعی احتیاط در موارد شک بدوی است، نه جایی که منشأ شک، چیز دیگری است.

از سوی دیگر می توان گفت: از روایت چنین استفاده می شود که زن ادعایی را مطرح کرده است که فرد دیگری از آن آگاهی ندارد. از این رو، این ادعا محلّ جریان قاعده «اقرار العقلاء علی أنفسهم» و «من ملک شیئاً ملک الإقرار به» است. این ادعای زن نیز ادعایی است که از نظر عقلایی در یک فرض بر آن ترتیب اثر داده می شود و در یک فرض، ترتیب اثر داده نمی شود. شارع نیز می گوید: جایی که دخول صورت گرفته است، ترتیب اثر ندهید و در جایی که دخول نشده است، احتیاط کنید. پس این روایت نیز وجوب شرعی و مولوی احتیاط را به نحو ابتدایی ثابت نمی کند.

۴-۲-۱. روایت چهارم: روایت مسعده بن زیاد

عَنْ مَسْعَدَةَ بِنِ زَيْدٍ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ آبَائِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ: لَأَتَجَامِعُوا فِي النِّكَاحِ عَلَى الشُّبْهِهِ (وَقَفُوا عِنْدَ الشُّبْهِهِ)، يَقُولُ إِذَا بَلَغَكَ أَنَّكَ قَدْ رَضَعْتَ مِنْ لَبَنِهَا وَأَنَّهَا لَكَ مَحْرَمٌ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبْهِهِ خَيْرٌ مِنَ الْاِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ؛ (۱) مسعده بن زیاد از امام صادق علیه السلام روایت می کند که ایشان از پدرانشان از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت می کنند که ایشان فرمودند: دنبال نکاحی که شبهه دارد نروید. (در نکاح بر شبهه، مجامعت نکنید) و بر شبهات توقف کنید. امام علیه السلام می گویند: مانند آن زمان که به تو خبر بدهند که تو از شیر او خورده ای و او بر تو حرام است و مانند این. پس توقف هنگام وجود شبهه از

ص: ۲۴۱

افتادن در هلاکت بهتر است.

از این روایت نیز وجوب احتیاط به نحو ابتدایی برداشت نمی شود؛ زیرا هرچند عبارت «و قفوا عند الشبهة» اطلاق دارد و شامل هرگونه شبهه ای می شود - یعنی هم شک بدوی و هم شکی که ناشی از خبر و ادعای دیگران است را در بر می گیرد -، اما در ادامه مراد از شبهه مشخص شده و این عبارت از اطلاق خارج می شود. در روایت آمده است: اگر کسی به شما خبر داد که فرزند رضاعی این زن هستی، آن گاه باید احتیاط شود و اگر خود مرد بدون وجود چنین خبری شک کند، این فرض مشمول حکم روایت نمی شود. پس اگر روایت با عبارت «و قفوا عند الشبهة» به پایان می رسید، با توجه به اطلاق شبهه، وجوب احتیاط ثابت می شد؛ اما با توجه به ادامه روایت که شبهه را معنا کرده است، نمی توان مدعا را ثابت نمود.

۲- نتیجه گیری و دیدگاه برگزیده

با توجه به مطالب بیان شده، می توان نتیجه گرفت: هرچند احتیاط عقلاً و شرعاً مناسب است، اما دلیلی بر وجوب آن وجود ندارد. از این رو، اصل اولی در این مسئله، اصل برائت عقلی و شرعی است. پس در فروض و صورت های گوناگون مسئله تلقیح مصنوعی، اگر دلیلی بر حرمت یافت نشود، اصل برائت جاری خواهد شد.

الف) صورت اول تلقیح مصنوعی

اولین فرضی که مورد بررسی قرار می دهیم، این است که نطفه مرد با کمک ابزار پزشکی پیشرفته در رحم همسرش قرار داده شود. معمولاً این فرض در صورتی است که به دلیل مشکلات نازایی زن یا مرد، امکان تلقیح از راه طبیعی وجود ندارد.

اکنون سؤال این است که آیا از نظر شرع، این شکل از تلقیح جایز است یا خیر؟

در این فرض، با توجه به این که بین زن و مرد رابطه زوجیت برقرار است، دلیلی بر حرمت وجود ندارد؛ زیرا در هیچ یک از آیات و روایات گفته نشده است که بارور

ساختن زن باید تنها از راه طبیعی شکل گیرد و تلقیح در غیر این فرض جایز نیست. از این رو می توان اصل برائت را جاری ساخت و در مورد این صورت از تلقیح مصنوعی، حکم به جواز داد. پس این عمل به خودی خود جایز است و منع شرعی ندارد.

اما اشکالی که مطرح می شود این است که این عمل مستلزم نظر و لمس است؛ یعنی پزشک ناچار است برای قرار دادن نطفه مرد در رحم همسرش، زن را لمس کرده و به او نگاه کند. از این رو آیا با توجه به این اشکال، تلقیح مصنوعی در فرض یاد شده جایز است یا خیر؟

پیش از پاسخ به این پرسش، طرح این نکته ضروری است که آیا ادله حرمت نظر و لمس اجنبیه، فقط نگاه کردن به ظاهر جسم زن مانند مو و بدن را در بر می گیرد، یا این که باطن جسم او را نیز شامل می شود؟ فرض کنید پزشک مردی بخواهد شکم زنی را جراحی کند و به هیچ وجه به ظاهر بدن او تماس یا نگاه نداشته باشد، بلکه زنی دیگر شکم او را شکافته و سپس پزشک مرد مثلاً روده یا قلب او را جراحی کند. سؤال این است که آیا باز هم نگاه کردن به درون بدن زن، یا احیاناً لمس قلب یا روده آن زن، حرام است؟

جواب این سؤال به بررسی ادله حرمت نظر و لمس، مانند آیه شریفه «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ»،^۱ نیاز دارد؛ بدین منظور که آیا از این ادله، تنها حرمت نظر به ظاهر را می توان استفاده کرد یا خیر؟

تفصیل این بحث باید در کتاب نکاح مطرح شود؛ اما به طور اجمال می توان گفت:

این آیه شریفه فقط در مورد نظر به ظاهر فرج است؛ یعنی خداوند متعال در این آیه شریفه نگاه کردن مؤمن به فرج زن مؤمنه و بالعکس را حرام می داند و دلالتی بر نگاه به دیگر اجزای بدن و یا باطن آن ندارد.

با دانستن این مطلب و با این فرض که نگاه و لمس، حتی نسبت به باطن بدن اجنبیه نیز حرام است، اگر زن و شوهری که اقدام به عمل تلقیح نموده اند در اضطرار بوده اند

و نداشتن فرزند، آنها را با مشکلاتی روبه رو می سازد و حتی ممکن است موجب جدایی آنها شود، آن گاه قاعده «لا حرج»، حرمت نظر و لمس پزشک را بر می دارد و اصل برائت در جواز اصل عمل، حاکم است. پس تلقیح در فرض یاد شده با وجود اضطرار زوجین جایز است.

اما اگر اضطرار و حرجی وجود نداشته باشد و زن و شوهر زندگی خوبی داشته باشند و تنها به داشتن فرزند علاقمند باشند، بحث معالجه مطرح می شود و باید دید آیا می توان به ملاک معالجه، حرمت نظر و لمس را برداشت و عمل تلقیح را که مستلزم نظر و لمس پزشک است، جایز دانست؟

در این فرض، میل باطنی زن و مرد آن است که فرزند داشته باشند؛ اما در صورت نداشتن فرزند نیز زندگی آنها خوب است و می توانند مانند دیگر افراد با هم بدون مشکل زندگی کنند. در این صورت، آیا از نظر شرعی این زن و شوهر می توانند به ملاک معالجه و نه به ملاک اضطرار و حرج، تلقیح مصنوعی انجام دهند، حتی اگر منجر به تماس و نگاه نامحرم شود؟

این، مانند جایی است که زنی بینی بزرگی دارد و قصد کوچک کردن آن را دارد، اضطرار هم در کار نیست و این کار را صرفاً جهت زیبایی خود انجام می دهد. آیا زن می تواند در جایی که اضطراری وجود ندارد، خود را در اختیار پزشک مرد قرار دهد؟

در برخی موارد، زن می تواند حتی در صورت وجود پزشک زن، به پزشک مرد مراجعه نماید. برای مثال، مراجعه به پزشک مرد برای زنی که بیماری قلبی دارد، در صورتی که اعتماد او به دکتر مرد بیش از دکتر زن باشد، جایز است؛ اما در جایی که اضطراری نیست و ملاک، مجرد معالجه است، آیا می توان از ادله استفاده کرد که این زن می تواند خود را در اختیار پزشک اجنبی قرار دهد تا نطفه شوهرش را در رحم او قرار دهد و مستلزم لمس و نظر نیز باشد؟

برای پاسخ به این پرسش، باید ادله معالجه زن توسط پزشک مرد را بررسی کرد. به نظر می رسد که تنها یک روایت در مورد معالجه در فقه وجود دارد و آن روایت معتبر

ابوحمره ثمالی از امام باقر علیه السلام است.

عَنْ أَبِي حَمْرَةَ الثَّمَالِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ الْمُسْلِمَةِ يُصِيبُهَا الْبَلَاءُ فِي جَسَدِهَا أَمَا كَثُرَ وَأَمَا جُرُوحٌ فِي مَكَانٍ لَا يَصِلُحُ النَّظَرُ إِلَيْهِ يَكُونُ الرَّجُلُ أَرْفَقَ بِعِلَاجِهِ مِنَ النِّسَاءِ أَيْصِلُحُ لَهُ النَّظَرُ إِلَيْهَا؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِذَا اضْطُرَّتْ إِلَيْهِ فَلْيُعَالَجْهَا إِنْ شَاءَتْ؛ (۱) ابو حمزه می گوید: از امام باقر علیه السلام درباره زن مسلمانی پرسیدم که در بدنش بلایی وارد شده، که یا شکستگی است و یا جراحت و این شکستگی یا جراحت در قسمتی از بدن اوست که نظر به آن جایز نیست، و مرد بهتر می تواند او را علاج کند. آیا نظر به این زن برای طبیب جایز است؟ حضرت فرمودند: هر گاه زن مضطر باشد، با درخواست وی، مرد می تواند معالجه کند.

حکمی که امام باقر علیه السلام بیان می کنند در قالب جمله شرطیه و با حرف «إذا» آمده است. حضرت می فرمایند: «إذا اضطرت إليه» و مقصود آن است که اگر زن در مقام معالجه به پزشک مرد نیاز پیدا کند و جز مراجعه به آن مرد، راه دیگری برای معالجه وی نباشد، اشکالی ندارد. از آن جا که مشهور معتقدند: جمله شرطیه از مفهوم برخوردار است، پس می توان گفت: مستفاد از روایت این است که زن تنها در حال اضطرار اجازه دارد برای درمان به پزشک مرد مراجعه کند. از این رو، در فرض یاد شده با توجه به این که اضطراری وجود ندارد، ادله حرمت نظر به زن نامحرم و لمس او بر اطلاق خود باقی می ماند و باید گفت: باروری مصنوعی در این صورت، جایز نیست.

پس با توجه به این که ادله حرمت نگاه به اجنبیه اطلاق دارد و هر وضعیتی را که حرج و سختی در میان نباشد، شامل می شود، در مواردی که شخص دو بیچه دارد و فرزند

ص: ۲۴۵

سومی می خواهد و این امر مستلزم تلقیح مصنوعی و نگاه مرد اجنبی به زن است، اطلاق ادله حرمت نگاه و لمس، آن را شامل می شود و حکم به عدم جواز می کند.

(ب) صورت دوم تلقیح مصنوعی

دومین فرض از فروض مختلف تلقیح مصنوعی، این است که نطفه مرد در رحم زنی که همسر او نیست، قرار داده شود. البته این فرض، خود در بردارنده صور مختلفی است؛ زیرا ممکن است زن دریافت کننده نطفه و اسپرم، همسر قانونی مرد دیگری باشد و یا شوهر نداشته باشد. و یا این که قرابت نسبی میان این زن و مرد وجود داشته باشد، یا هیچ نسبت خویشاوندی بین آن دو وجود نداشته باشد. باید توجه داشت که آنچه مهم است و این صورت از تلقیح مصنوعی را از صورت نخست جدا می کند، وجود و عدم وجود رابطه زوجیت میان زن و مرد است. به عبارت دیگر: در این فرض نطفه مرد اجنبی را در رحم زن اجنبی قرار می دهند و حتی اگر میان این زن و مرد قرابت نسبی برقرار باشد - مثلاً خواهر و برادر باشند -، نسبت به هم اجنبی محسوب می شوند. در هر حال، در این جا فرض های گوناگونی وجود دارد که غالباً حکمی یکسان دارند.

نمونه بسیار روشنی که می توان برای این صورت از تلقیح مصنوعی به آن اشاره کرد، این است که نطفه یک مرد را در رحم همسر مردی قرار دهند که به علت ناتوانی در امور جنسی، قابلیت باروری همسر خود را ندارد. امروزه نیز رایج است که زن و شوهرهایی که بچه دار نمی شوند به مراکزی که در آنها نطفه های منجمد شده نگهداری می شود، مراجعه کرده و زن با استفاده از نطفه متعلق به فردی ناشناس، بارور می شود.

۱- ادله حرمت صورت دوم

درباره این صورت، برخلاف فرض اول، آیات و روایاتی وجود دارد که در مقابل اصل اولی براءت، دلالت بر حرمت تلقیح دارد. از این رو، به بررسی این ادله می پردازیم.

۱-۱-۱. روایت اول:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ أَقْرَ نُطْفَتَهُ فِي رَحِمٍ يَحْرُمُ عَلَيْهِ؛ (۱) امام صادق علیه السلام فرمود: شدیدترین عذاب ها در روز قیامت برای مردی است که نطفه خود را در رحم زنی قرار بدهد که آن رحم بر او حرام است.

در سند این روایت، به جهت وجود علی بن سالم که مردّد بین دو نفر است، اشکال شده است. در میان راویان دو نفر به نام علی بن سالم وجود دارد: یکی علی بن سالم بطائنی که واقفی بوده است (۲) و دیگری علی بن سالم که مجهول است. از این رو، برخی از بزرگان معتقدند که به جهت مجهول بودن علی بن سالم، این روایت از درجه اعتبار ساقط می شود. (۳) اما این سخن به دو جهت مردود است:

نخست این که: اگر توثیق عام را معتبر بدانیم، با توجه به این که شیخ مفید قدس سره در کتاب ارشاد همه اصحاب امام صادق علیه السلام که از ایشان روایت نقل کرده اند را توثیق کرده است، علی بن سالم از این راه توثیق خواهد شد، زیرا وی یکی از این اصحاب است (۴)

و توثیق شیخ مفید قدس سره برای ما اعتبار دارد. بر همین اساس، با این که علی بن سالم مجهول است، اما بر اساس توثیق عام شیخ مفید قدس سره، ثقه خواهد بود و روایت او نیز معتبر است.

محقق خوبی قدس سره ابتدا توثیقات عام را حجت می دانست، اما در اواخر عمرشان از این مبنا عدول کرد و برخی از این توثیق ها، همچون توثیق شیخ مفید قدس سره را نامعتبر

ص: ۲۴۷

۱- (۱). همان: ج ۲۰ ص ۳۱۷.

۲- (۲). خلاصه الأقوال: ص ۲۳۱.

۳- (۳). محمد مؤمن قمی، کلمات سدیدة: ص ۸۲.

۴- (۴). الإرشاد: ج ۲، ص ۱۷۹.

دانست. (۱) از این رو، بنا بر نظر ایشان سند این روایت با مشکل مواجه است.

دوم این که: اگر این علی بن سالم، علی بن سالم کوفی باشد، ثقه خواهد بود؛ زیرا علی بن سالم کوفی کسی است که بزرگانی همچون ابن اَبی عمیر و صفوان از او روایت نقل کرده اند و این نشان دهنده وثوق اوست؛ زیرا یکی از راه های تشخیص اعتبار راوی این است که اجلای روات از وی روایت نقل کنند.

نتیجه این شد که به نظر ما این روایت، معتبر است و نمی توان در سند آن خدشه وارد کرد. اینک باید مدلول روایت را مورد بررسی قرار داد و درباره این مطلب بحث کرد که آیا روایت بر حرمت تلقیح مصنوعی در فرض یاد شده دلالت دارد یا خیر؟

امام صادق علیه السلام در این روایت می فرماید: شدیدترین عذاب در روز قیامت برای مردی است که نطفه خود را در رحم زنی که بر او حرام است، قرار می دهد. در این روایت، حرام بودن رحم به این معناست که بین این مرد و زن، ارتباط ملک یمین و زوجیت شرعی وجود ندارد؛ زیرا رحم جایز، آن است که از راه زوجیت یا ملک یمین باشد. برای فهم مدلول روایت باید بدانیم منظور از نطفه و استقرار نطفه در رحم بیگانه چیست؟

در عرف، به ترکیب اسپرم مرد و تخمک زن «نطفه» اطلاق می شود و در کلام برخی نیز چنین تعبیری دیده می شود؛ امّا با مراجعه به لغت می توان دریافت که این معنا نادرست است. در لغت، نطفه به منی مرد اطلاق شده است. برای مثال، در کتاب مفردات راغب آمده است:

نطفه، الماء الصّافی ویعبّر بها عن ماء الرجل؛ (۲) نطفه آب زلالی است و به منی مرد نطفه گفته می شود.

پس واژه «نطفه» در این روایت به معنای «منی مرد» به کار رفته است.

ص: ۲۴۸

۱- (۱). ر. ک: معجم رجال الحدیث: ج ۱ ص ۵۵.

۲- (۲). المفردات فی غریب القرآن: ص ۴۹۶.

در این روایت، استقرار نطفه در رحم حرام، مشمول شدیدترین عذاب‌ها شده است و به نظر می‌رسد که روایت در صدد بیان حکم مقاربت از راه زنا و حرمت و گناه آن نیست؛ بلکه روایت حکمی دیگر را بیان می‌کند که عبارت است از قرار دادن نطفه در رحم بیگانه. در این که زنا حرام است و معصیتی بزرگ به شمار می‌رود، شکی نیست، اما آنچه روایت بر آن دلالت دارد، آن است که شدیدترین عذاب‌ها به کسی تعلّق می‌گیرد که نطفه خود را در رحم حرام قرار دهد. از این رو، این پرسش مطرح می‌شود آیا در قرار دادن نطفه در رحم حرام، مقاربت و نزدیکی موضوعیت دارد یا خیر؟ یعنی آیا این روایت، تنها شامل فرضی می‌شود که زانی در عین ارتکاب عمل زنا نطفه خود را در رحم زن بیگانه قرار می‌دهد، یا شامل این فرض نیز می‌شود که نطفه مرد از راهی غیر از مقاربت و نزدیکی در رحم زن بیگانه قرار گیرد؟

اگر بتوان از این روایت، الغای خصوصیت نمود و ملاک حرمت را قرار دادن نطفه در رحم اجنبیه دانست و برای زنا و مقاربت موضوعیتی در نظر نگرفت، آن گاه قرار گرفتن نطفه مرد اجنبی در رحم زن، جهت باروری در فروض یاد شده، مشمول حکم روایت خواهد شد. پس برای این که روایت بر حرمت تلقیح مصنوعی در فرض یاد شده دلالت داشته باشد، باید بگوییم: عبارت «أقرّ نطفته» اطلاق دارد و هم مواردی را شامل می‌شود که نطفه از راه مقاربت در رحم زن قرار گیرد، و هم مواردی را در بر می‌گیرد که نطفه مرد با استفاده از ابزار و بدون مقاربت، در رحم زن بیگانه قرار گیرد.

به عبارت دیگر، اگر بگوییم روایت برای زنا و مقاربت خصوصیت و موضوعیتی قائل نیست؛ بلکه ملاک، قرار دادن نطفه در رحم اجنبیه است، در این صورت، هنگامی که بین نطفه مرد و زن بیگانه تلقیح مصنوعی صورت گیرد نیز استقرار نطفه حرام صدق می‌کند و حرمت وجود خواهد داشت.

لیکن با تأمل بیشتر می‌توان سه نکته را از روایت برداشت نمود که با توجه به آن نکات، چنین نظری قابل پذیرش نخواهد بود.

نخست این که: به نظر می‌رسد که در این روایت، عمل مقاربت برای قرار دادن

نطفه در رحم زن موضوعیت داشته باشد و یا دست کم می توان احتمال داد که مسئله مقاربت در این روایت، موضوعیت دارد و منشأ این سخن نیز یک امر عقلایی است.

روشن است که اگر نطفه مردی از راه ابزار پزشکی در رحم زن بیگانه قرار بگیرد و این عمل موجب باروری زن و در نهایت تولد فرزندی شود، نمی توان فرزند تولد یافته را ولد الزنا نامید؛ زیرا این طفل از راه زنا متولد نشده است.

دوم این که: قرار دادن نطفه در رحم یک زن اجنبیه، بدون این که صاحب نطفه در آن دخالتی داشته باشد و یا مقاربتی شکل گیرد، با حکم روایت تناسبی ندارد. به دیگر سخن، نمی توان برای این مرد، شدیدترین عذاب را در نظر گرفت؛ بلکه این عذاب در مورد مردی که به سبب زنا نطفه خود را در رحم زنی قرار دهد، مناسب خواهد بود.

پس قرینه تناسب حکم و موضوع، اقتضا می کند که مقاربت در این روایت موضوعیت داشته باشد. به عبارت دیگر، نمی توان گفت که حکم «أشدّ الناس عذاباً» شامل این گونه موارد می شود که نطفه مردی را با استفاده از ابزار پزشکی در رحم زن بیگانه قرار دهند، در حالی که این دو تا به حال یک دیگر را ندیده اند و حتی مرد نمی داند که نطفه اش در رحم چه کسی قرار گرفته است و زن نیز نمی داند نطفه چه کسی در رحمش قرار داده اند. در کتاب الحدود، آمده است که مردی با زن خود نزدیکی می کند و سپس این زن با زن دیگری مساحقه کرده و نطفه آن مرد در رحم زن دیگر قرار می گیرد. در این جا با این که در نتیجه، نطفه آن مرد در رحم زن اجنبیه قرار گرفته است، ولی نمی توان گفت شوهر این زن به حکم این روایت، مشمول «أشدّ الناس عذاباً» است.

سوم آن که: از کلمه «أقوّ» چنین برداشت می شود که مرد از راه مقاربت و به شکل طبیعی نطفه خود را در رحم زن قرار دهد. از این رو، این روایت، فرض مسئله مورد بحث ما را شامل نمی شود؛ یعنی با توجه به عرف و لغت، نمی توان گفت که عنوان «أقوّ» بر قرار دادن نطفه مرد در رحم زن با کمک ابزار پزشکی صدق می کند.

با توجه به مطالب بیان شده، به نظر می رسد: روایت دلالتی بر مدعا ندارد و

نمی توان برای حرمت تلقیح مصنوعی در صورت دوم، به آن استناد کرد.

۲-۱-۱. روایت دوم:

روایت دوم، روایتی است که شیخ صدوق قدس سره در کتاب من لا یحضره الفقیه و نیز در کتاب خصال نقل کرده است. متن آن مطابق نقل خصال چنین است:

حدَّثنا محمّد بن الحسن قال: حدَّثنا سعد بن عبد الله عن القاسم بن محمّد عن سليمان بن داود قال: سمعت غير واحد من أصحابنا يروى عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: قال النبي صلى الله عليه وآله: لَنْ يَعْمَلَ ابْنُ آدَمَ عَمَلًا أَكْبَرَ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ رَجُلٍ قَتَلَ نَبِيًّا أَوْ إِمَامًا أَوْ هَدَمَ الْكَعْبَةَ الَّتِي جَعَلَهَا اللَّهُ قِبْلَةً لِعِبَادِهِ أَوْ أَفْرَغَ مَاءَهُ فِي امْرَأَةٍ حَرَامًا؛ (۱) امام صادق عليه السلام به نقل از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چهار عمل را نام بردند که بدترین اعمال نزد پروردگار است و بنی آدم بدتر از آن را مرتکب نشده اند. اول این که شخصی پیامبری را به قتل برساند، دوم این که کسی امام معصوم را به قتل برساند، سوم عمل کسی است که کعبه را ویران کند و چهارم عمل کسی که نطفه خود را به صورت حرام در رحم زن دیگری قرار دهد.

شیخ حرّ عاملی قدس سره نیز در کتاب وسائل الشیعه این روایت را با سند کتاب خصال نقل می کند. (۲) در سندی که در خصال آمده است، دو اشکال وجود دارد: اشکال نخست، وجود شخصی به نام قاسم بن محمّد اصفهانی است، که معروف به کاسام (۳) یا کاسولا (۴)

است. نجاشی قدس سره در مورد وی می گوید:

القاسم بن محمّد القمّي يعرف بكاسولا، لم يكن بالمرضى؛ (۵) قاسم بن محمّد قمی

ص: ۲۵۱

۱- (۱). الخصال: ج ۱ ص ۱۲۰.

۲- (۲). وسائل الشیعه: ج ۲۰ ص ۳۱۸.

۳- (۳). شیخ طوسی، الفهرست: ص ۱۲۷.

۴- (۴). شیخ طوسی، الرجال: ص ۴۳۶.

۵- (۵). رجال النجاشی: ص ۳۱۵.

که معروف به کاسولاست، مورد رضایت نیست.

ابن غضائری قدس سره نیز درباره او اظهار می دارد:

إِنَّ حَدِيثَهُ يَعْرِفُ تَارَةً وَيُنْكِرُ أُخْرَى وَيَجُوزُ أَنْ يَخْرُجَ شَاهِدًا؛^(۱) احادیث قاسم بن محمد گاهی توسط بزرگان قبول شده و گاهی مورد پذیرش قرار نگرفته است و احادیثی که وی در سندش وجود دارد را می توان به عنوان شاهد استفاده کرد.

بنابراین، قاسم بن محمد، توثیق روشنی ندارد و تنها مزیت وی این است که اجلای روات از او روایت کرده اند.

اشکال دوم در سند این روایت این است که می گوید: «عن غیر واحد من اصحابنا» و ممکن است این عده از راویان که معین نشده اند، موثق باشند و این امکان نیز وجود دارد که برخی از آنها ثقة نباشند. از این رو، سند روایت دارای اشکال است.

شیخ صدوق قدس سره در کتاب من لایحضره الفقیه، این روایت را بدون ذکر سند و با اسناد قطعی به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده است.^(۲) ایشان در ابتدای کتاب می گوید: من بین خود و خدایم عهد بسته ام که تنها روایات معتبر و مسلم را نقل کنم.^(۳) با توجه به این مطلب در علم درایه بحثی وجود دارد که آیا مراسیل شیخ صدوق قدس سره اعتبار دارند^(۴) یا خیر؟ این بحث در مورد ابن ابی عمیر و شیخ طوسی قدس سرهما نیز مطرح شده است.

روایات مرسل نزد فقهای امامیه اعتباری ندارند؛ اما برخی معتقدند که مراسیل این بزرگواران نه تنها معتبر است، بلکه نسبت به مسانید آنها از اعتبار بیشتری برخوردار است. به عقیده این دسته از فقها وقتی شیخ صدوق قدس سره می گوید: «قال رسول الله صلی الله علیه و آله کذا» برای ما روشن می شود که ایشان نسبت به حدیث و سند آن اعتماد کامل داشته

ص: ۲۵۲

۱- (۱). رجال ابن غضائری: ج ۵ ص ۵۰.

۲- (۲). من لایحضره الفقیه: ج ۳ ص ۵۵۹.

۳- (۳). همان: ج ۱ ص ۳.

۴- (۴). در مباحث خارج اصول در بحث حجیت خبر واحد، تمام مراسیل صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه، معتبر دانسته شد.

است؛ اما جایی که می گوید: «حدّثنی عن فلان و فلان»، ظهور در این مطلب دارد که شیخ صدوق قدس سره اعتماد کامل به سند روایت ندارد و می گوید: این افراد این حدیث را برایم نقل کرده اند.

شیخ بهایی رحمه الله از کسانی است که مراسیل شیخ صدوق قدس سره را معتبر می داند. (۱) وی همچنین از جماعتی از اصولیان نقل کرده که مراسیل صدوق بر مسانیدش ترجیح دارد. (۲) در میان متأخران، بزرگانی همچون امام خمینی قدس سره (۳) و والد معظّم ما - دام ظلّه العالی - (۴) معتقدند: آن دسته از مراسیل صدوق که ایشان به طور قطعی نقل کرده اند و صدور حدیث نزد شیخ صدوق مسلم است، معتبرند. نشانه مسلم بودن حدیث نزد صدوق قدس سره نیز این است که وی بگوید: «قال النبی صلی الله علیه و آله» یا «قال الإمام الصادق علیه السلام».

به نظر ما نیز این دسته از مراسیل شیخ صدوق اعتبار دارند و اگر بخواهیم همه مراسیل او را کنار بگذاریم، حدود دو هزار روایت از اعتبار ساقط می شود؛ زیرا در کتاب من لا یحضره الفقیه، حدود شش هزار روایت وجود دارد و تقریباً یک سوم مرسل هستند. پس این روایت با توجه به سند کتاب من لا یحضره الفقیه، قابل اعتماد است؛ زیرا شیخ صدوق در آن جا می گوید «قال النبی صلی الله علیه و آله»، هرچند نسبت به سند کتاب خصال اشکالاتی وارد است.

برخی از فقها این روایت را دلیل حرمت شکل دوم تلقیح مصنوعی برشمرده اند و در مقام استدلال، قسمت اخیر این روایت که می گوید: «أفرغ مائه فی المرأه حراماً» را مستند خود قرار داده اند. (۵) برای معنا کردن روایت باید واژه «حرام» را صفت برای مصدر مقدر گرفت و از نظر ادبی نمی توان آن را صفت «المرأه» دانست؛ یعنی روایت این گونه معنا می شود: «أفرغ مائه فی المرأه إفراغاً حراماً؛ مردی نطفه خود را در رحم

ص: ۲۵۳

-
- ۱- (۱). الحبل المتین فی أحكام الدین: ص ۱۱.
 - ۲- (۲). الحاشیه علی من لا یحضره الفقیه: ص ۳۵.
 - ۳- (۳). کتاب البیع: ج ۲ ص ۶۲۸.
 - ۴- (۴). تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله - الحدود: ص ۱۰۳.
 - ۵- (۵). محمّد مؤمن قمی، «سخنی درباره تلقیح»، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام: ج ۴ ص ۵۴.

زنی قرار دهد که این قرار دادن حرام است». این افراغ مطلق است و وارد شدن منی به داخل رحم زن اجنبیه را به هر شکل که باشد، شامل می شود، خواه با مقاربت باشد یا با دستگاه و تلقیح مصنوعی.

در مقابل این استدلال باید گفت: جایی که افراغ از راه زنا و مقاربت باشد، مسلماً از مصادیق روایت محسوب می شود؛ اما این که شامل انتقال نطفه توسط ابزار پزشکی نیز بشود، برای ما مشکوک است؛ یعنی این که قرار دادن نطفه در رحم زن اجنبیه از طریق ابزار پزشکی از مصادیق افراغ حرام باشد، خودش اول کلام است. پس، از آن جا که این شبهه، شبهه مصداقیه است و تمسک به عام در شبهه مصداقیه بنا بر نظر مشهور اصولیان صحیح نیست، به این روایت نیز نمی توان برای حرمت تلقیح مصنوعی در فرض یاد شده، استدلال نمود.

۳-۱-۱. روایت سوم:

مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الرَّازِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْمُؤْمِنِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الزَّانَا شَرٌّ أَوْ شُرْبُ الْخَمْرِ وَكَيْفَ صَارَ فِي الْخَمْرِ ثَمَانِينَ وَفِي الزَّانَا مِائَةٌ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا إِسْحَاقُ الْحَيْدُ وَالْحَيْدُ وَلَكِنْ زَيْدٌ هَذَا لِتَضْيِيعِهِ النُّطْفَةَ وَلَوْ ضَعَّهَا فِي إِيَّاهَا فِي غَيْرِ الْمَوْضِعِ الَّذِي أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ؛ (۱) اسحاق بن عمار می گوید: از امام صادق علیه السلام سؤال کردم که زنا بدتر است یا شرب خمر؟ و چرا در شرب خمر هشتاد تازیانه و در زنا یکصد تازیانه حد قرار داده شده است؟ حضرت فرمودند:

حدّ این دو یکسان است، اما در زنا به خاطر تضييع نطفه بیست ضربه اضافه شده است؛ چراکه زانی نطفه خود را در غیر از آن محلی که خداوند امر کرده قرار می دهد.

ص: ۲۵۴

حسن بن علی بن ابی حمزه، در سند روایت، کذاب بوده و اعتبار ندارد. (۱) درباره دلالت این روایت نیز باید به دو مطلب توجه نمود:

نخست این که: آیا ذیل روایت در صدد بیان دو محرّم است، حرمت تضييع نطفه و حرمت قرار دادن نطفه در محلّ حرام؟ ظاهر روایت این است که عبارت «لوضعه» بیان و تفسیری است برای تضييع نطفه؛ یعنی تضييع حرام، آن است که نطفه را در غیر محلّ حلال و آنچه خداوند به آن امر کرده، قرار دهند. خارج از بحث این روایت نیز می دانیم که تضييع نطفه حرام نیست؛ یعنی تضييع نطفه بین زن و شوهر شرعی، اشکال ندارد. از این رو با توجه به ذیل روایت، ظاهر این است که قرار دادن نطفه در غیر از محلّی که خدا امر کرده، حرام است.

دوم این که: وضع نطفه در غیر محلّ حلال، به چه معناست؟ آیا وضع نطفه، مطلق است و شامل موردی که نطفه از طریق ابزار پزشکی در رحم زن قرار گیرد نیز می شود؟

پاسخ منفی است. در این روایت بر خلاف دو روایت قبلی از کلمه «أقرّ» و «أفرغ» استفاده نشده و به جای آن واژه «وَضَعَ» به کار رفته است؛ اما این جا نیز همان بحثی که در روایات قبل گفته شد، مطرح می شود و نمی توان تعبیر «وضع الرجل مائه فی رحم امرأه محرّمه» را در جایی که نطفه مرد را با ابزار پزشکی در رحم اجنبیه قرار می دهند، استعمال کرد؛ زیرا در این فرض، مرد نطفه اش را در رحم زن قرار نداده است؛ بلکه دیگران با کمک ابزار پزشکی این کار را کرده اند. پس باید گفت: اگر با کمک دستگاه، نطفه مرد در رحم زن دیگری قرار گیرد، حکم روایت بر آن صدق نمی کند. در نتیجه حتی در صورتی که اشکال سندی روایت نادیده گرفته شود، استناد به آن برای اثبات مدعا موجه نیست.

۴-۱-۱. روایت چهارم:

عمده روایاتی که در این مقام به آنها استدلال شده است، سه روایتی است که بیان

ص: ۲۵۵

۱- (۱). خلاصه الأقوال: ص ۲۳۱.

آن گذشت. هیچ یک از این روایات، بر حرمت تلقیح مصنوعی در صورت دوم، دلالت ندارند؛ اما روایات دیگری نیز برای اثبات حرمت این صورت از تلقیح مصنوعی، ذکر شده است، که در ادامه به مطالعه آنها می پردازیم.

الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ فِي كِتَابِ الزُّهْدِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي خَالِدٍ عَنْ حَمَزَةَ بْنِ حُمْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَعْرَابِيٌّ، فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَوْصِنِي، فَقَالَ: احْفَظْ مَا بَيْنَ رِجْلَيْكَ؛ (۱) شخصی بادیه نشین نزد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آمد و گفت: ای رسول خدا! مرا سفارش و موعظه کن. حضرت فرمودند: بین دو پای خود را حفظ کن.

در توضیح این روایت گفته اند که دستور به حفظ بین دو پا، کنایه از آن است که مراقب باش از این راه مرتکب حرام نشوی و به زنا آلوده نگردی.

برخی با توجه به این که دستور به حفظ میان دو پا اطلاق دارد، استدلال کرده اند:

اگر کسی نطفه اش را با کمک ابزار پزشکی در رحم زنی اجنبیه وارد کند، حفظ بین الرجلین نکرده است.

به نظر ما این استظهار از روایت، تکلف زیادی دارد؛ زیرا «احفظ ما بین رجلیک»، یعنی مواظب باش مرتکب زنا نشوی.

۱-۱-۵. روایت پنجم:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الرَّجُلِ يَنْكُحُ بِهَيْمَةٍ أَوْ يَدُلُّكَ. فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: كُلُّ مَا أَنْزَلَ بِهِ الرَّجُلُ مَاءَهُ مِنْ هَذَا وَشَبَّهِهُ فَهُوَ زَانٍ. (۲)

ص: ۲۵۶

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۲۰ ص ۳۵۶.

۲- (۲). همان: ج ۲۰ ص ۳۴۹.

در این روایت که سند آن نیز معتبر است، عمار بن موسی السَّباطی از امام صادق علیه السلام سؤال می کند که آیا استمنا و وطی حیوان توسط مرد، جایز است یا خیر؟ امام علیه السلام در پاسخ وی می فرماید: انزال مرد از طریق استمنا یا وطی حیوان و یا شبه آن، زناست.

اولین مطلبی که در مورد این روایت باید مورد توجه قرار گیرد، این است که مراد از عبارت «فهو زناً» این است که استمنا و وطی حیوان، حرمتی برابر با حرمت عمل زنا را دارد. به عبارت روشن تر مردی که از طریق استمنا و یا وطی حیوانات، خود را انزال می کند، به اندازه عمل زنا معصیت انجام داده و با خداوند مخالفت کرده است؛ ولی نمی توان گفت: حدّ زانی بر فرد مرتکب این معاصی جاری می شود.

مطلب دیگری که باید به آن اشاره کرد، پرسشی است که با توجه به عبارت «كَلَّ مَا أَنْزَلَ بِهِ الرَّجُلُ مَاءَهُ مِنْ هَذَا وَ شَبَهَهُ» مطرح می شود. آیا عبارت «شبهه» فرضی را که در آن نطفه مرد با استفاده از ابزار پزشکی در رحم زن قرار می گیرد، در بر می گیرد یا خیر؟ برای مثال، اگر مردی از طریق استمنا و یا احتلام، منی خود را خارج کند و بلافاصله در اختیار مراکز نگهداری منی قرار دهد و این مرکز نیز پس از انجماد منی و بنا بر اقتضا و با کمک ابزار پزشکی، آن را در رحم زن اجنبی قرار دهد، آیا می توان با توجه به این روایت، فرض یاد شده را در حکم زنا و حرام دانست؟

پاسخ منفی است؛ زیرا چنین برداشتی از این روایت، مشکل و نادرست است؛ بلکه این عبارت در مقام بیان قاعده ای عمومی در باب انزال است. به این بیان که مرد از روی اختیار، تنها می تواند با حلیله اش انزال ماء داشته باشد و حق استمنا نیز ندارد. بنا بر این، اگر فردی استمنا کند و یا از طریق غیر شرعی انزال داشته باشد، می گوییم «فهو زناً» بر آن صدق می کند؛ اما اگر نطفه حاصل از همین انزال غیر شرعی یا انزال اختیاری مشروع و یا انزال غیر اختیاری را در رحم زن اجنبی قرار دهند، دیگر روایت شامل این بحث نمی شود و نمی توان گفت: این عمل نیز در حکم زنا و حرام است؛ بلکه روایت، تنها در مقام بیان حرمت انزال بدون سبب شرعی است و فرض مورد بحث ما را در بر نمی گیرد.

نتیجه بررسی روایات، این شد که محلّ بحث ما در صورت دوم از تلقیح مصنوعی، این است که با کمک ابزار پزشکی، نطفه و اسپرم مردی در رحم زن اجنبیه قرار داده شود. اشکالی که در همه این روایات وجود دارد، عبارت است از عدم شمول حکم روایات نسبت به مسئله مورد بحث؛ یعنی این روایات، یک ملاک کلی را به دست نمی دهند که قرار دادن نطفه در رحم اجنبیه به هر طریقی که باشد، حرام است. از این رو، نمی توان در مقام استدلال، به این روایات استناد کرد و حکم به حرمت تلقیح در این فرض نمود.

۲-۱- آیات قرآن کریم

۱-۲-۱. آیه اوّل:

«وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ»؛ ۱ به زنان مؤمن بگو نگاه های خود را بپوشانند و فرج های خود را حفظ کنند.

استدلال کنندگان به این آیه شریفه با توجه به عبارت «یحفظن فروجهن» که به زنان امر شده تا از فروج خود محافظت نمایند و با اضافه کردن این مطلب که در آیه شریفه، متعلق «یحفظن» حذف شده است، معتقدند که حذف متعلق، دلالت بر عموم می کند و در نتیجه، زن باید فرج خود را از هر امری حفظ کند، مثل نگاه، لمس، مقاربت و... از این رو باید گفت: این آیه شریفه فرض مسئله ما را نیز در بر می گیرد و بر زن واجب است که فرج خود را از نطفه حرام حفظ کند، حتی اگر این نطفه را با کمک ابزار پزشکی در رحم او قرار دهند.

سه اشکال به این استدلال، وارد است که در ادامه بحث به آن اشاره می شود:

نخست این که: استدلال به این آیه، متوقف است بر این که قاعده «حذف المتعلق يدلّ علی العموم» را بپذیریم؛ در حالی که هیچ اصل و دلیلی از این قاعده پشتیبانی

ص: ۲۵۸

نمی‌کند و به نظر می‌رسد که این قاعده از مشهوراتی است که پایه و اساس ندارد. در نتیجه نمی‌توان گفت: هر جا متعلق حذف شود، دلالت بر عموم می‌کند؛ بلکه در این موارد باید با توجه به قرائن و مناسبات کلامی، مانند مناسبت حکم و موضوع، متعلق محذوف را تشخیص داد. برای مثال، در آیه شریفه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُّ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ»،^۱ به اقتضای قرائن، اکل و شرب در تقدیر گرفته می‌شود. در این آیه نیز با توجه به قرائن، زن باید فرج خود را از نگاه و لمس نامحرم و وطی با غیر شوهر حفظ نماید.

دوم این که: با توجه به سیاق آیه، مقصود از عبارت «يَحْفَظُنْ فُرُوجَهُنَّ» این است که زن باید در رابطه با غیر، فرج خود را حفظ نماید. به عبارت روشن‌تر، مقصود آیه این است که زن نسبت به نگاه، لمس و مقاربت نامشروع، خود را حفظ کند. این حفظ فرج، نسبت به نگاه و مقاربت نامشروع با غیر، عمومیت دارد. البته این حکم در جایی است که زن خود را در معرض نظر و لمس دیگران قرار دهد. از این رو، در فرضی که خود زن اقدام به قرار دادن نطفه در رحم بکند و عمل قرار گرفتن نطفه توسط پزشک یا شخص دیگری انجام نشود، حکم آیه شامل آن نمی‌شود.

سوم این که: سومین اشکال، روایاتی است که در تفسیر این آیه شریفه وارد شده است. در این روایات، تصریح شده است که مقصود از «فرج» در آیات قرآن زناست، مگر در آیه یاد شده که مقصود از فرج در آن، نگاه کردن است. برای بررسی بهتر این اشکال، روایات وارد شده در تفسیر این آیه شریفه را مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

روایت اول: این روایت مرسله را شیخ صدوق قدس سره به اسناد قطعی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند:

وَ سُنِّلَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ

أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ»

فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: كُلُّ مَا كَانَ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ ذِكْرِ حِفْظِ الْفَرْجِ فَهُوَ مِنَ الزُّنَا إِلَّا فِي هَذَا الْمَوْضِعِ فَإِنَّهُ لِلْحِفْظِ مِنْ أَنْ يُنْظَرَ إِلَيْهِ؛^(۱) از حضرت امام صادق علیه السلام درباره این آیه قرآن که می فرماید: «به مومنین بگو چشم های خود را ببوشانند و فرج های خود را حفظ کنند که این برای آنها پاکیزه تر است» سؤال شد، ایشان فرمودند: مقصود از آنچه در کتاب خدا درباره حفظ فرج آمده است، حفظ فرج از زناست، مگر در این آیه که مراد از آن، حفظ از نگریستن به آن است.

در این روایت، امام صادق علیه السلام مراد از حفظ فرج در همه آیات قرآن را حفظ فرج از وطی نامشروع (زنا) و در این آیه، حفظ فرج از نگاه دیگران می دانند.

در مورد سند این روایت نیز همان گونه که پیش تر بیان کردیم، آن دسته از مراسلات صدوق قدس سره که اسناد آنها قطعی است، حجت اند، مانند همین روایت که می گوید: «قال الصادق عليه السلام».^(۲)

روایت دوم: این روایت را شیخ کلینی قدس سره در کتاب کافی به اسناد خویش نقل می کند:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ بُرَيْدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَمْرٍو الزُّبَيْرِيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ: تَبَارَكَ وَتَعَالَى «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ»

فَنَهَاهُمْ أَنْ يُنْظَرُوا إِلَى عِيُورَاتِهِمْ وَأَنْ يُنْظَرَ الْمَرْءُ إِلَى فَرْجِ أَخِيهِ وَ يَحْفَظَ فَرْجَهُ أَنْ يُنْظَرَ إِلَيْهِ وَقَالَ «وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ»

مَنْ أَنْ تَنْظُرَ إِحْدَاهُنَّ إِلَى فَرْجِ أُخْتِهَا وَ تَحْفَظَ فَرْجَهَا مِنْ أَنْ يُنْظَرَ إِلَيْهَا وَقَالَ: كُلُّ شَيْءٍ

ص: ۲۶۰

۱- (۱). من لا يحضره الفقيه: ج ۱ ص ۱۱۴.

۲- (۲). قبلاً گذشت که ظاهراً همه مراسیل صدوق قدس سره در کتاب من لا يحضره الفقيه حجت است.

فِي الْقُرْآنِ مِنْ حِفْظِ الْفَرْجِ فَهُوَ مِنَ الزَّانَا إِلَّا هَذِهِ آيَةٌ فَإِنَّهَا مِنَ النَّظْرِ. (۱)

این روایت نیز بیان می کند که مراد از حفظ فرج در این آیه، جلوگیری از نگاه و در دیگر آیات قرآن، جلوگیری از زنا است. البته باید توجه کرد که بکر بن صالح در سند این روایت، ضعیف است. (۲)

روایت سوم: روایت دیگر معتبره ابوبصیر است که در تفسیر علی بن ابراهیم قمی در ذیل آیه شریفه «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ» ۳

آمده است:

حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ:

كُلُّ آيَةٍ فِي الْقُرْآنِ فِي ذِكْرِ الْفُرُوجِ فَهِيَ مِنَ الزَّانَا إِلَّا هَذِهِ الْآيَةُ، فَإِنَّهَا مِنَ النَّظْرِ فَلَا يَحِلُّ لِرَجُلٍ مُؤْمِنٍ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى فَرْجِ أَخِيهِ وَلَا يَحِلُّ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَنْظُرَ إِلَى فَرْجِ أُخْتِهَا. (۳)

این روایت نیز همانند دو روایت قبلی، مقصود آیه را نگاه کردن می داند. البته در مورد تفسیر علی بن ابراهیم قمی اختلاف نظر وجود دارد و این اشکال مطرح شده است که خود علی بن ابراهیم قمی این تفسیر را جمع نکرده؛ بلکه برخی از شاگردانش آن را جمع آوری کرده اند که در کتب رجالی، اسمی از آنها نیست. (۴)

در نهایت، حتی اگر به خاطر مناقشه در تفسیر علی بن ابراهیم قمی، روایت سوم رد شود و به خاطر وجود بکر بن صالح رازی در سند روایت کافی، تردید شود، با این حال، روایت صدوق قدس سره قابل عمل است. در نتیجه، مراد از عبارت «يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ»

در این آیه شریفه، نگاه کردن است که به اولویت قطعی زنا را نیز شامل می شود؛ اما

ص: ۲۶۱

۱- (۱). الکافی: ج ۲ ص ۳۶.

۲- (۲). خلاصه الأقوال: ص ۲۰۷.

۳- (۴). تفسیر القمی: ج ۲ ص ۱۰۱.

۴- (۵). مصادر الفقه الاسلامی و منابه: ص ۷۰. «در جای خود نسبت به تفسیر علی بن ابراهیم تحقیق نموده ایم».

دیگر نمی توان گفت: آیه به اولویت قطعی، شامل مورد بحث ما (قرار دادن نطفه اجنبی در رحم زن اجنبیه) نیز می شود. به عبارت دیگر، دلیلی بر پذیرش قاعده «حذف المتعلق يدل على العموم» نداریم و با توجه به روایات مفسر این آیه باید گفت: متعلق محذوف در این آیه، نگاه و نظر است و با قیاس اولویت، لمس و مقاربت را نیز در برمی گیرد.

۲-۲-۱. آیه دوم:

«وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ»؛ ۱ مردانی که حفظکننده فرج های خود هستند، مگر در برابر زنان و کنیزانشان که در ملک آنانند. و آنها بر مباشرت با این زنان ملامت نخواهند شد. پس هر کس که غیر از آن را اراده کند، ستمکار خواهد بود.

بحث در مورد حکم تلقیح مصنوعی در فرضی است که نطفه مردی را با کمک ابزار پزشکی در رحم زن دیگری قرار دهند. برخی برای اثبات حرمت تلقیح مصنوعی در این فرض، به این آیه شریفه استناد کرده اند.

برای اثبات حرمت شکل دوم تلقیح مصنوعی، می توان به صدر و ذیل این آیات شریفه استناد کرد.

استدلال به صدر آیات: برای استدلال به صدر این آیات می توان گفت که متعلق حفظ فرج در آیه شریفه «وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ» حذف شده و معنای آیه این است که مردان مؤمن، کسانی هستند که فرج خود را حفظ می کنند از این که زن اجنبیه به آن نگاه کند، یا آن را لمس نماید، و یا این مرد با زن اجنبیه مقاربت داشته باشد. پس می توان گفت: با توجه به این که حذف متعلق، افاده عموم می کند، بر مرد واجب است

ص: ۲۶۲

که از همه چیز، حتی قرار گرفتن نطفه اش در رحم زن اجنبیه توسط دستگاه نیز خودداری کند.

هر آنچه در نقد استدلال به آیه ۳۱ سوره نور گفته شد، نسبت به این آیه نیز صدق می کند. پس همان گونه که استدلال به آیه قبله را صحیح ندانستیم، این استدلال را نیز رد می کنیم.

استدلال به ذیل آیات: در بخش پایانی این آیات آمده است: «فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ» ۱. معنای این بخش از آیه، این است که مردانی که غیر از ازدواج و ملک یمین را اراده کنند، از ستمکاران اند.

با توجه به این قسمت از آیه می توان گفت: مردان در قبال همسر و کنیز خود مسئولیتی برای حفظ فرج ندارند؛ اما با توجه به اطلاق و عموم عبارت «وراء ذلك»، مرد باید در مقابل زنان دیگر، فرج خود را حفظ کند و اگر برخلاف آن عمل کند، از حدود و مقررات الهی تجاوز کرده است.

با توجه به این مطلب می توان گفت: یکی از مصادیق «فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ» این است که نطفه مرد در رحم زن اجنبیه قرار داده شود. برای استدلال به این قسمت از آیه، نیازی به انضمام قاعده «حذف المتعلق» نیست و از این حیث اشکالی برا استدلال وارد نمی شود.

اما مطلبی که باید مورد بررسی قرار گیرد، این است که آیا می توان با ضمیمه کردن قاعده اشتراک تکالیف بین زن و مرد به این آیه، به یک قاعده کلی در مورد فروج رسید؟ اگر بتوان چنین قاعده ای را برداشت کرد، معنایش این است که بگوییم: فرج مرد، تنها برای همسر و کنیزش حلال است و غیر از آن هرچه باشد حرام است. و از سوی دیگر، فرج زن، تنها برای شوهرش حلال است و جواز هر امری غیر از این موارد، نیازمند تصریح و اجازه شرعی است. از این رو، بر طبق این آیه زنا، لواط،

مباحثه، تفضیح و استمنا حرام است و از جمله کارهایی که مشمول حکم آیه می شود، قرار دادن نطفه مرد در رحم زن اجنبیه است که از دایره حلیت و جواز خارج است. به بیان دیگر، اگر بپذیریم که آیه این قاعده و قانون کلی را بیان می کند، آن گاه اصل اولی در مورد فروج تحریم است، مگر در مورد ازدواج و ملک یمین.

مطلب دیگری که باید به آن اشاره نمود، این است که با پذیرش قاعده اشتراک تکالیف بین زن و مرد، حکم این آیه (لزوم حفظ فرج) علاوه بر مردان، زنان را نیز در برمی گیرد؛ لیکن پرسش دیگری که مطرح می شود این است که در فرض مسئله - که نطفه مرد در رحم اجنبیه قرار می گیرد -، کدام یک مرتکب حرام شده اند؟ زن، مرد یا هر دو؟ به عبارت روشن تر، آیا مردی که منی او از راهی غیر از مقاربت در رحم دیگری قرار گرفته، عملی حرام را مرتکب شده است؟ و از سوی دیگر، آیا زنی که حفظ فرج نکرده و اجازه داده است که نطفه اجنبی در رحمش قرار گیرد، مرتکب حرام دیگری شده است؟

اگر کسی قاعده اشتراک تکالیف را بپذیرد و تلقیح مصنوعی در این فرض را حرام بداند، طبق این بیان، باید به دو حرمت ملتزم شود؛ ولی اگر این قاعده پذیرفته نشود و آیه مختص مردان باشد، استدلال تنها از سوی مرد، صحیح خواهد بود؛ یعنی از این جهت که مرد اجازه داده است، منی و نطفه اش در رحم اجنبیه قرار گیرد و این عمل از مصادیق نهی شده در آیه است، باید عمل تلقیح را حرام دانست.

استدلال به ذیل این آیات نیز اشکالاتی دارد که در ادامه به آنها اشاره می کنیم:

اشکال نخست: مردی که نطفه اش با کمک ابزار پزشکی در رحم زن دیگری قرار داده شده، مرتکب عمل خلافی نشده است. برای مثال، اگر منی مرد در اختیار یکی از مراکز پزشکی قرار گیرد و این مرکز اقدام به باروری مصنوعی نماید، نمی توان گفت که مرد حفظ فرج نکرده است و با توجه به آیه مرتکب فعل حرام شده است. مرد در صورتی مرتکب حرام می شود که نطفه اش از طریق مقاربت نامشروع در رحم زن

قرار گیرد. از این رو، قرار دادن منی مرد در رحم اجنبیه، مصداق حفظ نکردن فرج توسط مرد شمرده نمی شود. و اگر آیه را مختص مردان بدانیم و قاعده اشتراک تکالیف را نپذیریم، استدلال مخدوش خواهد شد؛ اما اگر قاعده اشتراک پذیرفته شود، می توان گفت که زن مرتکب حرام شده و فرج خود را حفظ نکرده است؛ یعنی به حکم آیه، زنی که اجازه داده است که نطفه مرد اجنبی در رحم اش قرار گیرد، فعلی حرام انجام داده است.

در نهایت، باید گفت که بدون پذیرش قاعده اشتراک تکالیف، استدلال به آیه مخدوش است و با پذیرش آن، استدلال تنها از طرف زن قابل قبول است و مرد، مرتکب فعل حرام نشده است.

اشکال دوم: به دو قرینه می توان گفت که مراد از حفظ فرج در این آیه، حفظ فرج از زناست و عبارت «ما وراء ذلکم» نیز به مقاربت جنسی نامشروع با غیر از همسر و کنیز اشاره دارد.

قرینه اول: با توجه به روایاتی که پیش از این، بررسی شد، منظور از حفظ فرج در آیات قرآن، حفظ آن از زناست. پس باید گفت: در این آیه شریفه نیز حفظ فرج، به معنای مراقبت از وطی نامشروع و زناست.

قرینه دوم: از سوی دیگر، قرائن موجود در آیه شریفه نیز این مطلب را تأیید می کند، بدین بیان که در ابتدای آیه، سخن از ارتباط مرد با همسر و کنیزش به میان آمده است که این ارتباط، تنها از راه لمس و مقاربت محقق می شود. پس آیه در مورد مقاربت است و ذیل آیه نیز اشاره به مقاربت غیر مشروع دارد؛ یعنی عبارت «فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكْ» به قرینه صدر آیه، به زنا اشاره دارد.

بنا بر این، با توجه به این اشکالات نمی توان آن قاعده کلی را در مورد فروج ثابت نمود و گفت: فرج مرد، تنها برای همسر و کنیزش و فرج زن، تنها برای شوهرش حلال است و هر امر راجع به فرج غیر از موارد نامبرده، حرام است و نیاز به مجوز

شرعی دارد؛ بلکه باید گفت: آیه در مورد مقاربت نامشروع است و نمی توان حکم آن را به موارد دیگر گسترش داد.

اما نکته مهم در این آیه، آن است که روایتی در زمینه حرمت استمنا از این آیه شریفه وجود دارد که با استفاده از آن می توان ثابت کرد که آیه اطلاق دارد و باید با توجه به اطلاق آن، باروری مصنوعی در فرض یاد شده را حرام دانست.

در حرمت استمنا شکی نیست و در بحث قبلی به روایتی که بر حرمت آن دلالت دارد، اشاره شد؛ اما در روایتی دیگر، یکی از اصحاب امام صادق علیه السلام از ایشان در مورد دلیل حرمت استمنا می پرسد که ایشان در پاسخ به او، به ذیل همین آیه تمسک کرده و می فرمایند: آیه «فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ»^۱ بر حرمت استمنا دلالت می کند.

در این روایت آمده است:

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى فِي نَوَادِرِهِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: سِئِلَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْخَضْخَضِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّهُ عَظِيمٌ قَدْ نَهَى اللَّهُ عَنْهُ فِي كِتَابِهِ وَفَاعَلُهُ كَنَاحٍ نَفْسِهِ وَلَوْ عَلِمْتَ بِمَا يَفْعَلُهُ مَا أَكَلْتَ مَعَهُ. فَقَالَ السَّائِلُ: فَبَيِّنْ لِي يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فِيهِ. فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: قَوْلُ اللَّهِ «فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ»

وَهُوَ مِمَّا وَرَاءَ ذَلِكَ. فَقَالَ الرَّجُلُ: أَيُّمَا أَكْبَرَ الزُّنَا أَوْ هِيَ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: هُوَ ذَنْبٌ عَظِيمٌ، قَدْ قَالَ الْقَائِلُ بَعْضُ الذَّنْبِ أَهْوَنُ مِنْ بَعْضِ الذُّنُوبِ كُلِّهَا عَظِيمٌ عِنْدَ اللَّهِ لِأَنَّهَا مَعَاصِي وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مِنَ الْعِبَادِ الْعِصْيَانَ؛^(۱) از حضرت امام صادق علیه السلام درباره خضخضه (استمنا) سؤال شد. ایشان فرمودند: این کار، گناهی بزرگ است که خداوند در کتابش از آن نهی کرده است. کسی که این فعل را انجام می دهد گویا با خودش نکاح و مقاربت کرده است و اگر تو حقیقت آنچه را این شخص انجام می دهد می دانستی، هرگز با او هم غذا نمی شدی. سائل گفت: ای فرزند رسول الله، خداوند در کدام آیه از

ص: ۲۶۶

آیات قرآن به این مطلب اشاره کرده است؟ حضرت فرمودند: قول خداوند متعال که می فرماید: «فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ». در ادامه سائل از امام علیه السلام می پرسد: آیا زنا بدتر است یا استمنا؟ ایشان فرمودند: استمنا گناهی بزرگ است، برخی می گویند: گناهی از گناه دیگر کوچک تر است، در حالی که همه گناهان نزد پروردگار عظیم اند و خداوند متعال عصیان و گناه را دوست ندارد.

با توجه به این روایت که امام صادق علیه السلام برای حرمت استمنا به آیه «فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ» استناد نموده اند، می توان گفت: هرچند در آیات قرآن مقصود از فرج، زناست و قسمت اول آیه که می فرماید: «وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ» درباره زنا نازل شده است، اما قسمت اخیر آیه اطلاق دارد و زنا، لواط، استمنا و بر اساس قاعده اشتراک، مساحقه و هر امری در مورد فروج - غیر از فروض شرعی آن - را در برمی گیرد. در نتیجه، فرض مسئله که در آن نطفه مرد در رحم زن اجنبیه قرار داده می شود، مشمول حکم آیه می گردد و مورد نهی قرار می گیرد.

به بیان روشن تر، با توجه به استدلال و استناد امام صادق علیه السلام به آیه، می توان فهمید که این قسمت از آیه، اطلاق دارد و مقصودش این است که تنها ارتباط مرد با همسر و کنیزش جایز است و هر مصداقی غیر از آن، حرام است. از این رو، فرض مسئله نیز داخل در این اطلاق قرار می گیرد و می توان به حرمت آن فتوا داد.

نکته ای که باید به آن اشاره شود، این است که مطالب گفته شده، در صورتی صحیح است که سند روایت یاد شده را معتبر بدانیم. از این رو، به بررسی سند این روایت می پردازیم. در سند روایت چنین آمده است:

احمد بن محمد بن عیسی الأشعری عن أبيه قال: سئل الصادق عليه السلام... .

در مورد احمد بن محمد و پدرش محمد بن عیسی بحثی نیست؛ اما مشکل این

است که محمد بن عیسی از اصحاب امام هشتم و امام نهم علیهما السلام بوده است؛^(۱) ولی در این جا بدون واسطه از امام صادق علیه السلام نقل روایت می کند. با توجه به این موضوع باید گفت: این روایت، مرفوعه^(۲) است و هرچه در مورد احادیث مرسل گفته می شود، در مورد احادیث مرفوعه نیز جاری می گردد. بنا بر این، با توجه به این که به روایات مرسل اعتنا نمی شود، پس سند این روایت مرفوعه نیز فاقد اعتبار است و نمی توان به آن استدلال نمود.

البته باید دید مقصود امام علیه السلام از تمسک به اطلاق این آیه چیست؟ آیا تمسک ایشان به آیه، تعبّدی است یا کاشف از اطلاق آیه است؟

اگر سخن امام علیه السلام در روایت مرفوعه، عنوان تعبّدی نداشته باشد، استدلال به اطلاق آیه صحیح است و می توان گفت: در مواردی نیاز به بررسی صحت سند روایت است که امام علیه السلام مطلبی را به طور تعبّدی بیان کرده باشند؛ ولی در غیر این صورت، اگر موضوع مورد بحث امام علیه السلام، موافق قواعد باشد و بتوان آن را بدون توجه به سخن ایشان نیز تشخیص داد، صحت سند، موضوعیت ندارد. در این مسئله نیز آیه اطلاق دارد و استدلال امام علیه السلام به آن، از جهت تعبّد نیست؛ بلکه قواعد موجود در مباحث الفاظ و ظهور این آیه شریفه، اقتضای اطلاق را دارد.

به عبارت روشن تر، اگر سخن امام علیه السلام جنبه تعبّدی نداشته باشد، به این معناست که امام علیه السلام می فرمایند: اگر من هم چنین چیزی را نمی گفتم، شما با دقت در آیه

ص: ۲۶۸

۱- (۱). ر. ک: معجم رجال الحدیث: ج ۳ ص ۸۵.

۲- (۲). استاد معظم: در علم درایه، روایت مرفوعه در دو معنا استعمال شده است: معنای نخست این است که از وسطیا انتهای سلسله سند روایت، یک یا چند نفر حذف شده باشند و تصریح به رفع نیز شده باشد. مثلاً وقتی می گوید: «علی بن ابراهیم عن ابیه (ابراهیم بن هاشم) رفعه إلى أبي عبدالله عليه السلام». در این سند بین ابراهیم بن هاشم تا امام علیه السلام حذف و به مرفوع بودن نیز تصریح شده است. معنای دوم مرفوعه هم این است که راوی مستقیماً از امام علیه السلام حدیثی را نقل کند، در حالی که بین راوی و امام علیه السلام چند نفر واسطه است و به رفع نیز تصریح نشده باشد.

می توانستید از این اطلاق به حرمت استمنا دست یابید.

نتیجه آن که: با وجود مرفوعه بودن روایت، این آیه اطلاق دارد و با توجه به اطلاق آن - که از مصادیق اصاله الظهور و حجیت آن عقلایی است و شارع نیز در محاورات خود، بنایی غیر از بنای عقلا ندارد - می توان به حرمت صورت دوم تلقیح مصنوعی فتوا داد.

۳-۲-۱. آیه سوم:

«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ»؛ ۱ بر شما حرام است (ازدواج با) مادرانتان و دخترانتان و خواهرانتان و عمه هایتان و خاله هایتان و دختران برادر و دختران خواهر.

استدلال به این آیه، بدین صورت است که در این آیه، متعلق حرمت ذکر نشده و معنا ندارد که خود این افراد حرام باشند؛ چراکه تکلیف به ذات تعلق نمی گیرد؛ بلکه همیشه به فعلی از افعال تعلق می گیرد. پس باید فعلی را در تقدیر گرفت؛ ولی از آن جا که در این آیه فعل معینی آورده نشده است، باید به اقتضای قاعده «حذف المتعلق يدل على العموم»، هر فعلی را نسبت به این افراد حرام دانست. از این رو، فرض مسئله که عبارت است از قرار دادن نطفه مرد اجنبی در رحم زن اجنبی، مشمول حکم آیه می شود؛ چراکه مقصود از زن اجنبی، زنی غیر از زوجه انسان است. پس مادر، عمه، خاله و دیگر افرادی که در این آیه از آنها نام برده شده است نیز عنوان اجنبی را دارند.

به عبارت دیگر، وارد کردن نطفه مرد در رحم زنی غیر از همسر شرعی اش، مانند مادر، دختر و... حرام است.

از سوی دیگر، کسانی که قائل به جواز عمل تلقیح در این فرض شده اند، در مورد ویژگی های زن اجنبی تفاوتی نگذاشته اند؛ یعنی هر زنی که غیر همسر این مرد باشد،

ص: ۲۶۹

می تواند از او قبول نطفه کند، شوهردار باشد یا نباشد، از محارم نسبی وی باشد یا نباشد و.... در مقابل، کسانی که به عدم جواز حکم می کنند معتقدند که اگر بخواهیم تلقیح مصنوعی در این فرض را جایز بدانیم، باید بگوییم قرار دادن نطفه در رحم مادر و خواهر نیز جایز است، در حالی که با توجه به اطلاق این آیه، چنین فعلی حرام است.

به نظر می رسد که استدلال به این آیه نیز با اشکالاتی رو به روست؛ زیرا اولاً: ما قاعده «حذف المتعلق يدل على العموم» را نپذیرفتیم؛ بلکه به نظر ما به قرینه تناسب حکم و موضوع می توان فهمید که متعلق حرمت در این آیه نکاح است. ثانیاً: آیات قبل و بعد از این آیه شریفه نیز قرینه مناسبی هستند بر این که متعلق حرمت در آیه مورد بحث، نکاح است.

۴-۲-۱. آیه چهارم:

«إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ»^۱.

اگر اطلاق این آیه را بپذیریم، مدلولش این است که: زن و مرد باید فروج خود را از هر چیزی حفظ کنند، مگر در مورد آنچه بر آنها حلال شده است، که البته حلال در مورد مرد، همسر و کنیز او و در مورد زن، شوهر او است.

کسانی همچون شیخ طوسی در تبیان(۱) و جصی اص در احکام القرآن،(۲) که در بحث آیات الاحکام صاحب نظرند، آیه را مطلق دانسته و معتقدند: مرد و زن باید فرج خود را از هر امری حفظ نمایند، مگر آن مواردی که بر آنان حلال و مباح است. بر این اساس، اطلاق

ص: ۲۷۰

۱- (۲). التبیان فی تفسیر القرآن: ج ۷ ص ۳۴۹.

۲- (۳). احکام القرآن: ج ۵ ص ۱۷۳.

آیه، قرار گرفتن نطفه مرد در رحم زنی غیر از همسرش را نیز در بر می گیرد.

لیکن به نظر می رسد که این آیه نیز قابلیت استدلال را ندارد؛ زیرا روایاتی وجود دارد که در آنها منظور از حفظ فرج در قرآن، حفظ فرج از زنا دانسته شده است که با توجه به این روایات، نمی توان این اطلاق را پذیرفت.

پس بدین وسیله دانسته شد که از میان آیاتی که در مورد آن بحث صورت گرفت، تنها آیه شریفه «فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ»^۱ قابل استدلال است که بر حرمت صورت دوم تلقیح مصنوعی دلالت دارد.

۳-۱- تعلیل موجود در برخی از روایات

ملاک توانمندی فقیه، این است که تا آن جا که می تواند برای نفی یا اثبات یک موضوع دلیل بیاورد. بزرگان ما در مورد هر مسئله ای همه ادله محتمل را مورد بررسی قرار می دادند، هرچند ممکن است برخی از این دلایل پذیرفته نشود. در این بحث نیز چه بسا برای اثبات حرمت صورت دوم تلقیح مصنوعی، به روایتی که در آن حرمت زنا شرح داده شده است، استناد نمود.

در این روایت آمده است:

وَ بِإِشْرَائِهِ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَيِّدَانَ عَنِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيَمَا كَتَبَ إِلَيْهِ مِنْ جَوَابِ مَسَائِلِهِ وَحَرَّمَ اللَّهُ الزَّانَا لِمَا فِيهِ مِنَ الْفَسَادِ مِنْ قَتْلِ النَّفْسِ وَذَهَابِ الْأَنْسَابِ وَ تَرْكِ التَّرْبِيَةِ لِلْأَطْفَالِ وَفَسَادِ الْمَوَارِيثِ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِنْ وُجُوهِ الْفَسَادِ؛^(۱) امام رضا علیه السلام در پاسخ به پرسش های محمد بن سنان چنین نوشته اند:

خداوند زنا را به خاطر مفاسدی که در آن است حرام نمود، این مفاسد عبارت است از قتل نفس،^(۲) به هم ریختگی نسب ها، ترک تربیت فرزندان، فاسد شدن

ص: ۲۷۱

۱- (۲). وسائل الشیعه: ج ۲۰ ص ۳۱۱.

۲- (۳). استاد معظم: منظور از قتل نفس این است که اگر نطفه خارج شده از مرد در رحم همسرش قرار می گرفت، امکان تولد انسانی وجود داشت و به سبب زنا، این امکان از بین رفته است.

سند این روایت از شیخ صدوق قدس سره تا محمد بن سنان صحیح است؛ اما در مورد توثیق محمد بن سنان دیدگاه های گوناگونی وجود دارد. وی از افرادی است که هم جرح شده و هم تعدیل، برای نمونه نجاشی قدس سره در مورد وی می نویسد:

له مسائل عنه معروفه وهو رجلٌ ضعيفٌ جداً لا يعول عليه ولا يلتفت إلى ما تفرد به؛^(۱) مسائل معروفی از او نقل شده است، و او مردی است که جداً ضعیف است و قابل اعتماد نیست و به چیزهایی که او به تنهایی نقل کرده است توجهی نمی شود.

شیخ طوسی قدس سره در این باره اظهار می دارد:

وقد طعن عليه وضعف.^(۲)

کشی قدس سره از ابن حمودیه چنین نقل می کند:

لا استحل أن أروى أحاديث محمد بن سنان.^(۳)

همچنین کشی از فضل بن شاذان نقل می کند که در آن آمده است:

وروى الكشي عن الفضل بن شاذان، إن من الكذابين المشهورين محمد بن سنان؛^(۴) کشی از فضل بن شاذان نقل کرده است که یکی از دروغگویان مشهور، محمد بن سنان است.

از سوی دیگر مدح او را نیز روایت کرده اند. از آن جمله می توان به روایتی با سند صحیح از امام باقر علیه السلام اشاره کرد که می فرماید:

جَزَى اللَّهُ صَفْوَانَ بْنَ يَحْيَى وَمُحَمَّدَ بْنَ سِنَانَ وَزَكَرِيَّا بْنَ آدَمَ وَسَعْدَ بْنَ

ص: ۲۷۲

۱- (۱). رجال النجاشی: ص ۳۲۸.

۲- (۲). رجال الطوسی: ص ۳۶۴.

۳- (۳). رجال الکشی: ص ۳۸۹.

۴- (۴). همان: ص ۵۰۷.

سَعِيدٌ عَنِّي خَيْرًا فَقَدْ وَفَّوْا لِي؛^(۱) خداوند متعال به صفوان بن يحيى و محمد بن سنان و زكريا بن آدم و سعد بن سعد، جزای خیر دهد که به من وفا کردند.

همچنین شیخ مفید قدس سره در کتاب الارشاد در مورد محمد بن سنان می فرماید:

من أهل الورع والعلم والفقہ؛^(۲) او اهل ورع و علم و فقه بود.

ابن قولویه قدس سره در کامل الزیارات از او روایت نقل می کند.^(۳) صاحب وسائل و ابن طاووس قدس سرهما^(۴) نیز او را توثیق کرده اند. احمد بن محمد بن عیسی اشعری قدس سره نیز که فردی مقید بوده و احمد بن خالد برقی را به دلیل نقل احادیث ضعیف از شهر قم بیرون کرد، از محمد بن سنان روایت نقل می کند.

با توجه به عبارات بالا، مشخص شد که از یک سو بزرگان علم رجال همچون شیخ طوسی، نجاشی و کشی قدس سرهم او را تضعیف کرده اند و از سوی دیگر، برخی بزرگان، او را توثیق نموده اند. به علاوه، روایتی در باب مدح وی نیز وارده شده است.

در مورد مسئله تعارض جرح و تعدیل، در میان بزرگان علم درایه و رجال، پنج دیدگاه مطرح شده است؛ لیکن تحقیق آن است که: نمی توان هیچ یک از جرح یا تعدیل را مقدم دانست؛ بلکه به سبب تعارض، هر دو از اعتبار خارج و ساقط می شوند. پس نه می توان عدم توثیق را ثابت نمود و نه می توان او را موثق دانست. از این رو، سند روایت یاد شده، از ناحیه محمد بن سنان دارای اشکال است.^(۵)

پس از بحث از سند روایت، این پرسش مطرح می شود که آیا می توان بحث تسامح در ادله سنن را در مورد چنین روایاتی که علل احکام را بیان می کنند نیز مطرح کرد و گفت: همانگونه که سند ادله سنن، چندان مورد توجه قرار نمی گیرند، به سند روایات

ص: ۲۷۳

۱- (۱). بحار الأنوار: ج ۴۹ ص ۲۷۴.

۲- (۲). الارشاد: ج ۲ ص ۲۴۷.

۳- (۳). کامل الزیارات: ص ۱۱ و ص ۲۷.

۴- (۴). فلاح السائل: ص ۱۲.

۵- (۵). در بحث های خارج فقه در کتاب الحج، استاد معظم از این نظر عدول نموده اند و در نتیجه محمد بن سنان را موثق دانسته اند.

علل نیز توجّه نمی شود؛ چراکه این روایات به بیان حکم نپرداخته اند و تنها علّت احکام را بررسی می کنند؟

پاسخ منفی است؛ زیرا چه بسا بخواهیم حکمی کلی را از این روایات، استخراج کنیم که این امر با تسامح سازگار نیست؛ چنان که در این روایت نیز به دنبال اثبات حکمی در باب تلقیح مصنوعی هستیم. در نهایت باید گفت: سند روایت، ضعیف است و به جهت ضعف سند نمی توان به آن عمل نمود.

لیکن باید دید آیا می توان با فرض صحّت سند روایت، از آن برای اثبات حرمت تلقیح مصنوعی استفاده نمود؟

برای استدلال به این روایت برای اثبات تلقیح مصنوعی در فرض مسئله، باید بگوییم: عناوین ذکر شده در باب زنا در مورد تلقیح مصنوعی نیز وجود دارد؛ زیرا هنگامی که اسپرم و نطفه مردی در رحم زن اجنبیه قرار می گیرد و فرزندی متولد می شود، نمی توان گفت: پدر این فرزند چه کسی است، از چه کسی ارث می برد و چه کسی از او ارث می برد؟ پس با توجّه به این که این عناوین، موجب حرمت زنا شده است، باید تلقیح مصنوعی را نیز حرام بدانیم. به عبارت دیگر، مفاسد و مشکلاتی که روایت یاد شده، برای زنا برشمرده است، در فرض مورد بحث ما نیز وجود دارد.

بویژه آن که با استفاده از بانک های اسپرم که امروزه در برخی از کشورها تأسیس شده، هرگز مشخص نمی شود که پدر این طفل چه کسی است.

دو اشکال بر این استدلال، وارد شده است که باید مورد بررسی قرار گیرد.

اشکال نخست: چه بسا گفته شود که آنچه در این روایت آمده است، حکمت حرمت زناست نه علّت آن؛ زیرا علّت، آن چیزی است که وجود یا عدم وجود حکم متوقّف بر وجود و عدم وجود آن باشد؛ یعنی اگر علّت باشد، حکم ثابت است و اگر نباشد، حکم نیز منتفی خواهد بود؛ لیکن این سخن در مورد حکمت، صادق نیست و وجود و عدم حکم، مبتنی بر وجود یا عدم وجود حکمت نیست؛ بلکه حکمت در صورت وجود فقط بر شأنیّت و اقتضای حکم دلالت دارد.

بر این اساس، عناوینی که در روایت آمده اند، فقط مقتضی حرمت اند و مجرد مقتضی، برای اثبات حکم کافی نیست؛ بلکه برای اثبات حکم باید ویژگی های دیگری هم موجود باشد. از سوی دیگر، عدم وجود حکمت دلالت بر عدم حکم ندارد. پس هر چیزی که عنوان عَلت را داشت می تواند در صورت وجود، حکم را ثابت کند؛ ولی حکمت این گونه نیست. برای مثال، در روایات باب ربا چنین آمده است که چون ربا عنوان ظلم را داراست، خداوند آن را حرام کرده است. از این رو بسیاری از فقها ظلم را عَلمت حرمت ربا نمی دانند و می گویند: ظلم، حکمت حرمت رباست نه عَلمت آن؛ یعنی حتی اگر شخصی ربا بگیرد و عرف عمل او را ظلم نداند، ربا حرام است؛ زیرا ظلم عَلمت ربا نیست و اثبات حرمت یا عدم آن، بر وجود یا عدم وجود ظلم، تَوَقُّف ندارد.

به تعبیر دیگر، تفاوت عَلمت و حکمت این است که عَلمت در موضوع حکم اخذ می شود. مثلاً وقتی شارع می گوید: «الخمر حرام لَأَنَّهُ مُسَكَّرٌ»، در این جا اسکار که عَلمت حرمت خمر است، به عنوان جزء موضوع لحاظ می شود، در حالی که حکمت هیچ گاه در موضوع اخذ نمی گردد. برای مثال، وقتی در باب صلوه می گوئیم: «الصلوه واجبهٌ لَأَنَّهَا تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمَنْكَرِ»، نمی توان گفت: نمازی که انسان را از فحشا و منکر دور نمی کند، واجب نیست؛ زیرا نهی از فحشا و منکر، جزئی از موضوع وجوب نماز نیست، بلکه فقط یکی از حکمت های آن است؛ یعنی موضوع وجوب، تنها عنوان «صلاه» است، نه نمازی که ناهی از فحشا و منکر باشد. (۱)

اشکال دوم: در این روایت، عناوین گوناگون ذکر شده است و از این رو نمی توان آنها را عَلمت حکم دانست؛ چرا که تعدد علل بر معلول واحد محال است و معلول واحد، هرگز نمی تواند چندین عَلمت داشته باشد. از این رو باید تمام این عناوین را حکمت حکم دانست.

ص: ۲۷۵

۱- (۱). استاد معظّم در بحث های خارج اصول، اساس بحث درباره عَلمت و حکمت و فرق میان آنها را برای استنباط فقهی، ناکارآمد دانسته و محور را در فرق میان حیثیت تقییدیه و حیثیت تعلیلیه قرار داده است.

به عبارت دیگر، عَلت همیشه باید امر واحدی باشد، و گرنه دیگر عنوان عَلت تامّه را ندارد، بر خلاف حکمت که امور متعدّد می توانند حکمت برای حکمی باشند.

پاسخ به اشکالات

به نظر می رسد که اشکالات یاد شده نادرست اند؛ زیرا در پاسخ به اشکال نخست می توان گفت: ما نیز می پذیریم که میان «عدم حکمت» و «عدم عَلت» تفاوت وجود دارد - یعنی فقدان عَلت موجب انتفای حکم می شود، ولی فقدان حکمت لزوماً موجب انتفای حکم نمی گردد -، لیکن میان «وجود حکمت» با «وجود عَلت» تفاوتی نیست و هر دو می توانند حکم را ثابت کنند. به عبارت روشن تر، هرچند بین فقدان حکمت و نفی حکم، ملازمه ای نیست، اما با وجود حکمت قطعاً حکم ثابت می شود.

از این رو، حتّی اگر عناوین یاد شده در روایت، حکمت حرمت زنا باشند، می توان وجود این حکمت در تلقیح مصنوعی را منشأ و دلیل حرمت دانست.

در پاسخ به اشکال دوم نیز می توان گفت: در این روایت، یک عَلت بیان شده که مصادیق مختلفی دارد؛ یعنی عَلت حرمت زنا، مفاسد آن است که مصادیقش در ادامه ذکر شده است. به عبارت دیگر، میان همه این عناوین، قدر جامعی با عنوان «فساد» تصوّر می شود که این فساد، مصادیق زیادی دارد. شاهد این مطلب نیز این است که در آخر روایت می گوید: «و ما اَشبه من وجوه الفساد».

بنا بر این، از آن جا که روایت عَلت حرمت را «فساد» معرّفی می کند، پس به وسیله آن، حرمت هر چیزی که مستلزم فساد باشد، ثابت می گردد؛ یعنی ما از این روایت علیت را استفاده می کنیم، نه حکمت را. عَلت حرمت زنا نیز فساد در خانواده است و همین عَلت در شکل دوم تلقیح مصنوعی نیز وجود دارد.

لیکن این روایت از جهت سند، مشکل دارد و نمی توان به آن استناد کرد.

پس از بررسی آیات و روایات، می توان نتیجه گرفت که تنها با استناد به اطلاق آیه «فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذٰلِكَ فَاولِيكَ هُمُ الْعَادُونَ»،^۱ می توان صورت دوم تلقیح مصنوعی را حرام دانست و استدلال به آیات و روایات دیگر به دلایلی که گفته شد، مخدوش است. پس با توجه به این آیه شریفه، نمی توان به اصل براءت رجوع نمود و حکم به جواز تلقیح داد؛ بلکه باید به مقتضای آن تلقیح مصنوعی را حرام دانست. اما در مقابل این آیه، دو روایت وجود دارد که برخی برای اثبات جواز تلقیح به آن استناد کرده اند.

از این رو، قبل از اعلام نظر نهایی باید این روایات را مورد مطالعه قرار دهیم.

۲- ادلة جواز صورت دوم

دو روایت وجود دارد که برخی با استناد به آن، قرار دادن نطفه مرد در رحم زن اجنبیه را جایز دانسته اند. این روایات در جلد بیست و هشتم کتاب وسائل الشیعه، در باب سوم از ابواب حد السحق و القیاده وارد شده اند. البته لازم است بدانیم که شیخ حرّ عاملی قدس سره در این باب، پنج روایت را نقل کرده است؛ اما اگر مضمون و سند این احادیث را بررسی کنیم، مشخص می شود که احادیث دوم، چهارم و پنجم یک حدیث، و احادیث اول و سوم نیز یک حدیث اند.

البته توجه به این نکته در دیگر ابواب فقهی نیز ضروری است؛ زیرا گاهی زراعه روایتی را از امام باقر علیه السلام نقل می کند و شخصی دیگر، همین روایت را از زراعه از امام باقر علیه السلام نقل می کند؛ اما چون راوی و مروی عنه یکی است، نمی توان گفت: این جا دو روایت وجود دارد، بلکه یک روایت است.

۱-۲. روایت نخست:

وَعَنْ عَلِيٍّ بْنِ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مُوسَى عَنْ

يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنِ الْمُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ قَالَ:

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ وَطِئَ امْرَأَتَهُ فَتَقَلَّتْ مَاءَهُ إِلَى جَارِيَةٍ بَكَرٍ فَجَلَّتْ. فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْوَلَمْدُ لِلرَّجُلِ وَعَلَى الْمَرْأَةِ الرَّجْمُ وَعَلَى الْجَارِيَةِ الْحَدُّ؛ (۱)

معلی بن خنیس می گوید: از امام صادق علیه السلام سؤال کردم که مردی زن خود را وطی کرد و سپس این زن با جاریه ای باکره مساحقه کرده و این جاریه باردار شد.

ایشان در جواب فرمودند: این بچه برای مرد است و زن باید رجم شود، جاریه نیز باید حد بخورد.

این حدیث، از حیث سند معتبر است. اسحاق بن عمار، (۲) یونس بن عبد الرحمن (۳)

و عباس بن موسی (۴) مشکلی ندارند. تنها در مورد معلی بن خنیس اختلاف است.

روایاتی که معلی را مدح می کند، بیشترند و بیشتر اصحاب رجال نیز او را معتبر می دانند، گرچه برخی مانند نجاشی او را تضعیف کرده اند. (۵)

در این روایت، امام علیه السلام همه احکام مربوط به این مسئله را بیان کرده اند؛ اما در مورد قرار گرفتن نطفه مرد در رحم اجنبیه چیزی نفرموده اند، در حالی که اگر این فعل حرام باشد، باید زن را مرتکب دو حرام دانست: مساحقه و قرار دادن نطفه شوهر خود در رحم اجنبیه؛ لیکن امام علیه السلام فقط به خاطر مساحقه حکم به رجم وی کرده اند، در حالی که اگر قرار گرفتن نطفه در رحم اجنبیه نیز حرام بود، باید پیش از سنگسار، زن را تعزیر نمود. به عبارت دقیق تر، اطلاق مقامی این روایت اقتضا می کند که قرار گرفتن نطفه مرد در رحم اجنبیه را حرام ندانیم.

در نقد این استدلال باید به چند نکته اشاره نمود:

نخست این که: تعزیر در جایی است که شخصی عالماً و عامداً مرتکب فعل

ص: ۲۷۸

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۲۸ ص ۱۶۹.

۲- (۲). رجال الطوسی: ص ۳۲۱.

۳- (۳). همان: ص ۳۴۶.

۴- (۴). همان: ص ۳۶۱.

۵- (۵). رجال النجاشی: ص ۴۱۷.

موجب تعزیر شود؛ امّا در فرض روایت، عمل مساحقه به صورت اختیاری انجام شده و از آن جا که زن دارای شوهر است، باید سنگسار شود؛ امّا انتقال نطفه، عمدی و اختیاری نبوده است تا موجب تعزیر شود.

دوم این که: برخی تعزیر را تنها در جایی که انسان مرتکب گناهی کبیره شود، ثابت می دانند و معلوم نیست که انتقال نطفه گناهی کبیره شمرده شود؛ چون بدون اختیار صورت گرفته است.

سوم این که: شاید در این روایت، جاریه متعلّق به مرد باشد و در این صورت، این کنیز نیز نسبت به مرد حلال است، از این رو، نطفه مرد وارد رحم اجنبیه نشده است.

با توجه به اشکالات یاد شده، نمی توان استدلال به روایت را تمام دانست.

۲-۲. روایت دوم:

قَالَ: أَتَى أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَوْمٌ يَسْتَفْتُونَهُ فَلَمْ يُصِيبُوهُ، فَقَالَ لَهُمُ الْحَسَنُ عَلَيْهِ السَّلَامُ هَاتُوا فُتْيَاكُمْ فَإِنْ أَصَبْتُ فَمِنَ اللَّهِ وَمِنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ قَدَسَ سِرُهُ وَإِنْ أَخْطَأْتُ فَإِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ وَرَائِكُمْ، فَقَالُوا: امْرَأَةٌ جَامَعَهَا زَوْجُهَا فَقَامَتْ بِحِرَارِهِ جَمَاعِهِ فَسَاحَقَتْ جَارِيَةَ بَكْرًا فَأَلْقَتْ عَلَيْهَا النُّطْفَةَ فَحَمَلَتْ، فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فِي الْعَاجِلِ تُؤْخَذُ هَذِهِ الْمَرْأَةُ بِصَدَاقِ هَذِهِ الْبِكْرِ لِأَنَّ الْوَلَدَ لَا يَخْرُجُ حَتَّى يَذْهَبَ بِالْعُدْرَةِ وَيُنْتَظَرُ بِهَا حَتَّى تَلِدَ وَيُقَامَ عَلَيْهَا الْحَدُّ وَيُلْحَقُ الْوَلَدُ بِصَاحِبِ النُّطْفَةِ وَتُرْجَمُ الْمَرْأَةُ ذَاتَ الزَّوْجِ؛ فَانْصَرَفُوا فَلَقُوا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالُوا: قُلْنَا لِلْحَسَنِ وَقَالَ لَنَا الْحَسَنُ، فَقَالَ: وَاللَّهِ لَوْ أَنَّ أَبَا الْحَسَنِ لَقَيْتُمْ مَا كَانَ عِنْدَهُ إِلَّا مَا قَالَ الْحَسَنُ؛ (۱) گروهی برای طرح پرسشی فقهی نزد امیرالمومنین علیه السلام رفتند، امّا به ایشان دسترسی پیدا نکردند. امام حسن علیه السلام که حاضر بودند به آنها گفتند: سؤال خود را از من پرسید، من پاسخ

ص: ۲۷۹

شما را می‌دهم. اگر آن پاسخ صحیح بود، از ناحیه خدا و امیر المومنین علیه السلام بوده است و اگر خطا کردم، امیر المومنین علیه السلام خواهند آمد و می‌توانید جواب صحیح را از ایشان بخواهید. آنها سؤال را این گونه مطرح کردند که زنی بعد از این که شوهرش با او مقاربت کرد، با جاریه ای باکره مساحقه کرد و بدین ترتیب نطفه شوهرش در رحم آن جاریه قرار گرفت و او حامله شد. امام حسن علیه السلام فرمودند:

از آن زن مهریه این باکره گرفته می‌شود؛ زیرا وضع حمل این جاریه تنها با زائل شدن بکارت او ممکن است. از سوی دیگر، باید منتظر ماند تا طفل به دنیا بیاید و بر آن جاریه حد جاری ساخت. و فرزند نیز ملحق به صاحب نطفه می‌شود. آن زن شوهردار نیز باید رجم شود. آن گروه در راه بازگشت با حضرت امیر المومنین علیه السلام مواجه شدند و سؤال و جوابی که امام حسن علیه السلام داده بود را مطرح کردند. ایشان فرمودند: به خدا قسم اگر ابا الحسن را ملاقات کرده بودید، همان جوابی را می‌داد که حسن به شما داد.

اشکالات یاد شده در روایت اول، در این جا نیز مطرح می‌شود و استدلال به این روایت را با مشکل رو به رو می‌کند.

۳- دیدگاه برگزیده

با توجه به این که استدلال به روایات جواز، پذیرفته نشد و با توجه به اطلاق آیه «فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ» ۱، باید گفت: صورت دوم از صور تلقیح مصنوعی، حرام است.

ج) صورت سوم تلقیح مصنوعی

سومین صورت از صور مختلف تلقیح مصنوعی، این است که تخمک زنی را در رحم زن دیگر بگذارند و او پس از مقاربت با شوهرش باردار شود. در این فرض، از آن جا

که بدن زن به دلیل مشکلات جسمی از تولید تخمک عاجز است، تخمک زن دیگری را در رحم او قرار می دهند تا پس از آمیزش با شوهرش باردار شود. در واقع، در این فرض، نطفه مرد با تخمک زن اجنبی در رحم همسر خود تلقیح می شود.

در مورد حکم این صورت از تلقیح مصنوعی، اقوال گوناگونی وجود دارد. آن دسته از فقها که صورت دوم را جایز می دانند، در این صورت نیز فتوا به جواز می دهند؛ اما کسانی که صورت دوم را حرام می دانند، در مورد این فرض به دو دسته تقسیم می شوند؛ برخی این صورت را جایز می دانند و برخی این فرض را نیز حرام می دانند.

پس به طور کلی می توان گفت: سه دیدگاه در مورد این صورت از تلقیح مصنوعی وجود دارد:

دیدگاه نخست، جواز این صورت از تلقیح مصنوعی به طور مطلق است؛ یعنی تفاوتی ندارد که تخمک دهنده، همسر دیگر مرد باشد یا هیچ نسبتی با مرد نداشته باشد. در هر دو صورت، حکم تلقیح در این فرض، جواز است.

دیدگاه دوم، حرمت این صورت از تلقیح مصنوعی است.

دیدگاه سوم، تفصیل است؛ به این بیان که اگر زن نازا و زن تخمک دهنده، شوهرشان واحد باشد، عمل تلقیح جایز است و در غیر این صورت، تلقیح حرام خواهد بود. قائلین این قول با استناد به روایت

«إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَاباً يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ أَقْرَبُ نُطْفَتَهُ فِي رَحِمٍ يَحْرُمُ عَلَيْهِ»،^(۱) معتقدند که بنا بر این روایت، تلقیحی حرام است که میان نطفه مرد و تخمک زن اجنبی واقع شود. امّا در این فرض، تلقیح میان نطفه مرد و تخمک همسرش و در رحم همسر دیگرش واقع شده است. بنا بر این، روایت شامل این فرض نمی شود.

دیدگاه ما این است که تلقیح مصنوعی در این فرض مطلقاً حرام است؛ زیرا اطلاق

ص: ۲۸۱

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۲۰ ص ۳۱۷.

آیه «فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ»^۱ این صورت را نیز در برمی گیرد و با توجه به این آیه می توان گفت: زن اجازه ندارد تخمک اجنبیه را در رحم خود قرار دهد و فرج زن، تنها برای شوهرش حلال است؛ زیرا به موجب آیه، قرار دادن نطفه مرد اجنبی در رحم زن و یا قرار دادن تخمک زن در رحم زن دیگر، حرام است.

افزون بر این، اطلاق آیه اقتضا می کند که بین این فرض که مرد، دارای دو همسر باشد و تخمک یکی از همسرانش را در رحم همسر دیگر قرار دهند و یا این که تخمک زن اجنبیه را در رحم همسر او قرار دهند، تفاوتی قائل نشویم. بنابراین، در هر دو فرض، عمل تلقیح حرام است؛ زیرا هرچند بین مرد و هر یک از زنان رابطه زوجیت برقرار است، اما فرج هر یک از زنان بر دیگری حرام است و نمی توان تخمک یکی را در رحم دیگری قرار داد. پس با توجه به اطلاق آیه، این فرض نیز حرام است، حتی اگر این دو زن به قول اهل لغت، هووی یک دیگر باشند.

(د) صورت چهارم تلقیح مصنوعی

چهارمین صورت از صور تلقیح مصنوعی، این است که عمل تلقیح در خارج از رحم صورت گیرد؛ یعنی نطفه مرد و تخمک همسرش در خارج رحم، ترکیب و تلقیح شوند و پس از تلقیح به رحم منتقل گردند. اما از این جهت که جنین تشکیل شده به کدام رحم منتقل شود، سه فرض مختلف وجود دارد:

فرض نخست، این است که این جنین به رحم همسر مرد، یعنی زن صاحب تخمک منتقل شود. فرض دوم، این است که جنین به رحم همسر دیگر این مرد یا کنیز وی منتقل شود. سومین فرض، این است که جنین به رحم زنی بیگانه منتقل شود.

در ادامه به بررسی این فروض سه گانه می پردازیم:

۱. فرض اول: در این فرض با توجه به این که تلقیح نطفه و تخمک به صورت طبیعی امکان پذیر نیست، نطفه مرد و تخمک همسرش را می گیرند و در خارج از

رحم عمل تلقیح را انجام و جنین را جهت تکوین و ادامه حیات در رحم مادرش قرار می دهند. این صورت، با توجه به قواعد و ضوابط اشکالی ندارد و دلیلی بر حرمت آن نیست.

از این رو، اصل برائت در مورد آن جاری می شود. این حکم در صورتی که جنین تشکیل شده، بدون انتقال به رحم مادرش در دستگاه نگهداری شود، نیز صادق است.

۲ و ۳. فروض دوم و سوم: دومین فرض این است که جنین تشکیل شده از تلقیح نطفه مرد با تخمک همسرش را به رحم همسر دیگر این مرد یا کنیز وی منتقل کنند، و فرض سوم هم این است که جنین به رحم زنی بیگانه منتقل شود. در این دو فرض نیز همانند فرض نخست از نظر تلقیح خارجی، مشکلی وجود ندارد؛ لیکن سؤال این است که انتقال جنین تشکیل یافته به رحم زنی دیگر - همسر دیگر مرد یا زن اجنبیه - چه حکمی دارد؟

برای پاسخ دادن به این پرسش، باید بار دیگر ادله این باب را بررسی کرد.

اگر مستند فقیه، روایات «من أقر نطفه فی رحم یحرم علیه» باشد، در این صورت روایات شامل فرض دوم نمی شود؛ زیرا رحم همسر دوم مرد بر وی حرام نیست. البته شاید گفته شود: می توان از عنوان «رحم یحرم علیه» در این روایات الغای خصوصیت نمود و چنین استفاده کرد که نطفه مرد فقط باید در رحم زنی قرار گیرد که با او آمیزش شرعی داشته است. به عبارت دیگر، «رحم یحرم علیه» ملاک نیست و تلقیح باید با تخمک زنی صورت گیرد که مرد با او آمیزش داشته است. بنا بر این، علاوه بر فرض سوم و دوم این صورت، باید فرض نخست را نیز حرام بدانیم؛ زیرا در فرض نخست، نطفه مرد و تخمک همسرش بدون وجود ارتباط جنسی و آمیزش میان این دو تلقیح می یابد. اما روشن است که این الغای خصوصیت وجهی ندارد و از این رو، هیچ یک از فقها در فرض نخست، قائل به حرمت نشده اند.

نکته دیگر این است که می توان در مورد این روایات ادعای انصراف نمود، به این بیان که بگوییم: این روایات، منصرف به جایی است که تخمک تلقیح شده، مربوط به همان رحمی باشد که پس از لقاح در آن قرار می گیرد. از این رو، فروض دوم و سوم از

این صورت تلقیح مصنوعی حرام خواهد بود. لیکن به نظر می رسد که چنین انصرافی هم صحیح نیست.

افزون بر این روایات، روایتی دیگر وارد شده است که باید آن را نیز مورد بررسی قرار داد. در این روایت از امام علیه السلام سؤال می شود که گناه زنا بزرگ تر است یا شرب خمر، و چرا حدّ زنا صد ضربه و حدّ شرب خمر هشتاد ضربه است؟ ایشان در پاسخ به این سؤال می فرمایند:

الْحَدُّ وَاحِدٌ وَلَكِنْ زَيْدٌ هَذَا لِتَضْيِيعِهِ النُّطْفَةَ وَلَوْضَعِهِ إِيَّاهَا فِي غَيْرِ الْمَوْضِعِ الَّذِي أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ. (۱)

مدلول روایت، این است که این نطفه را نباید در غیر از موضعی که خدا به آن امر کرده است، قرار داد. پس شاید کسی بگوید: تعبیر روایت به «فی غیر الموضع الذی أمر الله به»، فروض دوم و سوم را که نطفه و جنین پس از تلقیح در رحم زن دیگر قرار داده می شود، در بر می گیرد. لیکن ما در پاسخ می گوئیم: «الموضع الذی أمر الله به»، یعنی رحمی که برای مرد حلال است و در فرض دوم، رحم همسر دیگر و کنیز برای مرد حلال است و از این جهت مشکلی وجود ندارد.

در نهایت باید گفت: ادّعی انصراف در مورد این روایت و روایات پیشین، پذیرفتنی نیست و میان تعبیر «فی غیر الموضع الذی أمر الله به» و تعبیر «فی رحم یحرم علیه» هیچ تفاوتی وجود ندارد. پس اگر استدلال، متمرکز بر روایات باشد، باید فرض دوم از صورت چهارم تلقیح مصنوعی را جایز بدانیم.

اما همان گونه که در صورت دوم تلقیح مصنوعی به آن اشاره شد، می توان برای اثبات حرمت تلقیح مصنوعی به آیه شریفه «فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ»^۲ استدلال کرد. با توجه به اطلاق این آیه شریفه، تلقیح مصنوعی در هر دو

ص: ۲۸۴

فرض یاد شده حرام است؛ زیرا مدلول آیه، این است که تنها رابطهٔ مرد و همسرش مشروع و جایز است و در غیر از این مورد، زن و مرد باید فرج خود را از دیگران حفظ نمایند. به عبارت روشن تر، با توجه به این آیه، زن تنها می تواند نطفهٔ همسر خود را در رحمش قرار دهد و نمی تواند اجازه دهد نطفهٔ مرد اجنبی و یا تخمک زن دیگر و یا نطفه و تخمک تلقیح شدهٔ غیر، در رحمش قرار گیرد. پس با توجه به اطلاق این آیهٔ شریفه، تلقیح مصنوعی در دو فرض یاد شده حرام است.

برخی از فقها این دو فرض را مشابه فرضی می دانند که نطفهٔ مرد و تخمک همسرش را در خارج تلقیح کند و جنین تشکیل شده را تا لحظه تولد در دستگاهی پرورش دهند. به عقیدهٔ ایشان همان گونه که نگهداری نطفهٔ تلقیح یافته در دستگاه اشکال ندارد، در دو فرض مورد سؤال نیز اگر این نطفه در رحم شخصی غیر از صاحب تخمک قرار گیرد، فاقد اشکال است؛ یعنی تفاوتی بین این دو حالت وجود ندارد و در هر دو حالت، نطفهٔ مرد و تخمک همسرش در خارج از رحم تلقیح می شوند. در اولین حالت، نطفهٔ به دست آمده در دستگاه های مخصوص، نگهداری می شود و هیچ کس این فرض را حرام ندانسته است، و در فرض مسئله نیز همانند حالت یاد شده، نطفهٔ تلقیح یافته در رحم زن دیگری نگهداری می شود؛ چراکه بین رحم زن دیگر و دستگاه تفاوتی وجود ندارد.

در پاسخ به این سخن می توان گفت: آیهٔ شریفه «فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ»، ۱ صورتی که جنین حاصل از تلقیح نطفهٔ مرد و تخمک همسرش در دستگاه نگهداری می شود را در بر نمی گیرد، بر خلاف فرض دوم و سوم از تلقیح مصنوعی قسم سوم، که مصداقی از این آیهٔ شریفه هستند.

با توجه به آنچه بیان شد، تلقیح مصنوعی در دو فرض مورد بحث حرام است؛ لیکن نکته ای باقی می ماند که لازم است به عنوان یک بحث علمی به آن اشاره کرد.

«مَنْ أَقْرَبُ نُطْفَتِهِ فِي رَحِمٍ يَحْرُمُ عَلَيْهِ» را ناتمام دانستیم؛ امّا ممکن است کسی از روایات این باب، ضابطه ای برداشت کند و بگوید:

مستفاد از روایات، این است که تلقیح نطفه مرد با تخمک زن اجنبیه حرام است و این که در روایت می گوید:

«مَنْ أَقْرَبُ نُطْفَتِهِ فِي رَحِمٍ يَحْرُمُ عَلَيْهِ»، خود رحم موضوعیتی ندارد و آنچه خصوصیت دارد، عبارت است از تلقیح میان نطفه مرد و تخمک زن، خواه این تلقیح در داخل رحم باشد و خواه در خارج رحم. رهاورد این اطلاق، این است که بگوییم: تلقیح، فقط در صورتی حرام است که میان نطفه مرد با تخمک زن اجنبیه صورت گیرد، ولی در غیر این صورت حرمتی وجود ندارد. بر همین اساس، برخی از بزرگان فروع این مسئله را جایز دانسته اند.

اما اگر شخصی که استدلال به روایات را پذیرفته است، استدلال به آیه شریفه «فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ»^۱ را نیز بپذیرد، میان این دو دلیل، تعارض وجود می آید؛ زیرا با توجه به آیه، رحم موضوعیت دارد و زن باید فرج خود را حفظ نماید، خواه از نطفه مرد اجنبی و خواه از نطفه بارور شده غیر. پس اگر دلالت آیه شریفه و روایات را تمام بدانیم، میان این دو دلیل تعارض به وجود می آید، بدین بیان که ضابطه مستفاد از روایات این است که ملاک حرمت، تلقیح نطفه مرد و تخمک زن اجنبیه است و اگر نطفه مرد با تخمک همسرش تلقیح شود، قرار دادن آن در رحم دیگری جایز است؛ امّا با استفاده از آیه شریفه باید گفت: ملاک حرمت این است که زن، رحم خود را حفظ نماید و یکی از مصادیق حفظ آن، همان فروع مسئله است.

به نظر ما دلالت روایات، تمام نیست و با توجه به اطلاق آیه شریفه، نمی توان جنین حاصل از تلقیح میان نطفه و تخمک یک زن و شوهر را در رحم شخصی غیر از صاحب تخمک قرار داد. با توجه به همین مطلب، حکم بحث رحم اجاره ای نیز مشخص می شود. در بحث اجاره رحم، نطفه حاصل از عمل تلقیح خارجی را به

خاطر عدم آمادگی رحم صاحب تخمک، در رحم زن دیگری قرار می دهند. در واقع، بحث اجاره رحم در همین فروض مورد بحث، مصداق پیدا می کند که گفته شد حکم آنها حرمت است.

ه) صورت پنجم تلقیح مصنوعی

فرض دیگر، تلقیح خارجی نطفه مرد با تخمک زنی است که بر او حرام است. در مورد این صورت، دو بحث وجود دارد: نخست، حکم تلقیح نطفه مرد با تخمک زنی که بر او حرام است و دوم، حکم قرار دادن نطفه حاصل، در رحم همسر مرد و یا زن دیگر.

در مورد تلقیح خارجی باید گفت: حکم آیه «فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ»^۱ را نمی توان شامل این مورد دانست؛ زیرا در این فرض، زن رحم خود را در اختیار مرد اجنبی قرار نداده است؛ بلکه بین نطفه مرد و تخمک زن در خارج رحم تلقیح صورت گرفته است. اما با توجه به قاعده ای که می توان از روایات برداشت نمود، این تلقیح خارجی حرام است؛ یعنی اگر از روایات، الغای خصوصیت کرده و بگوییم: مقصود روایات، تلقیح نطفه مرد با تخمک زن اجنبی است و رحم موضوعیتی در آن ندارد، باید تلقیح خارجی در فرض سؤال را حرام بدانیم.

بحث دوم در این صورت از تلقیح مصنوعی، درباره حکم قرار دادن نطفه حاصل از تلقیح در رحم همسر آن مرد است؛ زیرا چه بسا گفته شود: از آن جا که سقط جنین ناشی از زنا جایز نیست، قرار دادن این نطفه و جنین در رحم جایز است. مثلاً در روایتی در باب سقط جنین از امام علیه السلام سؤال می شود که آیا جایز است زن حامله دارو مصرف نماید و جنین خود را سقط کند، امام در پاسخ می فرماید: این عمل جایز نیست و زن از دیه جنین، ارث نخواهد برد؛ چراکه او کودک را از بین برده است.^(۱)

ص: ۲۸۷

۱- (۲). «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ امْرَأَةٍ شَرِبَتْ دَوَاءً عَمِيداً وَ هِيَ حَامِلٌ وَ لَمْ يَعْلَمْ بِذَلِكَ زَوْجُهَا فَأَلْقَتْ وَ لَدَهَا. قَالَ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنْ كَانَ لَهُ عَظْمٌ وَ قَدْ نَبَتَ عَلَيْهِ اللَّحْمُ عَلَيْهَا دِيَةٌ تُسَلَّمُهَا إِلَىٰ أَبِيهِ وَ إِنْ كَانَ حِينَ طَرَحَتْهُ عَلَقَةً أَوْ مُضْغَةً فَإِنَّ

لیکن به نظر می‌رسد که در این سخن، مغالطه‌ای آشکار وجود دارد؛ زیرا بحث ما درباره‌ی جواز قرار گرفتن نطفه حاصل از تلقیح در رحم است؛ در حالی که در این روایت از سقط جنینی که در رحم قرار دارد، نهی شده است. به عبارت روشن‌تر، در بحث ما هنوز نطفه در رحم قرار نگرفته است و ما به دنبال دلیلی برای جواز قرار دادن آن در رحم هستیم و این که آیا اصولاً حفظ این نطفه واجب است یا خیر؟ اما موضوع سقط جنین در زنا، نطفه تلقیح یافته‌ای است که در رحم جای گرفته و اگر به حال خود رها شود، به طور طبیعی شرایط رشد و تولدش وجود دارد.

بنا بر این، بر اساس این روایت، سقط کردن جنین درون رحم حرام است؛ اما این نطفه عنوان جنین داخل رحم را ندارد و نمی‌توان از بین رفتن آن را در حکم سقط جنین دانست. پس ملازمه‌ای وجود ندارد که بتوان ثابت کرد حفظ این نطفه واجب است و باید آن را در رحم قرار داد. از سوی دیگر، بر اساس مبنایی که از آیه شریفه «فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ»^۱ به دست می‌آید، قرار گرفتن این نطفه در رحم همسر مرد و هر زن دیگری حرام است؛ چرا که زن نسبت به آن بیگانه است. پس این صورت نیز با توجه به بحث دوم و به خاطر قرار گرفتن نطفه در رحم همسر مرد، اشکال دارد و حرام است.

(و) صورت ششم تلقیح مصنوعی

در مباحث گذشته برخی از صور تلقیح مصنوعی، بررسی شد. در انتها به بررسی چند فرض که نادر الوقوع بوده و یا اصلاً واقع نمی‌شوند، پرداخته می‌شود.

یکی از صور احتمالی، این است که نطفه مرد را با تخمک یک حیوان در خارج تلقیح نموده و سپس در رحم یک انسان یا یک حیوان قرار دهند.

روایات مطرح شده در بحث تلقیح مصنوعی، همگی در مورد نطفه و تخمک

انسان است و در هیچ یک از آنها درباره تخمک حیوان سخن به میان نیامده است.

برای مثال، روایت

«مَنْ أَقْرَبُ نُطْفَتِهِ فِي رَحِمٍ يَحْرُمُ عَلَيْهِ»، ظهور بسیار روشنی دارد که روایت در موردی است که نطفه و تخمک از انسان باشد. پس کسانی که دلیل حرمت تلقیح را منحصر در این روایات می دانند، باید در مورد این صورت نادر الوقوع حکم به جواز کنند؛ زیرا این فرض، از مورد روایات خارج است و با این توصیف باید به سراغ اصل اولی رفت و در این مورد، اصل برائت را جاری کرد.

لیکن به نظر ما اطلاق آیه «فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ» شامل این صورت نیز می شود و نمی توان نطفه حاصل از لقاح اسپرم مرد و تخمک حیوان را در رحم زن قرار داد.

توجه و تأمل بیشتر نسبت به آیات قبل از این آیه شریفه، در فهم این اطلاق ما را یاری می کند. خداوند متعال در آیات قبل از این آیه می فرماید:

«وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ» ۱.

علت این که پس از این آیات، آیه مورد بحث ما وارد شده چیست؟ چرا خداوند متعال پس از این که می فرماید: «مؤمنین کسانی هستند که حافظ فروج خود هستند، مگر در مورد همسران و کنیزان» مطلب را تمام نمی کند، بلکه در ادامه با آوردن دو فاء تفریعیّه، ضابطه ای کلی را ترسیم می نماید؟ به نظر می رسد: نکته اش این است که غیر از ارتباط زوج و زوجه، هرگونه ارتباط دیگری حرام است.

با توجه به مطالب این فرض، می توان نتیجه گرفت که اگر برای تلقیح از گیاهان استفاده شود و با استفاده از گیاهان، باروری را حاصل نمود نیز با توجه به اطلاق آیه باید آن را حرام دانست.

در نهایت، با توجه به دو فرض اخیر از صور تلقیح مصنوعی، شایسته است اشاره ای به بحث مقاصد الشریعه داشته باشیم.^(۱) مقاصد الشریعه عبارت است از مشخص کردن هدف خداوند از تشریح احکام و قوانین. به دیگر سخن، مقاصد الشریعه یعنی غایت و هدف قانون گذاری را مشخص کردن و از آن در اجتهاد و استنباط احکام استفاده نمودن. این بحث تا حد زیادی مورد توجه علمای اهل سنت قرار گرفته و در فقه عامه نفوذ زیادی پیدا کرده است. فقهای اهل سنت در بحث مقاصد الشریعه به دنبال بررسی و یافتن این موضوع هستند که هدف خداوند از تشریح این قوانین چه بوده است و چه غایتی را دنبال کرده است. به این ترتیب با استفاده از آن هدف و غایت، به استنباط و اجتهاد می پردازند.

با توجه به تعریفی که از مقاصد الشریعه ارائه شد، می توان فرض اخیر از صور تلقیح مصنوعی را با توجه به این بحث، مورد نقد قرار داده و رد نمود. به این بیان که یکی از اهداف شارع از تشریح قوانین نکاح، حفظ نسل انسان به شیوه طبیعی است و چه بسا برخی آیات قرآن از جمله آیه شریفه «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ»^۲ به این مطلب اشاره داشته باشد؛ یعنی حتی اگر راه های دیگری برای تولد انسان وجود داشته باشد، اما این راه ها مورد توجه آیه نیست؛ بلکه شیوه ای که از آن با عنوان «أحسن تقویم» یاد می شود، تأیید شده است و هدف شارع نیز تولد انسان از راه ارتباط زوج و زوجه است. از این رو، اگر تخمک حیوان یا گیاهی در عمل تلقیح دخیل باشد، این فرض با هدف و غایت شارع از تقنین قوانین منافات دارد و رد می شود. البته ما قصد ورود به مباحث مقاصد الشریعه را نداریم و این مطالب به مناسبت فروض مذکور مطرح شد.

ص: ۲۹۰

۱- (۱). استاد معظم در مباحث مختلف فقهی، استفاده از مقاصد الشریعه را در روند اجتهاد و استنباط ناکافی می دانند.

اشاره

در گفتار اول، پیرامون صور متعدّد تلقیح مصنوعی و حکم هر یک از آنها، سخن گفته شد. از این رو، در این گفتار بحث تعیین نسب نوزاد تولّد یافته از تلقیح مصنوعی را مطرح می‌کنیم.

الف) مفهوم نسب

در میان فرض های گوناگون تلقیح مصنوعی، در صورتی که نطفه مرد در رحم همسرش قرار داده شود، تردیدی وجود ندارد که در صورت تولّد فرزند، پدر طفل همان صاحب نطفه و مادر او، صاحب تخمک است. به عبارت دیگر، در فرضی که تلقیح بین نطفه زوج و تخمک زوجه شکل می‌گیرد، تعیین والدین با مشکلی رو به رو نیست؛ بلکه آنچه مورد اختلاف است و به تحقیق و بررسی نیاز دارد، دو فرض است:

فرض نخست در جایی است که نطفه زوج و تخمک زوجه در خارج رحم ترکیب شده و جنین حاصل از عمل تلقیح، برای ادامه زندگی در رحم زن دیگری قرار گیرد که از این صورت با عنوان «اجاره رحم» یاد می‌شود. فرض دیگری که تعیین نسب فرزند در آن نیازمند تحقیق می‌باشد، در جایی است که نطفه مرد اجنبی در رحم زن اجنبی قرار گیرد.

از نظر عرف، صاحب نطفه، پدر فرزند متولد شده و صاحب تخمک، مادر او محسوب می‌شود. اما رجوع به عرف در این بحث در صورتی امکان پذیر است که شارع برای نسب، معنای خاصی در نظر نگرفته باشد. به عبارت دقیق تر، اگر بتوان با کمک ادله برای نسب، معنایی شرعی پیدا کرد، مراجعه به عرف صحیح نیست و باید با توجه به معنای شرعی نسب، پدر و مادر ولد تلقیحی را معین ساخت و در غیر این صورت، معنای عرفی نسب در نظر گرفته می‌شود. به همین منظور، جهت تعیین نسب فرزند متولد شده از تلقیح مصنوعی، باید ابتدا به این سؤال پاسخ دهیم که آیا در شرع مقدّس اسلام معنای خاصی برای نسب در نظر گرفته شده است یا خیر؟ به

عبارت دیگر، آیا نسب دارای یک معنای اصطلاحی شرعی و یک حقیقت شرعی است یا خیر؟

۱. دیدگاه اول:

برخی از فقها معتقدند که نسب دارای معنایی خاص و اصطلاحی نیست. از این رو، در تعیین نسب بایستی به عرف مراجعه کرد. عرف نیز صاحب نطفه و تخمک را به عنوان پدر و مادر کودک می شناسد. مطابق این دیدگاه در بحث تلقیح مصنوعی نیز باید به نظر عرف مراجعه نمود.

۲. دیدگاه دوم:

برخی از فقها با در نظر گرفتن قاعده «الولد للفراش» و نفی نسب از ولد الزنا معتقدند که نسب معنای شرعی دارد و شارع معنای خاصی را برای آن در نظر گرفته است. از این رو، برای تعیین نسب فرزند متولد شده از تلقیح مصنوعی، نمی توان به عرف مراجعه کرد؛ بلکه ملاک و معیار تشخیص نسب، شرع مقدس است. جهت روشن شدن مطلب، مستندات این دیدگاه را مورد بررسی قرار می دهیم.

۱-۲. نفی نسب از ولد الزنا

مشهور فقهای امامیه معتقدند که ولد الزنا از مرد و زن مرتکب زنا ارث نمی برد و شارع در باب زنا ارث را نفی کرده است.^(۱) از این رو، این پرسش مطرح می شود که آیا می توان به وسیله این نفی ارث - که از احکام نسب است - ثابت نمود که میان ولد الزنا و مرد و زن مرتکب زنا نسبی وجود ندارد؟ اگر شارع مقدس فرمود که شخصی از شخص دیگر ارث نمی برد، آیا می توان نتیجه گرفت که بین اینها نسبی وجود ندارد؟

کسانی که برای نسب، مفهومی شرعی را در نظر گرفته اند، به این سؤال پاسخ مثبت داده اند و محرومیت از ارث را دلیل بر نفی نسب دانسته اند. از این رو، به عقیده ایشان

ص: ۲۹۲

۱- (۱). ر. ک: جواهر الکلام: ج ۳۹ ص ۲۷۵. در مقابل دیدگاه مشهور، برخی از قدمای از فقها مانند شیخ صدوق و یونس بن عبد الرحمن قدس سرهما با توجه به برخی روایات این باب، معتقد بوده اند که ولد الزنا از پدر و مادر خود، ارث می برد.

نمی‌توان کسی را بر اساس نظر عرف، منتسب به افرادی دیگر نمود و آنها را مادر و پدر او تلقی کرد؛ زیرا تعیین نسب به دست شارع است.

صاحب جواهر قدس سره در این باره می‌نویسد:

وکیف کان فلا- یثبت النسب مع الزنا إجماعاً بقسمیه، بل یمکن دعوی ضروریته فضلاً عن دعوی معلومیته من النصوص أو تواترها فیہ. (۱)

به عقیده ایشان، ولد الزنا به زانی و زانیه ملحق نمی‌شود و درباره این مطلب، اجماع منقول و محصل وجود دارد. افزون بر آن، می‌توان ادعای ضرورت نمود و این مطلب را از ضرورت‌های فقه شیعه دانست.

در نقد این دیدگاه باید به بحث اصولی دوران بین تخصیص و تخصیص اشاره کنیم. در فرض مسئله، شارع مقدس ولد الزنا را از شمول عمومات باب ارث خارج کرده است؛ اما سؤال این است که آیا این خروج به نحو استثنا و تخصیص است، یا به نحو تخصیص؟

معنای خروج تخصیصی این است که ولد الزنا از ابتدا از دایره وارثین خارج بوده است؛ یعنی اصلاً به این فرد ملحق نبوده است تا از وی ارث ببرد. اما خروج تخصیصی به این معناست که ولد الزنا جزء وارثین محسوب می‌شود و به زانی و زانیه منتسب و ملحق است، امّا به دلیل خارجی از ارث محروم شده است. از این رو اگر تخصیص ثابت شود، می‌توان گفت: شارع برای نسب، مفهومی خاص را در نظر گرفته و از ابتدا ولد الزنا را به زانی و زانیه ملحق نکرده است.

در مبحث عام و خاصّ اصول، با این پرسش رو به رو هستیم که در دوران بین تخصیص و تخصیص چه باید کرد؟ آیا می‌توان به اصاله العموم تمسک کرد و با نفی تخصیص، تخصیص را نتیجه گرفت؟ برای مثال، ممکن است مولا در امری بگوید:

ص: ۲۹۳

«أكرم العلماء» و شخصی به نام زید وجود دارد که یقین داریم مشمول حکم و جوب اکرام نیست، اما نمی دانیم که آیا زید عالم بوده و حکماً خارج شده است (تخصیص) و یا اصلاً عالم نبوده و تخصیصاً خارج شده است؟ به عبارت دیگر، علت خروج زید از شمول حکم و جوب اکرام علما چیست؟ آیا زید، عالم بوده و با تخصیص از حکم خارج شده است و یا از ابتدا عالم نبوده و تخصیصاً خارج است؟

در بحث ما نیز همین مسئله جریان دارد و ما نمی دانیم استثنا شدن ولد الزنا از احکام عام ارث، به دلیل تخصیص خوردن آن است و یا این که ولد الزنا تخصیصاً از حکم خارج است؟ اگر همان گونه که برخی از فقها نظر داده اند، در دوران بین تخصیص و تخصیص، اصاله العموم را جاری کنیم و با نتیجه گرفتن نفی تخصیص، بگوییم ولد الزنا تخصیصاً خارج است، در این صورت از نظر شارع مقدس ولد الزنا به پدر و مادر طبیعی خود منتسب نمی شود؛ یعنی چون شارع بین زانی، زانیه و ولد الزنا هیچ قرابتی را معتبر ندانسته و از ولد الزنا نفی نسب کرده است، ارث نیز منتفی می شود؛ زیرا ارث از احکام نسب است و اکنون که نسب نفی شده، ارثی هم در کار نخواهد بود. اما اگر بگوییم: خروج ولد الزنا در احکام ارث، به خاطر تخصیص خوردن آن است، دیگر نمی توان نفی نسب را ثابت نمود.

درباره بحث دوران بین تخصیص و تخصیص، دیدگاه های مختلفی وجود دارد و برخی معتقدند که در این جا با جاری ساختن اصاله العموم، باید تخصیص را نتیجه گرفت. در مقابل این دیدگاه، محقق خراسانی قدس سره توقّف کرده است. (۱) لیکن تحقیق آن است که نمی توان از راه اصاله العموم، تخصیص را نتیجه گرفت و باید گفت: این فرد با تخصیص خارج شده است. وجه آن نیز این است که اصول لفظیه همچون اصاله العموم و اصاله الاطلاق، برای کشف مراد متکلم است و نمی توان با این اصول در عالم واقع هم تصرّف کرد و در مثال قبل نتیجه گرفت که زید عالم نیست.

ص: ۲۹۴

پس در بحث ولد الزنا برخی از احکام استثنا شده اند. مثلاً او ارث نمی برد و نمی تواند امام جماعت باشد. پس درباره او بحث تخصیص مطرح است و در موارد تخصیص، به همان مقدار بسنده می شود. از این رو، نمی توان نتیجه گرفت که رابطه نسبی میان ولد الزنا و این مرد و زن، به طور کلی قطع شده است و آنها به هم ملحق نمی شوند؛ زیرا عرف، ولد الزنا را فرزند مرد و زن مرتکب زنا می داند.

به علاوه، ادعای صاحب جواهر قدس سره مبنی بر وجود اجماع بر نفی نسب از ولد الزنا و ادعای ضرورت در این مورد، مبتنی بر روایات خاصی است که در این باب وارد شده است و نمی توان از آنها خروج تخصصی را نتیجه گرفت.

پس در نهایت می توان گفت: نفی نسب از ولد الزنا ثابت نمی شود و نمی توان با توجه به آن، یک معنای شرعی برای نسب برداشت نمود. از سوی دیگر، در بحث تلقیح مصنوعی، اگر نطفه مرد در رحم زن اجنبیه قرار گیرد، حتی در صورت حرام بودن، این عمل زنا نیست و فرزند متولد یافته نیز عنوان ولد الزنا را ندارد. پس اکنون که عنوان زنا صدق نمی کند، تنها یک حکم تکلیفی حرمت وجود دارد که با این حرمت نیز نمی توان عناوین عرفی نسب را از میان برداشت؛ و روشن است که از نگاه عرفی، صاحب نطفه، پدر و صاحب تخمک، مادر فرزند متولد شده است.

۲-۲. قاعدة «الولد للفراش»

در بحث تلقیح مصنوعی گفته شد که به حسب معیار عرفی، صاحب نطفه، پدر و صاحب تخمک، مادر فرزند متولد شده است. در یکی از صور تلقیح مصنوعی که در آن، نطفه یک مرد اجنبی را در رحم زن قرار می دهند، در فرضی که زن دارای شوهر باشد و یا در صورت دیگر که نطفه مرد اجنبی را با تخمک زن در خارج ترکیب کرده و سپس در رحم آن زن قرار می دهند و آن زن نیز خودش دارای شوهر باشد، این احتمال وجود دارد که با تکیه بر قاعدة «الولد للفراش»، شوهر این زن را پدر نوزاد بدانیم.

قاعدة «الولد للفراش»، از دو جهت با بحث ما مرتبط است: نخست این که آیا

می توان با کمک این قاعده یک معنای شرعی برای نسب در نظر گرفت؟ دوم این که آیا می توان فرض مورد سؤال را نیز مشمول اطلاق این قاعده نمود و گفت: پدر این کودک، شوهر زن است نه صاحب نطفه؟

قاعده «الولد للفراش» یکی از قواعد فقهی است که هم در کتب روایی شیعه و هم در کتب روایی اهل سنت وارد شده است (۱) و مطلبی است که هر دو آن را قبول کرده اند، و از آن جا که روایات وارد شده در این بحث، به حدی زیاد است که برای انسان اطمینان به تواتر آن حاصل می شود، نیازی به بررسی سند این روایات وجود ندارد. در ادامه برخی از روایات این قاعده را مطرح می کنیم و پیرامون آن سخن خواهیم گفت.

۱-۲-۲. روایت اول

در روایتی، حضرت امیر المؤمنین علیه السلام در پاسخ به اعتراض معاویه در مورد نفی پدر از زیاد چنین می فرمایند:

وَأَمَّا مَا ذَكَرْتَ مِنْ نَفِي زِيَادٍ فَإِنِّي لَمْ أَنْفِهِ بَلْ نَفَاهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِذْ قَالَ:

الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ؛ (۲) حضرت امیر المؤمنین قدس سره می فرمایند: من او را نفی نکردم بلکه پیامبر صلی الله علیه و آله او را نفی کرده است؛ چراکه ایشان فرمودند: ولد برای صاحب فراش (شوهر) است و زناکار بهره ای از کودک ندارد.

در نتیجه، زیاد فرزند ابوسفیان نیست.

معنای لغوی فراش، بستر و مفروش است و در این جا کنایه از کسی است که با مادر آن کودک، همبستر است و شوهر اوست. (۳) پس الولد للفراش، یعنی الولد لصاحب الفراش. عاهر نیز به معنای ستمکار و زناکار است. حجر نیز اگر به کسر حاء خوانده شود، به این معناست که عاهر بهره ای از این کودک ندارد و محجور است؛ امّا اگر الحجر را به فتح حاء بخوانیم، معنایش این است که باید عاهر را با سنگ دور کرد.

ص: ۲۹۶

۱- (۱). سید حسن بجنوردی، القواعد الفقهیه: ج ۴ ص ۲۳.

۲- (۲). بحار الأنوار: ج ۴۴ ص ۱۱۵.

۳- (۳). لسان العرب: ج ۶ ص ۳۲۷.

عَنِ الْحَسَنِ الصَّقْفِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: وَسُئِلَ عَنْ رَجُلٍ اشْتَرَى جَارِيَةً ثُمَّ وَقَعَ عَلَيْهَا قَبْلَ أَنْ يَسْتَبْرَأَ رَحِمَهَا، قَالَ: بِنَسِّ مَا صَيَّنَعَ يَسْتَتَغْفِرُ اللَّهُ وَلَا يَعُودُ. قُلْتُ: فَإِنَّهُ بَاعَهَا مِنْ آخَرَ وَلَمْ يَسْتَبْرَأْ رَحِمَهَا فَاسْتَبَانَ حَمْلُهَا عِنْدَ الثَّلَاثِ.

فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ؛ (۱) حسن بن صیقل از امام صادق علیه السلام نقل می کند که از ایشان درباره مردی سؤال شد که کنیزی را خریده و پیش از استبرای رحم با او نزدیکی کرده است. حضرت فرمودند: باید استغفار کند و دیگر مرتکب این کار نشود. سائل پرسید: همین شخص جاریه را به دیگری می فروشد و شخص دوم نیز قبل از استبرای رحم کنیز را به دیگری می فروشد. حال مشتری کنیز را گرفته و با او مواجهه کرده است و آثار حاملگی کنیز وقتی که نزد مشتری سوم بوده، ظاهر شده است. امام علیه السلام فرمودند: کودک برای صاحب فراش است و برای زناکار، سنگ است.

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْوَلَدُ لِلَّذِي عِنْدَهُ الْجَارِيَةُ وَلْيُضَيَّبْ لِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ؛ (۲) امام صادق علیه السلام فرمودند: کودک ملحق به کسی است که کنیز در نزد اوست و باید صبر کند؛ زیرا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: فرزند ملحق به صاحب فراش بوده و برای زناکار، سنگ است.

عَنْ سَعِيدِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلَيْنِ وَقَعَا عَلَى

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۲۱ ص ۱۷۳.

۲- (۲). همان.

جَارِيَه فِي طَهْرٍ وَاحِدٍ لِمَنْ يَكُونُ الْوَلَدُ؟ قَالَ: لِلَّذِي عِنْدَهُ لِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الْوَلَدُ لِلْفَرَّاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجْرُ؛ (۱)

سعید اعرج می گوید: از امام صادق علیه السلام سؤال کردم در مورد دو مردی که در زمان یک طهر (پاکی از حیض) با کنیزی نزدیکی کردند. فرزند به کدام یک ملحق می شود؟ حضرت فرمودند: کودک برای کسی است که کنیز در نزد اوست؛ زیرا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: فرزند ملحق به فراش است و زانی از آن منع می شود.

در این روایت، این دو مرد در زمانی نزدیک به هم، با آن کنیز جماع کرده اند و هر دو نیز نطفه خود را در رحم کنیز قرار داده اند. با این حال، حضرت به قاعده «الولد للفراش» استناد کرده و فرزند را از آن مالک جاریه می دانند.

۲-۲-۵. روایت پنجم:

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: أَيُّمَا رَجُلٍ وَقَعَ عَلَى وَلِيدِهِ قَوْمٌ حَرَامًا ثُمَّ اشْتَرَاهَا فَادَّعَى وَلَدَهَا فَإِنَّهُ لَا يُورَثُ مِنْهُ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ: الْوَلَدُ لِلْفَرَّاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجْرُ وَلَا يُورَثُ وَلَدَ الزَّانَا إِلَّا رَجُلٌ يَدَّعَى ابْنَ وَلِيدَتِهِ؛ (۲)

هر مردی که با کنیز یک قومی از روی حرام نزدیکی کرد، سپس آن را خرید و مدعی شد که فرزندی که از جاریه به دنیا آمده از اوست، این فرد از آن فرزند ارث نمی برد؛ چرا که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند:

فرزند به صاحب فراش ملحق می شود و زانی از آن بهره ای نمی برد و او را سنگ سزا است و از او ارث نمی برد، مگر مردی که ادعا کند این فرزند از آن کنیز اوست.

۲-۲-۶. روایت ششم:

در نهایت، به روایتی که در کتب روایی اهل سنت وارد شده، اشاره می کنیم:

ص: ۲۹۸

۱- (۱). الکافی: ج ۵ ص ۴۹۱.

۲- (۲). وسائل الشیعه: ج ۲۱ ص ۱۹۳.

عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: كَانَ عْتَبَةُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ عَهْدًا إِلَى أَخِيهِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ أَنْ ابْنَ وَلِيدِهِ زَمْعَةُ مَنِي فَأَقْبَضَهُ إِلَيْكَ. قَالَتْ: فَلَمَّا كَانَ عَامُ الْفَتْحِ أَخَذَ سَعْدٌ وَقَالَ: ابْنُ أَخِي قَدْ كَانَ عَهْدًا إِلَيَّ فِيهِ، فَقَامَ إِلَيْهِ عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: هُوَ لَكَ يَا عَبْدُ أَبِي زَمْعَةَ، ثُمَّ قَالَ: الْوَلَدُ لِلْفَرَّاشِ وَاللِّعَاهِرِ الْحَجْر. ثُمَّ قَالَ: لِسُودَةَ بِنْتِ زَمْعَةَ إِحْتِجِبِي مِنْهُ يَا سُودَةُ لَمَّا رَأَى مِنْ شَبَّهِهِ بَعْتَبَةَ؛ (۱) عتبه به برادرش سعد ابن ابی وقاص گفت: فرزند زمه از من است، او را برای من بیاور. عایشه گفت: در سال فتح مکه، سعد ابن ابی وقاص بچه را گرفت و گفت: این بچه برادر من است. در این حال عبد بن زمه، فرزند زمه و برادر این بچه، برای شکایت خدمت حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله رفت.

حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله به عبد بن زمه گفت: این بچه، برادر توست، و سپس فرمودند: فرزند ملحق به صاحب فراش است و زانی از آن بهره ای نمی برد.

سپس خطاب به سوده [که فرزند دیگر زمه و خواهر این بچه بود] فرمودند: ای سوده از آن جا که این بچه شبیه عتبه است در مقابلش حجاب را رعایت کن.

در این روایت که عایشه آن را نقل می کند، عتبه مدعی است که فرزند زمه که زمانی کنیزش بوده است، برای اوست و برادرش سعد بن ابی وقاص برای گرفتن بچه اقدام می کند. زمه سه فرزند داشته است. یکی از آنها سوده است، که گویا همسر پیامبر نیز بوده است. دیگری عبد الله و دیگری همین بچه که عتبه ادعا می کند از اوست. وقتی عبدالله، برادر این بچه و فرزند زمه، نزد پیامبر صلی الله علیه و آله می رود، ایشان می فرمایند: این بچه، برادر توست و به قاعده «الولد للفراش» استناد می کنند؛ اما در عین حال به سوده که خواهر آن بچه بوده است می گویند: از آن جا که این بچه، شبیه عتبه است، تو از او رو بگیر؛ چراکه احتمال دارد برادر تو نباشد.

ص: ۲۹۹

برخی با استناد به این قاعده، معتقدند که نسب در اسلام، مفهومی خاص و معنایی شرعی دارد، به این دلیل که در روایات این باب، فرزند به شوهر زن یا مالک کنیز منسوب شده و از شخص دیگر نفی شده است.

اما در پاسخ به این سخن گفته می شود: با بررسی روایات بحث «الولد للفراش»، می توان نتیجه گرفت که به قرینه عبارت «و للعاهر الحجر» به احتمال قوی این قاعده مربوط به جایی است که زنا محقق شده است؛ اما نمی توانیم بگوییم: این قاعده به باب زنا اختصاص دارد؛ بلکه محلّ جریان قاعده در جایی است که امکان الحاق فرزند به شوهر زن یا مالک کنیز وجود داشته باشد.

به عبارت دیگر، در همه روایات این باب، تردید وجود داشت که آیا کودک، متعلق به شوهر زن است یا متعلق به مردی است که زن با او رابطه نامشروع داشته است؟ و شارع با وضع این قاعده در صدد الحاق چنین فرزندی به شوهر زن و مالک کنیز است، حتی اگر تنها احتمال الحاق وجود داشته باشد. در برخی روایات نیز ظنّ به خلاف این مطلب وجود داشت. برای مثال، در روایت عتبه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با استناد به قاعده فراش، آن بیچه را به زمه منتسب می داند؛ اما با این حال و با توجه به شباهت ظاهری بیچه با عتبه، به سوده امر می کند که در مقابل آن بیچه حجاب خود را حفظ کند.

مشخص است که در این جا بر خلاف اقتضای قاعده فراش، قرائنی مبنی بر انتساب فرزند به شخصی دیگر وجود دارد. پس می توان گفت: مقصود شارع از وضع این قاعده، تشخیص حکم ظاهری الحاق فرزند است و به نسب واقعی آن نظر ندارد.

با توجه به آنچه بیان شد، اگر امکان الحاق فرزند به شوهر وجود نداشته باشد و معلوم باشد که این فرزند از چه مردی است، قاعده «الولد للفراش» جاری نخواهد شد. از این رو، در بحث تلقیح مصنوعی که ما می دانیم زن با نطفه مرد اجنبی بارور شده است، دیگر محلی برای جاری ساختن این قاعده وجود ندارد و بیچه به همان مرد

صاحب نطفه ملحق می شود؛ زیرا امروزه وقتی به سراغ شیوه های باروری مصنوعی می روند که از نظر پزشکی امکان باروری زن از طریق آمیزش طبیعی با شوهرش وجود ندارد و این امر به دلیل اختلال یا ضعف در سیستم جنسی یکی از زن یا مرد است.

اما اگر فرض کنیم که نطفه یک مرد اجنبی در رحم زنی شوهردار، قرار داده شود و این زن با شوهرش آمیزش کند و نطفه شوهرش نیز در رحم او قرار گیرد و پس از آن، جنینی در رحم این زن تکوین یابد و این احتمال وجود داشته باشد که این جنین از تلقیح منی شوهر و تخمک همسرش حاصل شده است، امکان استناد به قاعده «الولد للفراش» وجود دارد و با تمسک به این قاعده، حکم به انتساب فرزند به شوهر آن زن خواهد شد؛ زیرا چنان که گفتیم قاعده فراش در جایی جاری می شود که امکان لحوق فرزند به شوهر یا مالک زن وجود دارد و نمی توان گفت: قاعده، مختص به باب زناست.

البته در این که آیا این قاعده، عنوان اماره را دارد یا یک اصل محسوب می شود، اختلاف است و بیشتر روایات این باب، دلالت بر این دارد که قاعده «الولد للفراش» یک اماره شرعی است.

ب) نسب فرزند در شکل های مختلف تلقیح مصنوعی

از نگاه عرف، صاحب نطفه پدر کودک تلقیحی و صاحب تخمک مادر آن است، و شارع نیز با این معنا و معیار عرفی نسب، مخالفتی نکرده و آن را پذیرفته است. از این رو، در فرض های مورد سؤال، معیار عرف در تشخیص نسب مورد قبول خواهد بود.

بنا بر این، در فرض هایی که تلقیح، میان نطفه مرد و تخمک همسرش صورت می گیرد، الحاق فرزند با مشکلی مواجه نیست. در صورت هایی که عمل تلقیح، میان نطفه و تخمک زن و مرد اجنبی صورت می گیرد نیز صاحب نطفه، پدر فرزند و صاحب تخمک، مادر او شمرده می شود. اما هنگامی که نطفه مرد با تخمک همسرش در خارج رحم ترکیب شده و برای تکوین به رحم زن دیگری منتقل شود، این پرسش مطرح می شود که مادر این فرزند کیست؟ بنا بر آنچه پیش از این گفته شد، برای تعیین

نسب باید به عرف مراجعه نمود. عرف نیز صاحب تخمک را مادر این فرزند می داند.

۱- دیدگاه محقق خویی

محقق خویی قدس سره با استناد به آیه شریفه «إِنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ»، معتقد است که مادر کودک، کسی است که فرزند از او متولد می شود؛ (۱) زیرا بر اساس مدلول این بخش از آیه شریفه، مادرظهارکنندگان، کسی است که آنها از او متولد شده اند. پس با توجه به این که در این آیه، مادر فقط همان زنی که بچه از او متولد می شود دانسته شده است، باید در جایی که تخمک یک زن را در رحم همسر شخصی قرار می دهند و این زن به سبب آمیزش با شوهرش بارور می شود، و نیز در جایی که نطفه مرد با تخمک همسرش در خارج تلقیح می شود و سپس در رحم زن دیگری قرار داده می شود، بگوییم: مادر کودک زنی است که بچه را متولد می کند، نه زن صاحب تخمک.

۲- نقد دیدگاه محقق خویی

در پاسخ محقق خویی قدس سره می توان به دو مطلب اشاره نمود:

نخست این که: آیه در مقام آن نیست که مادر را تعریف کند، بلکه به دنبال نکوهش بینش نادرست مردم آن عصر است. به این بیان که در عصر جاهلیت اگر مردی قصد جدایی از همسر خود را داشت، به وی می گفت: «ظَهْرُكَ كَظْهِرِ امِّي»؛ یعنی زن خود را به منزله مادر خود قرار می دادند و این روشی برای متارکه و جدایی بود. در این تعبیر «ظهر» کنایه از نکاح با همسر است و می گوید: همان طور که نکاح با مادر حرام است، نکاح با همسرش نیز حرام خواهد بود. خداوند در این آیه شریفه در پاسخ بهظهارکنندگان می فرماید: این زنان مادران شما نیستند، بلکه مادران شما کسانی اند که شما را متولد کرده اند.

دوم این که: می توان برای این ضابطه، مثال های نقضی آورد. برای مثال، اگر زن پیش از تولد فرزندش فوت کند و پس از فوت او و با عمل جراحی، فرزند را از شکم

ص: ۳۰۲

او خارج نمایند، با این که این زن بچه را متولد نکرده است، او را مادر آن فرزند می دانند. همچنین در مورد نوزادی که از راه سزارین به دنیا می آید، می توان گفت: زن او را متولد نکرده است؛ زیرا ولادت، خروج از موضع طبیعی است و در سزارین چنین اتفاقی نمی افتد؛ اما با این حال، این زن مادر آن فرزند محسوب می شود.

با توجه به آنچه بیان شد، استدلال محقق خویی قدس سره صحیح نیست و در این صورت نیز باید فرزند را به صاحب تخمک ملحق نمود و عرف نیز همین ملاک را معتبر می داند.

۳- احتمال وجود مادر دوم

البته یک احتمال وجود دارد که در مواردی همچون بحث اجاره رحم، گفته شود که این بچه دارای دو مادر است: یک مادر نسبی، که همان صاحب تخمک است و یک مادر رحمی که جنین را در طول نه ماه، در رحم او نگهداری نموده است. مانند جایی که گفته می شود فرد دو مادر دارد، مادر نسبی و مادر رضاعی. و همان گونه که وقتی یک زن به موجب این که به مدت یک شبانه روز بچه ای را شیر داده، مادر رضاعی او محسوب می شود، بگوییم: در این جا نیز به موجب این که جنین، نه ماه در رحم این زن قرار گرفته و از او تغذیه نموده و تکوین یافته است، این زن مادر دوم او به شمار می آید.

اشاره

پنجمین مورد از اعیان نجس که فقها خرید و فروش آن را حرام دانسته اند، مردار است. شیخ انصاری قدس سره در این باره می نویسد:

تحريم المعاوضه على الميتة وأجزائها التي تُلْهَى الحياه من ذى النفس السائله - على المعروف من مذهب أصحاب - وفى التذكرة كما عن المنتهى والتنقيح الإجماع وعن رهن الخلاف الإجماع على عدم ملكيتها؛(۱) بنا بر نظر مشهور، معامله مرداری که خون جهنده دارد و نیز اجزای دارای روح آن، حرام است. در کتاب های تذکره،(۲) منتهی(۳) و تنقيح(۴) بر این مطلب ادعای اجماع شده است و در کتاب الخلاف(۵) اجماع بر عدم ملکیت آن نقل شده است.

اهمیت بررسی این بحث، هنگامی معلوم می شود که بدانیم امروزه خرید و فروش جنازه انسان به جهات مختلف، از جمله به منظور تشریح و یا استفاده از اعضای آن برای پیوند، رواج یافته است.

ص: ۳۰۵

-
- ۱- (۱). کتاب المكاسب: ج ۱ ص ۳۱.
 - ۲- (۲). تذکره الفقهاء: ج ۱۰ ص ۳۱.
 - ۳- (۳). منتهی المطلب: ج ۱۵ ص ۳۵۲.
 - ۴- (۴). التنقيح الرائع: ج ۲ ص ۵.
 - ۵- (۵). الخلاف: ج ۳ ص ۲۴۰.

شیخ انصاری قدس سره از همان آغاز، بحث معاوضه مردار را بیان کرده و بین انتفاع از مردار و معاوضه آن تفاوتی نگذاشته است؛ اما همان گونه که این دو بحث در کلمات امام خمینی قدس سره در کتاب *المکاسب المحرمه* و *محقق خویی* قدس سره از یک دیگر تفکیک شده اند، ما نیز ابتدا بحث انتفاع از مردار را بیان می کنیم و سپس در مورد معاوضه آن سخن خواهیم گفت. بنا بر این، مباحث این فصل در سه مبحث مطرح می شود. در مبحث اول به بررسی جواز یا عدم جواز انتفاع از مردار پرداخته می شود. در مبحث دوم، حکم معامله مردار بررسی می شود و در مبحث سوم نیز چند مسئله به مناسبت این بحث مطرح می گردد.

گفتار اول: حکم انتفاع از مردار و اجزای آن

اشاره

پیش از ورود به بحث، چند نکته را باید یادآوری کنیم:

نخست این که: در بحث نجاسات، منظور از مردار، انسانی است که به صورت طبیعی جان خود را از دست داده و یا حیوانی که به صورت غیر شرعی کشته یا ذبح شده است.

دوم این که: به طور کلی سه نوع مردار قابل تصور است: مردار انسان، مردار حیوانی که خون جهنده دارد و مردار حیوانی که خون جهنده ندارد.

سوم این که: مردار انسان و حیوانی که خون جهنده دارد، نجس است؛ امّا در مورد مردار حیوانی که خون جهنده ندارد، دیدگاه اجماعی فقها بر عدم نجاست استوار است. (۱)

چهارم این که: آنچه در این جا مورد بحث قرار می گیرد، مردار نجس است و مردار غیر نجس از محلّ بحث خارج است. از این رو، معلوم می شود که منظور از اجزای مردار، اجزای دارای حیات است؛ چراکه اجزای دیگر همچون مو، پشم و ناخن، نجس نبوده و از محلّ بحث خارج اند.

ص: ۳۰۶

۱- (۱). ر. ک: تذکره الفقهاء: ج ۱ ص ۵۹؛ الحقائق الناضره: ج ۵ ص ۶۹.

بنا بر این، گفتگوی ما در این بحث درباره این است که آیا انتفاع از مردار و اجزای دارای حیات آن، جایز است یا خیر؟ البته منظور از انتفاع، خوردن مردار نیست (زیرا اکل و شرب مردار مسلماً حرام است)؛ بلکه انتفاعاتی همچون استفاده به عنوان لباس، فرش، زیر انداز و روغن چراغ و مانند اینها مورد سؤال است.

بند اول: ادلة حرمت انتفاع از مردار

الف) آیه سوم سوره مائده

«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَ مَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ»؛ مردار، خون، گوشت خوک و آنچه جز به نام خداوند ذبح شده باشد، بر شما حرام است.

بزرگانی چون شیخ طوسی، (۱) قطب راوندی، (۲) سید مرتضی (۳) و علامه حلی قدس سرهم در کتاب های تذکره الفقهاء، (۴) نهاییه الاحکام، (۵) منتهی المطلب (۶) و مختلف الشیعه (۷) با استدلال به این آیه شریفه، همه انتفاعات مردار را حرام دانسته اند. به این بیان که تحریم، یک حکم تکلیفی است و نمی تواند به عین خارجی تعلق پیدا کند و باید به فعلی از افعال مکلف تعلق یابد. بنا بر این، وقتی نتوان معنای ظاهری آیه را اراده کرد، باید سراغ نزدیک ترین مجاز رفت که در این جا همه انتفاعات است؛ زیرا متعلق حرمت در این آیه حذف شده است و حذف متعلق، دلالت بر عموم می کند. پس مفاد آیه، حرمت همه انتفاعات مردار است.

لیکن به نظر می رسد که این استدلال صحیح نیست؛ زیرا هیچ دلیلی بر اعتبار

ص: ۳۰۷

۱- (۱). التبیان فی تفسیر القرآن: ج ۳ ص ۴۲۸.

۲- (۲). فقه القرآن: ج ۳ ص ۲۶۹.

۳- (۳). الانتصار: ص ۹۱.

۴- (۴). تذکره الفقهاء: ج ۲ ص ۲۳۲.

۵- (۵). نهاییه الاحکام: ج ۲ ص ۴۶۲.

۶- (۶). منتهی المطلب: ج ۱۵ ص ۳۴۷.

۷- (۷). مختلف الشیعه: ج ۱ ص ۵۰۱.

قاعده «حذف المتعلق يدلّ على العموم» وجود ندارد. این قاعده مقتضای هیچ آیه یا روایتی نیست، بلکه صرفاً در کلام بزرگان وجود دارد و هیچ دلیلی بر اعتبار آن نداریم. پس در هر مورد باید با توجه به قرائن موجود، متعلق محذوف را شناسایی کرد.

پس در این آیه شریفه نیز به قرینه واژه «لحم» معلوم می شود که متعلق حرمت، اکل و شرب است؛ زیرا خداوند متعال هنگامی که نام خنزیر را ذکر می کند، واژه «لحم» را می آورد که با اکل مناسبت دارد. پس در مورد مردار نیز باید از این قرینه استفاده نمود.

در نتیجه نمی توانیم از آیه استفاده کنیم که همه انتفاعات حرام است؛ بلکه آیه می گوید: خوردن مردار حرام است. امروزه اگر دست انسان جدا شود، می توانند دوباره آن را پیوند بزنند؛ اما طبق استدلال این بزرگان باید این انتفاع نیز حرام باشد، در حالی که این گونه نیست. با توجه به آنچه بیان شد، نمی توان از آیه استفاده کرد که هرگونه انتفاع از مردار حرام است.

(ب) روایات

دسته دوم از ادله ای که دلالت بر حرمت انتفاع از مردار می کنند، روایاتی است که استفاده از مردار را ممنوع می کنند. این روایات به دو دسته کلی تقسیم می شوند:

گروهی از این روایات، مطلق انتفاع از مردار را حرام می شمارند و گروه دیگر، انتفاع از مردار را فی الجمله تحریم می کنند.

روایت اول:

محمّد بن الحسن یاسناده عن الحسين بن سعيد عن الحسن عن زرعه عن سماعه قال: سألتُه عن جُلُودِ السَّبَاعِ أَيُنتَفَعُ بِهَا؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِذَا رَمَيْتَ وَسَمَّيْتَ فَانْتَفَعِ بِجِلْدِهِ وَأَمَّا الْمَيْتَةُ فَلَا؛ (۱) از امام علیه السلام در مورد پوست درندگان

ص: ۳۰۸

پرسیده شد که آیا می توان از آن استفاده کرد یا خیر؟ ایشان در پاسخ گفتند: اگر شکار شده و بسم الله نیز گفته شده باشد، استفاده از آن جایز است؛ ولی اگر مردار باشد جایز نیست.

پس از این که می دانیم خوردن گوشت درندگان (حیوانی که ضعیف تر از خود را می خورد و با لحم آن تغذیه می کند) جایز نیست، این پرسش مطرح می شود که آیا این حیوانات قابلیت تذکیه دارند - به طوری که بعد از تذکیه پوست آنها پاک باشد -، یا ندارند؟ مشهور معتقدند که قابلیت تذکیه دارند و مفاد این روایت هم بر این معنی دلالت دارد. ظاهر سؤال در روایت، پیرامون پاک و یا نجس بودن پوست درندگان است که امام علیه السلام می فرماید: در صورت تذکیه، این پوست ها پاک اند و نمی توان از آن به عنوان لباس استفاده نمود. در مورد این روایت که موثق است، توجه به نکات ذیل ضروری است:

نخست آن که: آیا پوست درندگان، خصوصیتی دارد که مورد سؤال قرار گرفته است، یا این که می توان از پوست، الغای خصوصیت کرد و حکم را به گوشت و سایر اجزا نیز سرایت داد؟ یعنی آیا می توان از روایت استفاده کرد که انتفاع از مطلق مردار حرام است؟

امام خمینی قدس سره از کلمه «جلود» و پوست، الغای خصوصیت نموده و حکم حرمت را برای همه اجزای دارای روح، ثابت دانسته است. (۱) پس ایشان از این روایت استفاده می کند که انتفاع از تمام اجزای دارای روح مردار حرام است.

لیکن به نظر می رسد: هنگامی امکان الغای خصوصیت وجود دارد که یقین به عدم خصوصیت وجود داشته باشد. مثلاً هنگامی که گفته می شود: «إذا شكَّ الرجل بين الثلاث والأربع»، یقین داریم که «رجل» خصوصیتی ندارد و همین حکم، در مورد زن ها نیز جاری است؛ ولی در این روایت، چنین یقینی وجود ندارد و حتی می توان

ص: ۳۰۹

خصوصیتی را برای پوست در نظر گرفت؛ زیرا پوست به عنوان لباس و زیر انداز مورد استفاده قرار می گیرد و می تواند نجاست را سرایت دهد و از همین جهت استفاده از آن حرام شده است؛ اما سایر اجزای مردار در غیر از خوردن و آشامیدن قابل انتفاع هستند و چنین خصوصیتی نیز ندارند. به عنوان مثال، می توان از گوشت مردار به عنوان غذای پرندگان استفاده کرد و یا آن را به موادی تبدیل کرد که برای انسان در غیر خوردن، قابل استفاده است. البته این نکته باید روشن باشد که مقصود از انتفاع در محلّ بحث، انتفاع از مردار برای خود انسان است و ظاهر این است که انتفاع از مردار برای حیوانات امری مشروع است، مگر این که در مورد خاصّی، دلیل وجود داشته باشد.

دوم آن که: با توجّه به این که امام علیه السلام در پاسخ می فرمایند: «وَأَمَّا الْمَيْتَةُ»، می توان از سباع، الغای خصوصیت کرد و عنوان را توسعه داد؛ زیرا سباع به عنوان مصداقی از مردار و میته بیان شده است؛ یعنی می توان از این روایت، حرمت استفاده از پوست مردار سباع و غیر سباع را برداشت نمود و این گونه نیست که این حکم به حیوانات درنده اختصاص داشته باشد. بنابراین، اگر گوسفندی هم به صورت غیر شرعی ذبح شود، نمی توان از پوست آن استفاده کرد.

سوم آن که: در این روایت، هرگونه انتفاع از پوست مردار، حرام دانسته شده است و نمی توان اراده سائل در پرسش «ایننتفع بها» را به انتفاع خاصّی حمل کرد؛ زیرا اراده انتفاع خاص، مانند استفاده به عنوان لباس مصّلی، نیاز به قرینه و دلیل دارد که در این روایت، هیچ دلیلی بر این امر وجود ندارد.

نتیجه این که: با توجّه به مطالب بیان شده و با در نظر گرفتن موثّق بودن روایت، باید گفت: با استفاده از این روایت، هرگونه انتفاع انسان از پوست مردار درنده یا غیر آن در صورتی که تذکّیه نشده باشد، به خاطر نجاستش جایز نیست و روایت در مورد سایر اجزای مردار ساکت است. آری، چنان که از جلود، الغای خصوصیت شود، می توان از روایت استفاده کرد که در صورت عدم تذکّیه، تمام اجزای آن نجس است و

نمی توان از آن انتفاع مناسب را برد؛ زیرا از اطلاق «وَأَمَّا الْمَيْتَةُ فَلَا» استفاده می شود که حتی از استخوان این حیوانات برای امور دارویی و امثال آن نیز نمی توان استفاده نمود.

۲. روایت دوم:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عِاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي الْمُغِيرَةِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: جُعِلَتْ فِدَاكَ الْمَيْتَةُ يَنْتَفَعُ مِنْهَا بِشَيْءٍ؟ قَالَ: لَا، قُلْتُ: بَلَّغْنَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مَرَّ بِشَاهٍ مَيْتَةٍ فَقَالَ: مَا كَانَ عَلَى أَهْلِ هَذِهِ الشَّاهِ إِذْ لَمْ يَنْتَفِعُوا بِلَحْمِهَا أَنْ يَنْتَفِعُوا بِهَا بِهَا؛ قَالَ: تِلْكَ شَاهٌ لِسُودَةَ بِنْتِ زَمْعَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَكَانَتْ شَاهًا مَهْرُؤَلَهُ لَمَّا يَنْتَفَعُ بِلَحْمِهَا فَتَرَكُوهَا حَتَّى مَاتَتْ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: مَا كَانَ عَلَى أَهْلِهَا إِذْ لَمْ يَنْتَفِعُوا بِلَحْمِهَا أَنْ يَنْتَفِعُوا بِهَا بِهَا أَي تَذَكِّي. (۱)

سند این روایت ضعیف است؛ چون علی بن ابی المغیره، نه مدحی دارد و نه ذمی و توثیق نشده است. (۲) آری، علی بن ابی المغیره پسری دارد به نام حسن بن علی بن ابی المغیره که نجاشی او را توثیق کرده است. (۳) برخی در عبارت نجاشی، واو بین «ثقه» و «ابوه» را عاطفه گرفتند و از آن توثیق پدر را نیز استفاده نموده اند. این مطلب در صورتی است که عاطفه بودن واو محرز باشد، در حالی که این واو، استینافی است و وثاقت پدر را نمی توان از آن استفاده نمود.

در این روایت، همه انتفاعات مردار حرام دانسته شده است. از امام علیه السلام سؤال می شود که آیا می توان از مردار به گونه ای استفاده کرد؟ که پاسخ ایشان منفی است و

ص: ۳۱۱

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۳ ص ۵۰۲.

۲- (۲). معجم رجال الحدیث: ج ۱۲ ص ۲۶۶.

۳- (۳). رجال النجاشی، ص ۴۹: «الحسن بن علی بن ابی المغیره الزبیدی الکوفی ثقه هو وأبوه روی عن أبی جعفر وأبی عبد الله علیهما السلام» این احتمال که واو عاطفه باشد بعید نیست.

هر گونه انتفاعی را نفی می فرماید. در ادامه، راوی به عنوان اعتراض به امام علیه السلام می گوید: پیامبر صلی الله علیه و آله از کنار گوسفند مرده ای عبور می کردند و فرمودند: چرا حالا که این گوسفند مرده است از پوست آن استفاده نمی کنید؟ امام علیه السلام در پاسخ فرمودند: آن گوسفند برای سوده دختر زمه همسر پیامبر صلی الله علیه و آله بود بسیار لاغر بود و از گوشت آن استفاده نمی کردند و آن را رها کرده بودند تا بمیرد و پیامبر صلی الله علیه و آله در این حال فرمودند:

اکنون که از گوشت آن استفاده نمی کنید، او را ذبح کرده و از پوستش استفاده کنید. از این رو، قسمت اخیر روایت درباره مردار نیست و نمی توان به آن استدلال کرد.

این روایت اطلاق دارد و با توجه به صدر روایت، همه انتفاعات از اجزای دارای روح مردار، حرام است؛ امّا ضعف سند روایت، فقیه را از استناد به آن باز می دارد.

۳. روایت سوم:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ فَضَالٍ عَنِ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنِ أَبِي مَرْيَمَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: السَّخْلَةُ الَّتِي مَرَّ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَهِيَ مَيْتَةٌ، فَقَالَ: مَا ضَرَّ أَهْلَهَا لَوْ انْتَفَعُوا بِهَا. قَالَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَمْ تَكُنْ مَيْتَةً يَا أَبَا مَرْيَمَ وَلَكِنَّهَا كَانَتْ مَهْزُولَةً فَذَبَحَهَا أَهْلُهَا فَرَمَوْا بِهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مَا كَانَ عَلَى أَهْلَهَا لَوْ انْتَفَعُوا بِهَا...؛(۱) ابومریم از امام صادق علیه السلام سؤال کرد: پیامبر صلی الله علیه و آله در حالی که از کنار مردار گوسفندی عبور می کرد، فرمود: استفاده از پوست این گوسفند از سوی صاحب آن فاقد اشکال است؛ امام صادق علیه السلام در پاسخ فرمودند: آن گوسفند، مردار نبوده، بلکه گوسفندی لاغر بوده که اهلش، آن را ذبح کرده بودند.

از مفهوم این روایت که به یک اعتبار حسنه و به اعتبار دیگر موثقه است، استفاده می شود که اگر آن گوسفند مردار بود، استفاده از پوستش جایز نبود.

ص: ۳۱۲

توجه به این نکته لازم است که مفاد این روایت همان مضمون روایت قبل است، یعنی در یک قضیه رسول خدا صلی الله علیه و آله این مطلب را فرموده اند و دو قضیه در کار نبوده است؛ چون راوی در هر دو خود امام صادق علیه السلام است.

۴. روایت چهارم:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدِّهِ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَيْهَلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَضْرٍ عَنِ الْكَاهِلِيِّ قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَأَنَا عِنْدَهُ عَنْ قَطْعِ أَلْيَاتِ الْغَنَمِ. فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا بَأْسَ بِقَطْعِهَا إِذَا كُنْتَ تُصْلِحُ بِهَا مَالَكَ ثُمَّ قَالَ: إِنَّ فِي كِتَابِ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ مَا قُطِعَ مِنْهَا مَيْتٌ لَا يُنْتَفَعُ بِهِ. (۱)

شیخ صدوق قدس سره نیز این حدیث را به اسناد خودش از عبدالله بن یحیی کاهلی نقل کرده است (۲) که در این صورت، روایت صحیح است. در سند شیخ کلینی (۳) نیز سهل بن زیاد وجود دارد که با قرائن متعددی که در محل خود ذکر نموده ایم، موثق است. (۴) از این رو طبق سند کلینی، روایت موثقه است، هر چند مجلسی دوم قدس سره در ملاذ الاخیار (۵)

این روایت را ضعیف شمرده است و فاضل هندی در کشف اللثام، از آن تعبیر به خبر نموده است. مرحوم حکیم در مستمسک (۶) از آن تعبیر به صحیح نموده است و مجموعاً می توان گفت این روایت در نزد معاصران به عنوان روایت صحیح شمرده می شود.

در این روایت، مردی از امام صادق علیه السلام در مورد بریدن و جدا کردن دنبه و چربی از گوسفند زنده سؤال می کند. ایشان در پاسخ می فرمایند: اگر قصدت اصلاح مال یعنی گوسفندان خویش است (چرا که اگر سنگین شود موجب لاغری آنان می شود)، اشکالی ندارد. سپس می فرمایند: در کتاب امیر المؤمنین علیه السلام آمده است که هر چه از دنبه و چربی گوسفند قطع می شود، به منزله مردار است و نمی توان از آن استفاده کرد.

ص: ۳۱۳

۱- (۱). همان: ص ۷۱.

۲- (۲). من لا یحضره الفقیه: ج ۳ ص ۳۲۹.

۳- (۳). الکافی: ج ۶ ص ۲۵۴.

۴- (۴). رجال الطوسی: ص ۳۸۷.

۵- (۵). ملاذ الاخیار: ج ۱۴ ص ۲۸۰.

۶- (۶). مستمسک: ج ۱ ص ۳۴۱.

این سؤال قابل طرح است که آیا امام علیه السلام قصد دارد به کبرای کلی «کَلَّ مَيْتٍ لَا يَنْتَفِعُ بِهِ» اشاره کند؟ آیا می توان از روایت استفاده کرد که مردار به هیچ وجه قابلیت انتفاع ندارد؟ آیا می توان پنداشت که عدم جواز انتفاع از میت در نزد امام علیه السلام وسائل، روشن بوده است و امام علیه السلام در مقام تنزیل الیات قطع شده به منزله میت هستند؟

دیدگاه امام خمینی قدس سره این است که: روایت در مقام بیان حکم جواز یا عدم جواز انتفاع از مردار نیست، بلکه صرفاً در صدد تنزیل است و از آن استفاده می شود که اگر جزئی از بدن حیوان زنده قطع شود، این جزء یا به منزله مردار و یا حقیقتاً مردار است.

از این رو، نمی توان به این روایت برای اثبات حرمت انتفاع از مردار استناد کرد.^(۱)

با اذعان به این مطلب که در میان فقهای متأخر، امام خمینی قدس سره در فقه الحدیث زبانزد بوده اند، اما به نظر می رسد که برداشت چنین مطلبی از روایت، مشکل است و می توان در سخن ایشان مناقشه کرد؛ زیرا ظاهر روایت، این است که سائل درباره حکم انتفاع از چربی و اجزای جدا شده از بدن حیوان می پرسد و امام علیه السلام از کتاب امیرالمؤمنین علیه السلام شاهد می آورد. روشن است که نمی توان گفت: ذکر شاهد، تنها برای این است که بگویند جزء جدا شده از بدن حیوان زنده به منزله مردار است؛ چون اگر چنین باشد، ارتباطی با سؤال سائل نخواهد داشت؛ زیرا سائل می گوید: «می خواهم دنبه را قطع کنم که هم حیوان سبک تر شود و هم انتفاعات دیگری ببرم». پس چه بسا میت بودن دنبه قطع شده، نزد سائل روشن بوده و او فقط می خواسته حکم آن را بداند. در نتیجه نمی توان گفت که عدم جواز انتفاع از میت برای او روشن بوده است و امام علیه السلام در پاسخ او، دنبه قطع شده را به منزله مردار قرار داده اند تا او خودش به حکم آن برسد.

آری، امام خمینی قدس سره در کتاب الطهاره^(۲) آورده اند:

فإنَّ الإِسْتِشْهَادَ بِكِتَابِ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ مَيْتٌ تَنْزِيلاً وَحُكْمًا لَا عَرَفًا وَلَا لُغَةً وَاطِّلاقُ التَّنْزِيلِ وَتَفْرِيعُ عَدَمِ الْإِنْتِفَاعِ بِهِ مُطْلَقًا دَلِيلٌ عَلَى نَجَاسَتِهِ؛ اسْتِشْهَادُ كَرْدَن

ص: ۳۱۴

۱- (۱). المكاسب المحرّمة: ج ۱ ص ۶۹.

۲- (۲). كتاب الطهاره: ج ۳۰ ص ۱۲۳.

حضرت به کتاب امیرالمؤمنین علیه السلام، دلیل بر این است که دنبه قطع شده، از نظر حکم، به منزله مردار است، نه این که عرفاً یا لغتاً همان مردار باشد. البته اطلاق این تنزیل و متفرع شدن عدم انتفاع بر این تنزیل به صورت مطلق، دلیل بر نجاست دنبه یاد شده است.

با توجه به آنچه بیان شد، توجه به دو نکته ضروری است:

نخست؛ چرا امام علیه السلام بعد از این که فرمود: «لا بأس»، کلام امیرالمؤمنین علیه السلام را در دنباله جواب خود می آورد؟ دوم؛ در کلام امام علیه السلام، یک کبرای کلی آمده است که هر آنچه از بدن حیوان زنده قطع شود، مردار است و نمی توان از آن استفاده نمود.^(۱)

با توجه به مطالب بیان شده و این که روایت یا صحیحه است یا موثقه، باید گفت:

می توان حرمت انتفاع از مردار را از این روایت استفاده نمود.

۵. روایت پنجم:

عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الْمُخْتَارِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْمُخْتَارِ وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ الْعَلَوِيِّ جَمِيعاً عَنِ الْفَتْحِ بْنِ يَزِيدَ الْجُرْجَانِيِّ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ أَسْأَلُهُ عَنْ جُلُودِ الْمَيْتَةِ الَّتِي يُؤْكَلُ لَحْمُهَا ذَكِيًّا.

فَكَتَبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا يُتَنَفَعُ مِنَ الْمَيْتَةِ بِأَهْيَابٍ وَلَا عَصَبٍ وَكُلُّ مَا كَانَ مِنَ السَّخَالِ الصُّوفِ وَإِنْ جُزَّ وَالشَّعْرُ وَالْوَبْرُ وَالْإِنْفَحَهِ وَالْقَرْنَ وَلَا يُتَعَدَّى إِلَيْهَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ؛^(۲) در نامه ای به امام کاظم علیه السلام درباره پوست حیوان مرده ای که اگر ذبح شرعی می شد، حلال گوشت بود پرسیدم. امام علیه السلام در پاسخ نوشتند: از پوست و رگ و پی میته نمی توان استفاده کرد و هر چه که از بزغاله (بیجه گوسفند) است، از پشم آن اگر چه بریده شده باشد و همچنین مو و

ص: ۳۱۵

۱- (۱). از این روایت یک قاعده فقهیه ای را می توان استفاده نمود و آن این که «کُلِّ مَيْتٍ لَا يُتَنَفَعُ بِهَا».

۲- (۲). وسائل الشیعه: ج ۲۴ ص ۱۸۱.

کرک و انفحه (مایهٔ پنیر که از شکم نوزاد شیر خوار چهارپایان علفخوار بیرون می آورند) و شاخ آن، قابل استفاده است، ولی
إن شاء الله از غیر اینها استفاده نشود.

این روایت از ابی الحسن قدس سره نقل شده است. اگر در روایتی ابی الحسن به صورت مطلق و یا به عنوان ابی الحسن اول
ذکر شود، مراد امام کاظم علیه السلام است و مراد از ابی الحسن ثانی، امام رضا علیه السلام و ابی الحسن ثالث، امام هادی
علیه السلام است.

در سند این روایت دو مشکل وجود دارد: یکی وجود «فتح بن یزید جرجانی» که مجهول است^(۱) و دیگری وجود «مختار بن
محمد بن مختار» که تضعیف شده است.^(۲)

امام خمینی قدس سره در مورد این روایت اظهار می دارد:

کلمه «إلا» در روایت حذف شده است و روایت باید این گونه باشد: «إلا الصوف والشعر والوبر».^(۳)

لیکن در کتاب کافی و تهذیب، «من الصرف» آمده است و در وسائل بدون کلمه «من».

بنابراین، فرمایش ایشان بر طبق نقل کافی و تهذیب، صحیح نیست و فقط بر طبق نقل وسائل می تواند صحیح باشد. آری، می
توان گفت: عبارت «کل ما کان من السخال» مبتداست و یک خبر محذوف مانند «یتنفع به» دارد. بر این اساس، باید روایت را
این گونه معنا کرد: «وکل ما کان من السخال من الصوف والوبر والشعر والإنفحه والقرن یتنفع به». قرینه بر این مطلب، عبارت
«ولا یتعدی إلى غیرها» است.

البته در نقل تهذیب، کلمه «یتنفع» قبل از «یتعدی إلى غیرها» آمده است.^(۴) در نتیجه، روایت دلالت می کند بر این که انتفاع
از اجزای فاقد حیاتِ مرداری که حلال گوشت است اما تذکیه نشده، جایز است؛ ولی انتفاع از اجزایی مانند پوست و رگ که
دارای

ص: ۳۱۶

۱- (۱). معجم رجال الحدیث: ج ۱۴ ص ۲۷۰.

۲- (۲). ملاً صالح مازندرانی، شرح الکافی: ج ۴ ص ۳۶.

۳- (۳). المکاسب المحرّمه: ج ۱ ص ۷۳.

۴- (۴). تهذیب الأحکام: ج ۶ ص ۷۶.

حیات اند، جایز نیست. بنابراین، با فرض صحّت سند، می توان به این قسمت از روایت استناد نمود، هرچند دچار اضطراب و تشویش است.

۶. روایت ششم:

عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّ أَهْلَ الْجَبَلِ تَثْقُلُ عِنْدَهُمْ أَلْيَاتُ الْغَنَمِ فَيَقْطَعُونَهَا، قَالَ: هِيَ حَرَامٌ، قُلْتُ: فَضَطِّحُ بِهَا، قَالَ: أَمَا تَعْلَمُ أَنَّه يُصِيبُ الْيَدَ وَالْثَوْبَ وَهُوَ حَرَامٌ؛ (۱)

حسن بن علی و شاء می گوید: به امام کاظم علیه السلام عرض کردم مردم کوهستان دنبه گوسفند را که سنگین می شود، قطع می کنند.

امام علیه السلام در پاسخ فرمودند: حرام است. گفتیم: اگر بتوان به عنوان روغن چراغ استفاده کرد، حکم آن چیست؟ ایشان فرمود: آیا نمی دانی در این حال نیز با دست، بدن و لباس تو تماس پیدا خواهد کرد و این کار حرام است؟

در سند روایت، «معلی بن محمد» وجود دارد که همان معلی بصری تضعیف شده است. (۲) مجلسی دوّم در ملاذ الأخیار نیز این روایت را ضعیف شمرده است، امّا در مرآه العقول از عبارت «ضعیف علی المشهور» استفاده کرده است؛ لیکن مرحوم نراقی در مستند الشیعه، (۳) این روایت را صحیح می داند.

با توجه به اطلاق عبارت «هی حرام» در صدر روایت، و با عنایت به این که امام علیه السلام استفاده از دنبه و چربی برای استصباح را نیز تجویز نمی کنند، پس می توان همه انتفاعات از مردار را حرام دانست.

صاحب حدائق (۴) در این باره می نویسد:

ظاهر روایه الحسن بن علی المذكوره عدم جواز الإنتفاع بألیات الميته أو المبانه

ص: ۳۱۷

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۲۴ ص ۷۱.

۲- (۲). خلاصه الأقوال: ص ۲۵۹.

۳- (۳). مستند الشیعه: ج ۱۴ ص ۷۹.

۴- (۴). الحدائق الناضره: ج ۵ ص ۵۷.

من حی مطلقاً حتّی ولو بالإسراج، وهو المشهور بین الأصحاب وبه صرّح جمله، منهم الشّهِید الثّانی فی المسالک....

محقّق خوانساری نیز معتقد است:

الظاهر أنّ الحرام هیهنا بمعنی النّجس، فظهر أنّهم قید یستعملون الحرام کذلک. (۱)

همچنین محقّق خویی قدس سره در کتاب مصباح الفقاهه در این باره می نویسد:

عدم تعرّضه لحکم الانتفاع بها بالإستصباح المسئول عنه وتصدّیه لیبان نجاستها أو مانعيتها عن الصلوه، أدلّ دلیل علی جواز الانتفاع بها دون العکس. سلّمنا ذلك ولكن لا بُدّ من الإختصار فیها علی موردها أعنی صورته إصابتها الید والثوب إلّا أن یتمسّک فی غیر موردها بعدم القول بالفصل. (۲)

به عقیده ایشان، امام علیه السلام سؤال دوم را بی پاسخ گذاشته اند و فقط بحث تماس بدن و لباس با نجاست را مطرح نموده و بحث نجاست مردار و مانعیّت از نماز را مطرح نکرده اند؛ زیرا ایشان در پاسخ به سائل که درباره حکم استصباح می پرسد، به جای استفاده از کلمه «لا»، پاسخ خود را با «أما تعلم» آغاز می کنند. پس معلوم می شود منظورشان این است که انتفاع از آن به خودی خود، مانعی ندارد.

لیکن به نظر می رسد که این مطلب صحیح نیست و با دقّت روشن می شود که بعد از عبارت «فنصطح بها» واژه «لا» در تقدیر است و جمله بعد، به منزله تعلیل برای این نفی است. بنابراین، نمی توان پنداشت که امام علیه السلام جواب سؤال دوم را نفرموده اند.

محقّق خویی قدس سره در ادامه اظهار می دارد: حتّی اگر بپذیریم امام علیه السلام جواب سائل را داده است، باید عدم جواز را به جایی که با دست یا لباس تماس پیدا می کند، منحصر کنیم؛ یعنی عدم جواز انتفاع از مردار، فقط در جایی است که با دست و لباس انسان،

ص: ۳۱۸

۱- (۱). مشارق الشّمس: ج ۴ ص ۹۶.

۲- (۲). مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۱۱۲.

تماس داشته باشد؛ در حالی که با قطع نظر از نماز و اکل، نمی توان صرف تماس چربی نجس با دست را حرام دانست. از این رو، می توان چنین نتیجه گرفت که اگر بگوییم:

عبارت «أما تعلم»، حکمی ارشادی است و عبارت «هو حرام» به حرمت ارشادی اشاره دارد (به این معنا که نجاست با حرمت ملازمه دارد و استفاده از آن مستلزم برخورد با دست و لباس است)، در این صورت مشکل حل می شود؛ یعنی باید بگوییم: این عنوان، ارشادی است و بر حرمت استصحاب دلالت ندارد؛ ولی اگر گفته شود که حرمت استصحاب، حرمت تکلیفی است و برخورد با دست و لباس به عنوان حکمت آن ذکر شده و جنبه ارشادی ندارد، حرمت مولوی خواهد بود و از آن می توان حرمت انتفاع را استفاده کرد.

در نقد سخن محقق خوئی قدس سره باید به دو مطلب اشاره نمود:

نخست این که: نمی توان پذیرفت که امام علیه السلام جواب سائل را نداده باشند؛ زیرا این برداشت بر خلاف مقتضای محاوره و روش سؤال و جواب است. بنا بر این، امام علیه السلام با عبارت «أما تعلم» جواب سائل را داده اند، هر چند از واژه «لا» استفاده نکرده اند.

دوم این که: باید بررسی کرد که مرجع ضمیر در عبارت «هو حرام» چیست؟ این احتمال وجود دارد که «واو» را حالیه در نظر گرفت و ضمیر را به «ألیات» بازگرداند. در این صورت باید این قاعده را نیز ضمیمه نماییم: «الأمر فی التذکیر و التأنیث سهل». با این توصیف، منظور امام علیه السلام از این عبارت چنین است: چیزی که نجس است را چگونه می خواهی به دست و بدنت بزنی؟ ائیا احتمال دوم که با مذکر بودن ضمیر هم سازگار است، این است که ضمیر به استصحاب بر گردد، نه ألیات. با این توصیف، معنای روایت این است که شارع، استفاده از شیء حرام و نجس را حتی برای استصحاب نیز جایز نمی داند.

انصاف آن است که کلمه «حرام» در این روایت بر نجاست دلالت دارد و دیگر این بحث که آیا این حرمت، تکلیفی است یا ارشادی، معنا ندارد؛ بلکه همان طور که آقا

حسین خوانساری فرمود کلمه «حرام» در نجس استعمال شده است. بنابراین، این روایت بر عدم جواز انتفاع به استصحاب نیز دلالت ندارد. آری، این احتمال وجود دارد که «حرام» در عنوان «میت» استعمال شده باشد؛ یعنی امام علیه السلام فرموده اند: این الیات از مصادیق میت است و در دنباله به نجاست آن هم اشاره کرده اند.

نتیجه آن که: این روایت هم از جهت سند دارای اشکال است و هم دلالت آن روشن نیست؛ زیرا امام علیه السلام در مقام ارشاد به اجتناب از نجس هستند و به خاطر همین، روایت بر حرمت تکلیفی انتفاع از اجزای مردار، دلالت ندارد.

۷. روایت هفتم:

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْأَسْنَادِ

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ لُبْسِ السَّمُورِ وَالسَّنَجَابِ وَالْفَنَكِ. فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا يَلْبَسُ وَلَا يُصَلِّي فِيهِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ ذَكِيًّا. (۱)

این روایت را علی بن جعفر (۲) از برادرشان امام موسی کاظم علیه السلام نقل می کند، البته در سند این روایت عبدالله بن حسن مجهول است. (۳)

در این حدیث، از امام کاظم علیه السلام در مورد پوشیدن پوست سمور، سنجاب و روباه سؤال می شود. ایشان در پاسخ می فرمایند: پوشیده نمی شود و نمی توان با آن نماز خواند، مگر این که تذکیر شده باشد.

آیا از عبارت «لا- یلبس ولا- یصلی فیهِ» دو حکم (حرمت لبس و عدم جواز صلاه) برداشت می شود، یا عبارت «لا یلبس» به عنوان یک حکم مقدماتی برای «لا یصلی» است؟

امام خمینی رحمه الله معتقد است که این روایت، علاوه بر ضعف سند، اختصاص به

ص: ۳۲۰

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۴ ص ۳۵۲.

۲- (۲). علی بن جعفر برادر امام کاظم علیه السلام است. ایشان در عریض که محلی است در اطراف مدینه، مدفون است. که مرقد ایشان چند سال پیش توسط وهابی ها تخریب شد.

۳- (۳). موسوعه الامام الخوئی: ج ۱۲ ص ۱۹۷.

لباس دارد. همچنین درباره روایت دیگری که در آن، نظیر این تعبیر وجود دارد، فرموده است که ما نمی توانیم حرمت مطلق لبس را از آن استفاده کنیم؛ بلکه فقط حرمت لیبسی که به عنوان مقدمه نماز باشد، استفاده می شود. (۱)

به نظر می رسد که این سخن، قابل مناقشه است و از ظاهر روایت، چنین مطلبی برداشت نمی شود؛ زیرا پرسش سائل درباره صلاه نیست، بلکه درباره لبس است؛ چراکه وی می گوید: آیا پوشیدن لباسی که از پوست سنجاب و روباه و مانند آن است جایز است یا نه؟ امام علیه السلام پاسخ می دهد: «لا یلبس» و در ادامه به این مطلب اشاره می کنند که «لا یصلی فیهِ». یعنی حکم اصلی در روایت، عدم جواز لبس است و یکی از مصادیق آن در مورد نماز است. این مطلب با توجه به سؤال سائل که در خصوص لبس است، روشن تر می شود. نکته قابل توجه این است که فقها در سنجاب همین نظر را دارند، اما نسبت به غیر آن، از این روایت اعراض نموده اند؛ چرا که نماز در سمور و فنک مطلقاً در نزد امامیه جایز نیست. آری، اگر نهی از لبس به عنوان مقدمه نماز باشد، باید با قطع نظر از سند، روایت را حمل بر تقیه یا ضرورت نمود.

۸. روایت هشتم:

قال الصادق علیه السلام: وَمَا يَجُوزُ مِنَ اللَّبَاسِ فَكُلُّ مَا أَنْبَتِ الْأَرْضُ فَلَا بَأْسَ بِلُبْسِهِ وَالصَّلَاةِ فِيهِ وَكُلُّ شَيْءٍ يَحِلُّ لِحَمِّهِ فَلَا بَأْسَ بِلُبْسِ جِلْمِهِ الذَّكِيِّ مِنْهُ وَصُوفِهِ وَشَعْرِهِ وَوَبْرِهِ وَإِنْ كَانَ الصُّوفُ وَالشَّعْرُ وَالرِّيشُ وَالْوَبْرُ مِنَ الْمَيْتَةِ وَغَيْرِ الْمَيْتَةِ ذَكِيًّا فَلَا بَأْسَ بِلُبْسِ ذَلِكَ وَالصَّلَاةِ فِيهِ؛ (۲) امام صادق علیه السلام فرمودند: پوشیدن و نماز خواندن در آنچه از زمین روئیده می شود و پوست، پشم، مو و کرک حیوان حلال گوشت تذکیه شده اشکالی ندارد. در ادامه آمده است که نماز خواندن در پشم، مو و کرک مردار و حیوانی که تذکیه نشده و پوشیدن آن جایز است.

ص: ۳۲۱

۱- (۱). المكاسب المحرمة: ج ۱ ص ۷۱.

۲- (۲). تحف العقول: ص ۳۳۸؛ وسائل الشیعه: ج ۴ ص ۳۴۷.

این روایت به تعابیر مختلف در فقه الرضا علیه السلام و دعائم الاسلام و وسائل الشیعه آمده است. در ابتدای کتاب در مورد کتاب تحف العقول مطالبی را ذکر نمودیم.

آیا می توان از این روایت، چنین استفاده کرد که پوشیدن پوست مردار و حیوانی که تذکیه نشده، مطلقاً (چه برای نماز چه برای غیر نماز) حرام است؟

امام خمینی قدس سره می فرماید: عبارت

«لا- بأس بلبسه والصلاه فیه» به پوشش برای نماز اشاره دارد. به عبارت دیگر، این تعبیر مانند برخی دیگر از تعابیر مقدماتی در سایر روایات است، مانند این که «لا- بأس بلبس الحریر والحرب فیه» و «لا بأس بالجلاس فی المسجد والقضاء فیه» و «لا بأس باخذ الماء من الدجله والشرب منه». بنابراین، عبارت «وکلّ شیء یحلّ لحمه» به صدد بیان لبس در نماز است و در نتیجه از روایات، دو حکم (حکم تکلیفی مربوط به جواز لبس و حکم وصفی مربوط به صحّت نماز) استفاده نمی شود؛ یعنی نمی توان مطلق انتفاع از پوست را حرام دانست. از این رو، بر اساس این روایت، تنها پوشیدن پوست مردار برای اقامه نماز حرام است، هر چند سند این روایت قابل اعتماد نیست. (۱)

یک نکته به عنوان مؤید و دو نکته به عنوان مبعّد نظر ایشان وجود دارد. صدر روایت که می گوید: «کلّ ما أنبت الأرض» می تواند مؤید سخن امام خمینی قدس سره باشد؛ زیرا این عبارت قرینه است بر این که روایت، مربوط به باب صلوه است. اما نکته ای که در نقد سخن ایشان می توان ذکر کرد، این است که از ظاهر عبارت «فلا بأس بلبسه والصلاه فیه»، عدم جواز لبس به طور مطلق استفاده می شود، نه خصوص لبس برای نماز؛ یعنی نماز به عنوان یکی از مصادیق لبس مطرح شده است و خودش موضوعیت ندارد. نکته دیگر این که در صدر روایت آمده است: «وما یجوز من اللباس». این عبارت اصلاً درباره نماز نیست؛ (۲) بلکه درباره لباس هایی است که برای

ص: ۳۲۲

۱- (۱). المکاسب المحرّمه: ج ۱ ص ۷۱.

۲- (۲). دراسات فی المکاسب المحرّمه: ج ۱ ص ۳۲۴.

انسان جایزند. بنا بر این، شارع در این عبارت، دیدگاه شریعت را درباره پوشش جایز، ذکر می کند. در نتیجه می توان از روایت، حرمت انتفاع به پوست مردار و حیوان تذکیه نشده را استفاده نمود، خواه برای نماز و خواه برای غیر نماز.

نکته ای درباره فقه الحدیث این روایت مطرح است و آن این که برخی از بزرگان(۱)

معتقدند که مراد از کلمه «ذکی» در «جلده الذکی» در اول روایت، مقابل میته است و دلالت بر شرطیت تذکیه دارد؛ اما مراد از «ذکی» در ذیل روایت، طهارت است؛ چرا که تذکیه اصطلاحی (حلیت اکل) در مورد صوف و مانند آن، معنی ندارد. پس مقصود از آن طهارت است.

۹. روایت نهم:

عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ فِي كِتَابِهِ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَاشِيَةِ تَكُونُ لِرَجُلٍ فَيَمُوتُ بَعْضُهَا أَوْ يَصْلُحُ لَهُ بَيْعُ جُلُودِهَا وَدِبَاغُهَا وَيَلْبَسُهَا؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَوْ إِن لَبَسَهَا فَلَا يُصَلِّي فِيهَا؛(۲) از امام کاظم علیه السلام پرسیدم که آیا می توان پوست گوسفند مرده را مورد معامله قرارداد و یا آن را برای لباس استفاده نمود؟ ایشان در پاسخ فرمودند: خیر و اگر پوشید، با آن نماز نخواند.

برخی گفته اند: به قرینه ذیل روایت باید کلمه «لا» را حمل بر کراهت کنیم و نمی توان از آن معنای حرمت را برداشت نمود و با این توصیف، روایت از محل استدلال خارج می شود. اما اگر بگوییم: «لا» ظهور در حرمت دارد، می توان از روایت در این مورد استفاده نمود و گفت: انتفاع از پوست مردار به عنوان لباس و پوشش، حرام است.

امام خمینی قدس سره از یک سو، سند این روایت را ضعیف می داند و از سوی دیگر، با توجه به عبارت «لا» در ذیل روایت - که به «لا يصلح» یا «لا ينبغي» معنا می شود -

ص: ۳۲۳

۱- (۱). محقق داماد، کتاب الصلاة: ج ۲ ص ۲۱۸.

۲- (۲). وسائل الشیعه: ج ۲۴ ص ۱۸۴.

معتقد است که روایت ظهور در کراهت دارد؛ زیرا امکان ندارد «لا» به معنای حرمت باشد؛ چراکه در این صورت پوشیدن آن حرام است و با این فرض، معنا ندارد که امام علیه السلام در ادامه بگویند: اگر کار حرام را انجام داد، با آن نماز نخواند. (۱)

در فقه کلماتی داریم مثل «لا ینبغی» و «لا یصلح» که متأخرین تمایل دارند آنها را بر کراهت حمل کنند. مثلاً درباره «تراشیدن ریش» روایت معتبری از امام هشتم علیه السلام داریم که در آن تعبیر «لا یصلح» آمده است. برخی این عبارت را بر حرمت و برخی دیگر بر کراهت حمل کرده اند. اگر این تعبیر را در لسان ائمه علیهم السلام جستجو و ملاحظه کنید، در بیشتر موارد حرمت استفاده می شود. بله، در حال حاضر هنگامی که ما در لسان خودمان می گوئیم: «لا یصلح» یا «لا ینبغی»، معنایش این است که این کار شایسته نیست و حمل بر کراهت می شود؛ لیکن در لسان ائمه معصومین علیهم السلام و شاید در عرف عرب آن زمان، «لا یصلح» به معنای حرمت بوده است. از این رو نمی توان گفت:

عبارت «لا یصلح» ظهور در کراهت دارد.

امّا این که ذیل را قرینه بر ادّعای خویش قرار دادند، صحیح نیست؛ زیرا ذیل روایت، هم با کراهت سازگاری دارد و هم با حرمت و حتی هماهنگی آن با حرمت بیشتر است. پس امام علیه السلام در مقام بیان این مطلب اند که شخصی اگر مرتکب این حرام شد، لااقل نماز خود را فاسد ننماید.

برخی از بزرگان آورده اند:

فإنّها ظاهرة فی جواز لبسها فی غیر الصلاة وإنّ قوله علیه السلام «وإن لبسها» استثناء عن النهی وإلّا مکان التعبیر هكذا: «ولا یلبسها ولا یصلی فیها» یستفاد منه حرمة اللبس والمانعیه للصلاة معاً؛ (۲) ظاهر روایت، جواز پوشیدن آنها در غیر نماز است و جمله «إن لبسها» استثنای از نهی به شمار می رود، وگرنه امام علیه السلام به جای این

ص: ۳۲۴

۱- (۱). المکاسب المحرّمة: ج ۱ ص ۷۱.

۲- (۲). ارشاد الطالب الی التعلیق علی المکاسب: ج ۱ ص ۲۶.

تعبیر می فرمودند: «ولا یلبسها ولا یصلی فیها» تا حرمت لبس و مانعیت آن از نماز، هر دو با هم استفاده شود.

ولی به نظر می رسد که این کلام ناتمام است؛ چرا که قبل از عبارت «وإن لبسها»، روایت دلالت بر حرمة لبس دارد، چه برای نماز و چه غیر نماز؛ یعنی مقصود امام علیه السلام این است که بگویند: اکنون که مکلف این حرام را انجام داد، مراقب باشد که نماز را فاسد نکند. اما این که «إن لبسها» استثنای از نهی باشد، روشن نیست که آن را چگونه از روایت استفاده نموده اند.

والد محقق - مدّ ظلّه العالی - درباره این روایت چنین نگاشته اند:

المنهیّ جمیع الامور المذكوره فی السؤال لا خصوص اللبس ولبس النهی عن الصلاه فیها فی صوره اللبس قرینه علی اختصاص النهی به و غیر شامل للبیع کما لا یخفی؛ (۱) بنابراین، ایشان نیز حرمت لبس را از روایت می فهمند، بدون این که آن را مختص به حالت نماز بدانند.

برخی از فقها نیز در این باره نوشته اند:

إنّ المستفاد من الحدیث عدم صحّه بیع جلد المیتة. (۲)

نتیجه آن که از روایت، به خوبی استفاده می شود که همه انتفاعات مردار غیر جایز است.

۱۰. روایت دهم:

الحسین بن سعید عن عثمان بن عیسی عن سماعه قال: سألته عن أكل الجبن وتقلید السیف وفیه الكیْمُخْت والغراء، فقال علیه السلام: لأبأس ما لم تعلم أنّه میتة؛ (۳) از امام علیه السلام در مورد حکم خوردن پنیر و یا آویختن شمشیری که در

ص: ۳۲۵

۱- (۱). تفصیل الشریعه - المکاسب المحرّمه: ص ۲۳.

۲- (۲). الوسائل فی شرح منتخب المسائل: ج ۴ ص ۲۳۷.

۳- (۳). وسائل الشیعه: ج ۲۴ ص ۱۸۵.

مواد اولیه [غلاف آن] کیمخت (۱) و غراء (۲) وجود دارد پرسیدم. ایشان در پاسخ فرمودند: اگر ندانی که از مردار است، اشکالی ندارد.

شاهد استدلال در مفهوم این روایت است؛ زیرا روایت می گوید: «لا بأس ما لم تعلم أنه ميتة». پس از مفهوم روایت استفاده می شود که در صورت علم به این که مردار است، استفاده از آن جایز نخواهد بود؛ یعنی در آویختن شمشیری که در ساخت غلاف آن از کیمخت و غراء استفاده شده است، اگر ندانی که میتة است، مانعی ندارد؛ ولی در غیر این صورت جایز نیست. بنا بر این، در این جا به اطلاق مفهوم روایت استدلال شده است؛ زیرا مفهوم روایت می گوید: انتفاع از مردار و آنچه از مردار ساخته شده، حرام است و حتی به عنوان تقلید سیوف هم نمی توان از آن استفاده کرد.

۱-۱۰. آیا مفهوم در این جا اطلاق دارد؟

در بحث مفاهیم، درباره چنين جملاتی این اختلاف وجود دارد که آیا مفهوم این گونه جملات، موجب کليه است یا یک قضیه مهمله؟ یعنی جملاتی که در منطوقشان یک عنوان نفی وجود دارد - مانند «إذا لم تکن میتة فلا بأس» که شرط آن یک عنوان منفی است و مفهومش می شود «إذا كانت میتة فیه بأس» - آیا مفهومشان اطلاق دارد، و یا از جهت اطلاق و تقیید، مهمل بوده و نه اطلاق دارد و نه تقیید؟

مثلاً جمله «الماء إذا بلغ قدر کز لم ینجسه شیء»، منطوقش این است که اگر آب به اندازه کر برسد هیچ چیزی آن را نجس نمی کند. در این جا نجاست آب نفی شده و منطوق، جمله منفی است. از این رو، این پرسش مطرح می شود که آیا مفهومش این است که اگر آب به اندازه کر نرسد، هر چیزی آن را نجس می کند، یا در این باره نه مطلق است و نه مقید؟

ص: ۳۲۶

۱- (۱). کیمخت به معنای پوست نمک مالی شده است (لسان العرب: ج ۱۵ ص ۱۲۱).

۲- (۲). غراء چیزی است که از اطراف پوست حیوان گرفته می شود (مجمع البحرین: ج ۲ ص ۴۴۱).

دیدگاه امام خمینی قدس سره و جمع دیگری از علما این است که مفهوم این گونه جملات، موجبۀ کلیه نیست؛ بلکه مفهوم آنها یک قضیۀ مهمله است.

بنا بر این، اگر بر خلاف دیدگاه ایشان بگوییم: «ما لم تکن میته فلا بأس» مفهومش اطلاق دارد و شامل هر جایی که مردار باشد می شود، در این صورت، مفهوم این روایت بر حرمت همه انتفاعات از میته دلالت دارد، چه میته در پنیر باشد چه در آویختن سیوف؛ ولی اگر دیدگاه امام خمینی قدس سره را بپذیریم، در این صورت، مفهوم این روایت بر حرمت همه انتفاعات دلالت ندارد. از این رو این بحث، بحث مبنایی است و مربوط به مفاهیم می شود.

۲-۱۰. استفاده حرمت از مفهوم

در این جا باید به این نکته توجه کنیم که: مفهوم «لا-بأس» این است که «إذا كانت میته ففیه بأس». لیکن آیا از این «فیه بأس» حرمت استفاده می شود، یا ممکن است کراهت هم استفاده شود؟ یعنی اگر در روایتی به صورت منطوقی از امام علیه السلام سؤال شود و ایشان بفرماید: «فیه بأس»، آیا لفظ «بأس» مانند واژه «سحت» یا برخی از واژه های دیگر، ظهور در حرمت دارد تا بگوییم: «لا بأس» یعنی لا حرمه، و «فیه بأس» یعنی فیه حرمه؟

به نظر می رسد که در این جا باید قرینه پیدا کنیم تا بفهمیم مقصود از این بأس چیست. چه بسا روایاتی که در آینده ما به عنوان روایات مجوزۀ مطرح خواهیم کرد، قرینه ای باشند بر این که در این روایت، مراد از «فیه بأس» کراهت است نه حرمت؛ یعنی بگوییم: استفاده از مردار برای غیر اکل، مانند کود و استصباح و خوراک حیوانات، مکروه است نه حرام.

۱۱ و ۱۲. روایات مرسله

در میان روایات مانعۀ، دو روایت مرسل داریم که به صورت مطلق، دلالت بر منع دارند. یکی در کتاب عوالی اللئالی که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می کند که فرمودند:

ص: ۳۲۷

لا تتفَعوا من الميته يهاب ولا عصب؛(۱) از پوست و رگ و پی ميته استفاده نکنید.

و روایت دیگر از امیر المومنین علیه السلام در کتاب دعائم الاسلام نقل شده که ایشان فرمودند:

سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: لا ينتفع من الميته باهاب ولا عظم ولا عصب؛(۲) از پوست و استخوان و رگ ميته نباید استفاده کرد.

این دو روایت، دو حدیث مستقل نیستند؛ بلکه همان روایت دوم اند که با روایت سوم متحد بود؛ لیکن اگر آنها را به عنوان دو روایت مستقل در نظر بگیریم، همان بحثی که درباره روایت دهم مطرح شد، درباره آنها نیز مطرح خواهد شد؛ یعنی اگر همچون امام خمینی قدس سره بگوییم: مفهوم این گونه جملات، قضیه مهمله است و اطلاق و تقييد ندارد، در این صورت، این دو روایت نمی توانند بر حرمت همه انتفاعات دلالت کنند؛ ولی اگر بگوییم: مفهوم، اطلاق دارد، این دو روایت بر حرمت همه انتفاعات مردار دلالت خواهند کرد.

البته همان گونه که در روایت دهم نیز گفته شد، در این که «فيه بأس» بر کراهت دلالت دارد یا حرمت اختلاف است و برای تشخیص آن، به قرینه نیاز داریم، و چه بسا با بررسی روایات مجزوه - که در ادامه مورد بررسی قرار می گیرد - این روایت حمل بر کراهت شود.

ج) نتیجه بررسی روایات حرمت

در نهایت و پس از بررسی روایات مانعه می توان گفت: تنها دو روایت معتبر وجود دارد که بر حرمت همه انتفاعات ميته دلالت دارند: یکی روایت چهارم که صحیحه کاهلی بود و دیگری روایت نهم که در تحف العقول نقل شده است؛ لیکن بقیه روایات

ص: ۳۲۸

۱- (۱). عوالی اللثالی: ج ۱ ص ۴۲.

۲- (۲). دعائم الاسلام: ج ۱ ص ۱۲۶.

یا مربوط به بعضی از انتفاعات بودند و یا اشکال سندی داشتند. مثلاً روایت اول، بر عدم جواز پوست مردار دلالت می‌کرد، ولی بر حرمت سایر اجزا دلالت نداشت.

همچنین روایت دوم و پنجم و ششم و هفتم نیز ضعیف‌السند بودند.

بند دوم: ادله جواز انتفاع از مردار

الف) روایت نخست:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ الصَّقِيلِ وَوَلَدِهِ قَالَ: كَتَبُوا إِلَيَّ الرَّجُلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَعَلْنَا اللَّهُ فِدَاكَ إِنَّا قَوْمٌ نَعْمَلُ السُّيُوفَ وَكُنَّا لَنَا مَعِيشَةٌ وَلَا تِجَارَةَ غَيْرَهَا وَنَحْنُ مُضْطَّرُّونَ إِلَيْهَا وَإِنَّمَا عَلَّجْنَا مِنْ جُلُودِ الْمَيْتَةِ مِنَ الْبِغَالِ وَالْحَمِيرِ الْأَهْلِيَّةِ لِمَا يَجُوزُ فِي أَعْمَالِنَا غَيْرِهَا فَيَحِلُّ لَنَا عَمَلُهَا وَشِرَاؤُهَا وَبَيْعُهَا وَمَسَّهَا بِأَيْدِينَا وَثِيَابِنَا وَنَحْنُ نُصَلِّي فِي ثِيَابِنَا وَنَحْنُ مُحْتَاجُونَ إِلَيْ جَوَابِكَ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ يَا سَيِّدَنَا لَضُرُورَتِنَا إِلَيْهَا. فَكَتَبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اجْعَلْ ثَوْبًا لِلصَّلَاةِ. وَكَتَبْتُ إِلَيْهِ جَعَلْتُ فِدَاكَ وَقَوَائِمِ السَّيْفِ الَّتِي تُسَمَّى السَّفْنَ أَتَّخِذُهَا مِنْ جُلُودِ السَّمَكِ فَهَلْ يَجُوزُ لِي الْعَمَلُ بِهَا وَلَسْنَا نَأْكُلُ لُحُومَهَا؟ فَكَتَبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَبَّاسٌ بِهِ (۱) در نامه ای از امام علیه السلام پرسیده اند: ما قومی هستیم که شمشیر می‌سازیم و غیر از آن معیشتی نداریم و به آن محتاجیم. در حالی که در کار خود از پوست مردار، قاطر و الاغ اهلی استفاده می‌کنیم و امکان تغییر شغل برایمان وجود ندارد. آیا این کار حلال است؟ خرید و فروش و تماس با دست و لباس خود و همچنین نماز خواندن در آن لباس‌ها چطور؟ امام علیه السلام در پاسخ فرمودند: برای نماز خواندن لباس دیگری قرار دهید. همچنین پرسیده شده است که حکم پوست خشنی که بر دسته شمشیرها قرار می‌دهیم چیست؟ آیا جایز است از آن استفاده کنیم، در حالی که

ص: ۳۲۹

آن را از پوست ماهی أخذ می کنیم اما چیزی از آن نمی خوریم؟ امام علیه السلام فرمودند، مانعی ندارد.

پیش از گفتگو درباره دلالت این روایت، تذکر چند مطلب لازم است:

نخست این که: به عقیده علامه مجلسی قدس سره فاعل «قال» در صدر روایت، محمد بن عیسی است و فاعل «کتبوا»، ابی القاسم صیقل و پسرش،^(۱) و شاید علت جمع آمدن ضمیر این باشد که شخصی غیر از این دو نیز در کتابت نامه وجود داشته است.

دوم این که: مراد از رجل در روایات دیگر، امام حسن عسکری علیه السلام است؛ اما با توجه به قرائنی باید گفت: احتمال این که در این جا نیز مراد از رجل، امام حسن عسکری علیه السلام باشد ضعیف است؛ چرا که فرزند ابی القاسم صیقل در روایت دیگری چنین می گوید: «کتبت إلى الرضا علیه السلام»^(۲) و اگر فرزند وی در زمان امام رضا علیه السلام حاضر بوده، چگونه پدرش در زمان امام حسن عسکری علیه السلام با ایشان مکاتبه کرده است؟! در نتیجه بعید است که مراد از رجل در این روایت، امام حسن عسکری علیه السلام باشد. اما به هر حال، مراد امام معصوم علیه السلام است و این مطلب، از تعبیری مانند «جعلنا الله فداك» و یا تعبیر «سیدنا» استفاده می شود. برخی از اساتید آورده اند که مراد، حضرت رضا علیه السلام است؛ زیرا در روایتی که از نظر مضمون شبیه این روایت است و با آن اتحاد در مضمون دارد، از امام هشتم علیه السلام نقل نموده است^(۳).

سوم این که: سند و طریق شیخ طوسی به محمد بن حسن صفار معتبر است، و نفرات دیگری که در این سند وجود دارند نیز موثق اند؛ اما در هیچ یک از کتب رجالی از ابوالقاسم صیقل نامی نبرده اند و او مجهول است - البته محدث نوری در خاتمه

ص: ۳۳۰

۱- (۱). ر. ک: ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار: ج ۱۰ ص ۳۹۰.

۲- (۲). وسائل الشیعه: ج ۳ ص ۴۶۲. «عن معلی بن محمد بن عبدالله الواسطی عن قاسم الصیقل، قال: کتبت الی الرضا علیه السلام، أننی أعمل أعماد السیوف...».

۳- (۳). دراسات فی مکاسب المحرمه: ج ۱ ص ۳۳۰.

مستدرک ایشان را از ثقات می‌داند؛ ولی با این حال چون راوی این مکاتبه، محمد بن عیسی بن عبید است، به سند آن خدشه وارد نمی‌شود،^(۱) هرچند آن کسی که نامه را نوشته است موثق نباشد؛ چراکه شرط حجیت خبر، وثوق راوی است و در این روایت نیز محمد بن عیسی - که ثقة است - نامه نگاری این چند نفر با امام علیه السلام و پاسخ ایشان را نقل می‌کند.

به تعبیر دیگر، اگر اَبی القاسم صیقل، خودش نقل می‌کرد که نامه ای نوشته و پاسخش این است، آن گاه سند روایت با مشکل مواجه بود؛ ولی اکنون که محمد بن عیسی به این نامه نگاری شهادت می‌دهد، سند روایت مشکلی ندارد. بنابراین، این که فاضل سبزواری در ذخیره المعاد می‌فرماید: «فیها ضعیف لجهاله الراوی»^(۲) و یا می‌فرماید: «فی طریقها محمد بن عیسی وفیه شیء»^(۳) هرگز صحیح نیست؛ بلکه سخن مجلسی دوم که در ملاذ الأخیار می‌فرماید: «صحیح علی الظاهر»^(۴) صحیح به نظر می‌رسد.

البته صاحب ینابیع درباره این روایت، مسئله اعراض مشهور را مطرح می‌کند،^(۵) در حالی که جماعت زیادی از فقها به جواز برخی از انتفاعات از میته فتوا داده اند. در نتیجه نمی‌توان اعراض فقها را احراز نمود.

همچنین برخی نیز با استناد به این که در سند روایت «محمد بن عیسی عن اَبی القاسم صیقل» آمده است، معتقدند که به قرینه واژه «عن»، محمد بن عیسی از اَبی القاسم نقل روایت می‌کند؛ امّا این اشکال صحیح نیست؛ زیرا در این صورت باید در روایت به جای فعل «کتبوا» از فعل «کتبت» استفاده می‌شد. به علاوه، در نسخه وسائل الشیعه، به جای «کتبت إلیه» واژه «کتب إلیه» - یعنی به صورت ماضی غایب - آمده است که خود می‌تواند شاهد محکمی بر ادعای ما باشد.

ص: ۳۳۱

-
- ۱- (۱). ما در جای خود، درباره محمد بن عیسی بن عبید، تحقیق نمودیم و ایشان را مورد اعتماد می‌دانیم.
 - ۲- (۲). ذخیره المعاد: ج ۱ ص ۱۴۷.
 - ۳- (۳). همان.
 - ۴- (۴). ملاذ الأخیار: ج ۱۰ ص ۳۹۰.
 - ۵- (۵). ینابیع الأحکام: ج ۵ ص ۲۵۵.

روش استدلال به این روایت، این است که بگوییم: حضرت علیه السلام درباره انتفاع از پوست مردار و برخورد آن با دست و لباس سکوت کرده اند. در حالی که سائل بر این نکته پافشاری کرده است که ما به پاسخ شما نیازمندیم: «نحن محتاجون علی جوابک». پس سکوت امام علیه السلام بهترین دلیل است بر این که ایشان جواز انتفاع را تقریر فرموده اند.

بنا بر این، ما از این روایت، جواز انتفاع از مردار را به صورت مطلق استفاده می کنیم؛ زیرا امام علیه السلام در پاسخ به پرسش های گوناگون سائل و تأکید او بر این که من به پاسخ نیازمندم، تنها می گویند: «برای نماز از لباس دیگری استفاده کن». به علاوه در ذیل روایت نیز در پاسخ به سائل، استفاده از پوست ماهی های مرده را فاقد اشکال می دانند. از این رو، بر اساس متن روایت، استفاده از مردار و اجزای آن در غیر از خوردن و نماز خواندن جایز است.

امام خمینی قدس سره به چند نکته قابل تأمل پیرامون این روایت، اشاره می نماید و در نهایت، همچون محقق خویی (۱) و دیگر فقها چنین می فرماید:

«الروایه ظاهره الدلاله علی جواز بیع جلد المیتة وشرائه وسائر الإستفادات منه» (۲). این روایت بر جواز خرید و فروش پوست مردار و سایر انتفاعات از آن دلالت می کند.

از آن جا که بررسی نکته های یاد شده در کلام ایشان، بدون فایده نخواهد بود، در ادامه درباره آنها گفتگو خواهیم کرد؛ لیکن پیش از بررسی این نکات، باید مطلبی روشن شود و آن این است که در بحث جواز انتفاع از مردار، مقصود از انتفاع چیست؟

ص: ۳۳۲

۱- (۱). مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۱۱۴.

۲- (۲). المكاسب المحرّمه: ج ۱ ص ۷۴.

در این جا دو احتمال وجود دارد:

۱. مقصود از این انتفاع، این است که انسان به طور مستقیم با مردار مرتبط باشد.

مثلاً مکلف، لباس، کمر بند و کفشی را که از پوست مردار تهیه شده پوشد، و یا بخش جدا شده از بدن حیوان یا انسان دیگر را به بدن خود پیوند بزند، و یا - همان گونه که در حال حاضر شایع شده است - برای برخی از اجزای بدن از مردار استفاده کند، مانند این که وقتی غضروف در بدن او از بین می رود، از استخوان حیوان به عنوان غضروف استفاده نماید.

۲. مقصود از انتفاع، حتی شامل استفاده غیر مستقیم هم می شود، مثل این که از پوست مردار، طناب درست کرده و این طناب را به دلو ببندند. حتی ظاهر کلام برخی از بزرگان این است که اگر مردار حیوانی را برای خوراک حیوان دیگری مورد استفاده قرار دهند نیز انتفاع صدق می کند، هر چند ما پیش تر گفتیم که ظاهراً این گونه موارد، از محل بحث خارج اند.

به نظر می رسد که احتمال دوم صحیح است؛ زیرا در مواردی که مردار به طور مستقیم با انسان تماس پیدا می کند، تردیدی نیست که عنوان «انتفاع» صدق می کند؛ ولی در مواردی که ارتباط مستقیم وجود ندارد نیز هر چند این انتفاع مستقیماً به خود انسان مربوط نیست، ولی انسان از آن بهره می برد. از این رو، ظاهر این است که بحث ما همه این موارد را شامل می شود. پس باید ببینیم که آیا این گونه انتفاع از مردار نیز جایز است یا نه؟

بر این اساس، ما باید از راه بررسی روایات مجوّزه، پاسخی برای این پرسش پیدا کنیم.

۳- بررسی کلمات امام خمینی

بعد از روشن شدن معنای انتفاع، باید به بررسی نکته هایی پردازیم که در کلام امام خمینی قدس سره آمده است:

اولین نکته ای که در کلام امام خمینی قدس سره ذکر شده، این است که ایشان ادّعا می کند که در کتابت این روایت، یک اشتباه رخ داده است؛ زیرا حتّی اگر قطع نداشته باشیم، دست کم ظنّ قوی داریم به این که به جای عبارت «أنا نعمل السيوف» باید «أنا نغمد السيوف» آمده باشد؛ چرا که غمد و تغمید و اغماد است که به معنای ساختن غلاف و جلد است. شاهد بر این مطلب، روایتی است که در آن قاسم صیقل - که فرزند ابوالقاسم صیقل است - از واژه «أغمد» استفاده کرده است. (۱) شاهد دوم هم این است که در زمان قدیم شغل شمشیرسازی و شغل غلاف سازی از هم جدا بوده و هر کسی عهده دار یکی از آنها می شده است؛ یعنی این گونه نبوده که یک شخص، هم شمشیر بسازد و هم جلد آن را.

خلاصه این که: عمل سیوف، اعم از این که به معنای ساختن شمشیر باشد، یا به معنای صیقل دادن آن، شغلی غیر از تغمید بوده است. ابوالقاسم و فرزندش نیز به کار تغمید مشغول بوده اند؛ چرا که اگر شغل آنها ساختن شمشیر بود، دیگر نیازی به ساختن جلد آن نداشتند. شاهد بر این مطلب، عبارت «لیست لنا معیشه ولا تجاره ونحن مضطرون إلیها» است، در حالی که در آن زمان، ساختن شمشیر بسیار شایع بوده است و صانع شمشیر، به عمل جلود نیازمند نبوده است. از این رو، شکی نیست که شغل ابوالقاسم صیقل و پسرش، همان اغماد سیوف، و پرسش آنان دربارهٔ خرید و فروش میته و کار کردن با آن و مس آن بوده است.

لیکن به نظر می رسد که این قرائن نمی تواند ادّعی امام خمینی قدس سره را ثابت کند؛ زیرا این که بگوییم: در آن زمان، عمل سیف، کار جداگانه ای بوده است، پس مراد سائل فقط خصوص جلدسازی است، فقط می تواند یک شاهد ظنی باشد. بویژه آن که افرادی همچون «ابی القاسم صیقل» که این سؤال را پرسیده اند، مشهور به «صیقل»

ص: ۳۳۴

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۳ ص ۴۶۲: «عن قاسم الصیقل قال: کتبتُ إلی الرضا علیه السلام، أنّی أعمل أغماد السيوف...».

بوده اند و این شهرت ظاهرش این است که آنها هر دو عمل را انجام می داده اند. پس بعید است که بگوییم عده ای شمشیر را درست می کردند و ساخت جلدش را برای دیگری می گذاشتند.

برخی از اساتید^(۱) در اشکال بر امام خمینی قدس سره آورده اند:

عمل السیوف يطلق علی تصقیلها أيضاً، وقد یقال: إنَّ تصقیلها کان بسبب الجلود والخشنه الضخیمه، وقوله «وإنما علاجنا من جلود الميته» یراد به أنَّ عمل التصقیل لا یحصل إلّا بها فلیس فی الروایه الأولى اسم من الإغماد.

به نظر می رسد که این اشکال وارد نیست؛ زیرا تعبیر «عمل سیوف» همه اینها را شامل می شود؛ یعنی هم ساخت سیوف و هم تصقیل و هم اغتماد را، و شاهدی نداریم که عمل سیوف منحصر به تصقیل باشد. تعجب آن است که صاحب دراسات در دنباله همین مطلب آورده است که:

لعلّ أبا القاسم و ولده کانوا التصدّین لجمیع الأعمال الراجعه إلى السیوف من الصنع والتصقیل والإغماد.

۲-۳. نکته دوم:

نکته دومی که امام خمینی قدس سره به آن اشاره کرده اند این است که جناب شیخ انصاری قدس سره این روایت را فقط بر بیع شمشیر، حمل کرده است نه بر بیع غلاف؛ یعنی به اعتقاد ایشان مقصود از عبارت

«فیحلّ لنا عملها»، بیع شمشیر است نه بیع غلاف.

ولی امام خمینی قدس سره این سخن را رد کرده و می فرماید: این سخن با ظاهر روایت سازگاری ندارد، هرچند در روایت دیگری آمده است:

«کتبت إليه إتی رجل صیقل، إشتري السیوف وأبیعها من السلطان»^(۲) که ظاهرش بر بیع خود سیف دلالت دارد؛ لیکن

ص: ۳۳۵

۱- (۱). دراسات فی مکاسب المحرمه: ج ۱ ص ۳۳۳.

۲- (۲). وسائل الشیعه: ج ۱۷ ص ۱۰۳.

در روایت مورد بحث ما این گونه نیست که مقصود از آن فقط فروش شمشیر باشد؛ بلکه قطعاً فروش غلاف نیز مدّ نظر بوده است؛ یعنی از این روایت استفاده می شود که ایشان یا شمشیر را درست کرده و با غلاف آن، با هم می فروخته اند و یا دست کم، غلاف آن را به طور جداگانه به فروش می رسانده اند.

امام خمینی قدس سره در ادامه می فرماید: ظاهراً ابو القاسم و فرزندان او یا شمشیرها را می خریدند و برای آن غلاف ساخته و سپس به سلطان می فروخته اند، و یا شغلشان مختلف بوده و در زمانی غلاف و در زمان دیگری شمشیر درست می کرده اند. شاید هم وی دارای دو گروه از کارگران بوده است که عده ای از آنها شمشیرها را می ساخته و صیقل می داده اند، و گروه دیگر برای شمشیرها جلد ساخته و می فروخته اند.

لیکن به نظر می رسد که نه تنها این احتمالات فقط اموری حدسی هستند، بلکه جمع آنها با نکته پیشین نیز دشوار است؛ زیرا ایشان در نکته پیشین فرمود که این روایت فقط درباره غلاف سازی برای شمشیر است، در حالی که در این جا قبول می کند که آن افراد، کار بر روی شمشیر نیز انجام می داده اند.

۳-۳. نکته سوم: امام خمینی قدس سره در نکته سوم آورده اند که مقصود از اضطرار، آن عنوانی که موجب اباحه محرّمات می شود نیست؛ بلکه مراد، اضطرار در تجارت است؛ یعنی منظور آنان این بوده است که عمل تجاری ما به این کار وابستگی دارد. این مطلب، با ظاهر کار رجل صقیل - که این سیوف را به سلطان می فروخت - مطابقت دارد. سپس امام خمینی قدس سره می فرماید: اساساً وجهی ندارد که نسبت به استفاده از میته در بلاد مسلمین در عصر امام رضا و امام جواد علیهما السلام - که جلود ذکيه فراوان بوده و ذبائح اهل سنت، حلال و سوق آنان معتبر شمرده می شد -، اضطرار اصطلاحی باشد. به علاوه، ظاهر روایت آن است که ابوالقاسم صیقل و پسرش مضطر به عمل سیوف و اعتماد آنها بوده اند، اما نسبت به خصوص میته اضطراری نداشته اند و عبارت

«لا- يجوز في اعمالنا غيرها» مراد عمل در خصوص میته نیست؛ بلکه مقصود، آن است که تجارت ما بدون ابتلا به میته نمی چرخد.

به عبارت دیگر، ایشان با اشاره به عبارت

«نحن مضطرون إليها» فرموده اند: ما برای توجیه این عبارت می توانیم دو روش را مطرح کنیم:

روش نخست این است که بگوییم: مقصود از اضطرار در این جا، اضطراری نیست که محرمات را برای انسان مباح کند؛ یعنی قاعده «الضرورات تبيح المحذورات» در این جا صدق نمی کند؛ بلکه مقصود از «اضطرار» این است که تجارت ما با این کار عجین شده است. بنا بر این، مراد از اضطرار، نوعی احتیاج است نه اضطراری که محرمات را جایز می کند؛ چرا که اگر اضطرار اصطلاحی قصد شده باشد، نمی توان جواز انتفاع از مردار را از روایت برداشت کرد.

روش دوم این است که بگوییم: مرجع ضمیر در عبارت یاد شده، ساختن غلاف شمشیر است؛ یعنی معنای عبارت این است که «ما مجبوریم غلاف شمشیر بسازیم و انجام کاری غیر از آن برای ما فراهم نیست». پس ظاهر روایت این است که افراد یاد شده، به اصل اغماد مضطر بوده اند، نه به خود مردار؛ یعنی آنها چاره ای جز ساختن غلاف شمشیر نداشته اند، هر چند می توانستند بدون استفاده از مردار آن را بسازند؛ زیرا در روایت آمده است:

«إنا قومٌ نعمل السيوف ليست لنا معيشة ولا تجاره غيرها ونحن مضطرون إليها وإنما علاجنا جلود الميته».

توضیح آن که: ظاهر روایت، این است که مورد روایت، اضطرار به پوست مردار است؛ یعنی کسانی که برای امام علیه السلام نامه نوشته اند، در کار خود به استفاده از پوست مردار مضطر بوده اند. بنا بر این، امام علیه السلام نیز بر اساس قاعده «الضرورات تبيح المحذورات» به آنها اجازه داده اند که از پوست مردار استفاده نمایند. پس این روایت مربوط به حالت اضطرار است و ربطی به بحث ما ندارد.

لیکن امام علیه السلام دو راه مهم را برای حل اشکال مطرح نموده اند:

اولاً: این اضطرار، آن اضطراری که در قاعده یاد شده آمده نیست.

ثانیاً: ظاهر روایت، اضطرار به شمشیرسازی یا غلاف سازی است، نه خصوص

استفاده از مردار؛ یعنی ایشان کارشان ساخت غلاف بوده است، نه این که اضطرار به استفاده از مردار داشته اند.

خلاصه این که: بر اساس دیدگاه امام خمینی قدس سره، عبارت

«لا يجوز في أعمالنا غيرها»

معنایش این است که تجارت ما با این می چرخد، نه این که عمل ما فقط با مردار باشد؛ یعنی روایت نمی گوید: ما غیر از جلد میته نمی توانیم کار دیگری کنیم؛ بلکه می گوید: کار ما ساختن جلد است و میته خصوصیتی ندارد، اما در کارمان باید از میته هم استفاده کنیم.

برخی از اساتید نسبت به این قسمت از فرمایش امام خمینی قدس سره تهافت را مطرح نموده اند که با دقت، روشن می شود که تهافتی وجود ندارد فراجع. (۱)

محدث بحرانی در الأنوار اللوامع آورده است:

وهذا الحديث يجب حمله على الضرورة الشديدة أو على التقية ومن هنا أعرض عن الجواب صريحاً وإنما أمره باتخاذ ثوب لصلاته وما ذلك إلّا من أجلها. (۲)

به نظر می رسد که این مطلب تمام نیست؛ چرا که مراد از ضرورت همان احتیاج عرفی است و وجهی برای حمل بر تقیه به نظر نمی رسد.

آری، باید به این نکته توجه داشت که اگر از روایت، جواز انتفاع را به نحو مطلق استفاده نماییم، باید آن را به وسیله روایات دیگر، به صورت اعلام و قصد منفعت محلل، مقید کنیم.

ب) روایت دوم:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي زِيَادٍ النَّهْدِيِّ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَتْ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ جِلْدِ الْخَنْزِيرِ يُجْعَلُ دَلْوًا يُسْتَقَى بِهِ الْمَاءُ. قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَأَبَأْسَ. (۳) زراره می گوید: از امام

ص: ۳۳۸

۱- (۱). دراسات في المكاسب المحرّمة: ج ۱ ص ۳۳۳.

۲- (۲). الأنوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع: ج ۱۱ ص ۲۸۵.

۳- (۳). وسائل الشيعة: ج ۱ ص ۱۷۵.

صادق علیه السلام در مورد پوست خوکی که با آن دلو درست شده و توسط آن، از چاه آب کشیده می شود پرسیدم، که ایشان در پاسخ او فرمودند: اشکالی ندارد.

در این جا باید به این نکته توجه کنیم که در این روایت، پرسش راوی درباره چیست؟ آیا زراره درباره طهارت و نجاست پرسیده است یا درباره انتفاع از پوست مردار؟ زیرا اگر مقصود او پرسش از طهارت و نجاست باشد، ربطی به بحث ما نخواهد داشت؛ لیکن اگر مقصود او سؤال درباره انتفاع از پوست مردار باشد، این روایت با بحث ما ارتباط پیدا خواهد کرد.

به نظر می رسد که ظاهراً مقصود راوی سؤال از انتفاع است؛ یعنی او می خواهد بداند که اگر بخواهیم از پوست خنزیر که یکی از مصادیق مردار است، برای آب دادن به حیوانات یا برای اشجار استفاده کنیم، چه حکمی دارد؟

به علاوه، در این روایت باید از خنزیر، الغای خصوصیت کنیم؛ یعنی کسی نباید توهم کند که روایت فقط دلالت بر جواز انتفاع از پوست خنزیر دارد و اگر پوست کلب یا مردار دیگری بود، روایت شامل آن نمی شود؛ چرا که یقین داریم خنزیر خصوصیتی ندارد. البته انتفاعی که جایز است، فقط به مقداری است که موجب محذوری دیگری نشود. مثلاً موجب تنجس خوردنی ها و آشامیدنی ها نگردد. پس اگر از این خنزیر دلی را درست کنند و برای آبیاری زمین یا آب دادن به حیوان استفاده کنند، اشکالی ندارد.

ج) روایت سوم:

مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ

نَقْلًا مِنْ جَامِعِ الْبَزْطِيِّ صَاحِبِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ تَكُونُ لَهُ الْغَنَمُ يَقْطَعُ مِنْ أَلْيَاتِهَا وَهِيَ أَحْيَاءٌ أَيَضِلُّ لَهَا أَنْ يَنْتَفِعَ بِمَا قَطَعَ؟ قَالَ: نَعَمْ يُدْبِيهَا وَيُسْرِجُ بِهَا وَلَا يَأْكُلُهَا وَلَا يَبِيعُهَا؛ (۱) از امام رضا علیه السلام پرسیده شده است که آیا می توان از دنبه ای که از

ص: ۳۳۹

گوسفند زنده قطع شده است، استفاده کرد؟ ایشان فرمودند: اشکالی ندارد.

می تواند آن را آب کرده و به عنوان روغن چراغ استفاده کند ولی نباید آن را بخورد و یا خرید و فروش کند.

صاحب وسائل قدس سره پس از نقل این روایت می نویسد: «و رواه الحمیری فی قرب الإسناد بإسناده عن عبدالله بن حسن عن علی بن جعفر عن أخیه»، که عبدالله بن حسن مجهول الحال است.

برخی بزرگان نیز آورده اند: «إِنَّ طَرِيقَ ابْنِ اَدْرِيسَ إِلَى جَامِعِ البَزْنَطِیِّ غَیْرَ مَعْلُومٍ لَنَا»^(۱) لیکن در پاسخ می توان گفت: چون ابن ادریس مشکل اصلی این روایت را مخالفت با اجماع و سائر ادله قرار داده است، پس معلوم می شود که اعتبار این حدیث در نزد او - که خود، نسبت به اخبار آحاد سخت گیر بوده - ثابت بوده است؛ زیرا ایشان پس از نقل این حدیث و حدیثی دیگر، درباره آنها می نویسد:

لا یلتف إلى هذا الحدیث ولا إلى الحدیث الذی قبله بحدیث لأَنتَهما وردا فی نوادر الأخبار والأدله بخلافهما وهو الإجماع منعقد علی تحریم المیتة والتصرّف فیها بكلّ حال إلّا أکلها للمضطرّ غیر الباغی والعدای^(۲).

در مباحث بعدی نسبت به اجماع ادعا شده بحث خواهیم نمود؛ اما مخالفت با اخبار را هنگام جمع میان روایات مانعه و روایات مجوزه، پاسخ خواهیم داد.

محقق سبزواری در کفایه الأحکام آورده است: «والعمل به متّجه»^(۳). علامه حلی قدس سره نیز در برخی از اقوال همین نظر را دارد؛ زیرا سید عاملی در مفتاح الکرامه از حواشی شهید قدس سره بر قواعد نقل می کند که علامه قدس سره در مجلس درس، استصحاب به دنبه قطع شده گوسفند را در زیر آسمان، جایز دانسته است.^(۴)

ص: ۳۴۰

۱- (۱). ارشاد الطالب: ج ۱ ص ۲۶.

۲- (۲). السرائر: ج ۳ ص ۵۷۳.

۳- (۳). کفایه الأحکام: ج ۱ ص ۴۲۴.

۴- (۴). کفایه الأحکام: ج ۱ ص ۴۲۴.

فاضل هندی قدس سره نیز روایت را حمل بر فرض ضرورت نموده است.^(۱)

اما فاضل نراقی قدس سره در مستند^(۲) درباره این روایت می فرماید: بیشتر اصحاب با این روایت، مخالفت کرده اند. همچنین این روایت، اخصّ از مدّعاست؛ زیرا به ایات حیوان زنده، اختصاص دارد، در حالی که ادّعا اعم است؛^(۳) لیکن صاحب مناهل قدس سره در جواب ایشان آورده است که در این مسئله کسی قائل به فرق نشده است.

کلمه «یصلح» در این روایت به معنای «یجوز» است؛ یعنی سائل حکم جواز یا عدم جواز انتفاع را می پرسد. عبارت «یذیبها و یسرج بها» نیز به عنوان نمونه ذکر شده و خصوصیتی ندارد. به همین دلیل، امام خمینی قدس سره معتقد است که این روایت صحیحه بر جواز انتفاع از مردار دلالت می کند و همان گونه که از روغن چراغ الغای خصوصیت می شود، دنبه نیز خصوصیتی ندارد و تنها انتفاعاتی که در شرع، حرام دانسته شده اند (مانند خوردن و آشامیدن) حرام است.

د) روایت چهارم:

عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ جِلْدِ الْمَيْتَةِ الْمَمْلُوحِ وَهُوَ الْكَيْمُخْتُ، فَرَخَّصَ فِيهِ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنْ لَمْ تَمَسَّهُ فَهُوَ أَفْضَلُ؛^(۴) سماعه می گوید: از امام علیه السلام در مورد پوست مرداری که نمک مالی شده و آن را کیمخت می گویند پرسیدم، امام علیه السلام اجازه دادند و فرمودند: اگر به آن دست نزنی بهتر است.

این روایت موثقه، مرفوعه است و همه انتفاعات از پوست نمک مالی شده مردار را اجازه می دهد؛ ولی میرزای قمی در غنائم الأیام^(۵) این روایت را حمل بر تقیه نموده است.

ص: ۳۴۱

۱- (۱). كشف اللثام: ج ۹ ص ۲۷۶.

۲- (۲). مستند: ج ۱۴ ص ۷۷.

۳- (۳). مستند الشیعه: ج ۱۴ ص ۷۷.

۴- (۴). همان: ج ۲۴ ص ۱۸۶.

۵- (۵). غنائم الايام: ج ۱ ص ۴۰۱.

در روایات مربوط به مردار، روایاتی هم وجود دارد که بر جواز پوشیدن میتة دلالت دارند. مثلاً اگر مکلف بخواهد پوست خنزیر یا سگ را پس از دباغی فقط به عنوان لباس استفاده کند، در روایات، این کار مجاز شمرده شده است و فقط او را از پوشیدن آن در حال نماز منع کرده اند. در مرسله ای از امام صادق علیه السلام آمده است:

أَنَّهُ سئل عن جلود الميتة يجعل فيها اللبن والسمن والماء ما ترى فيه؟ قال: لا بأس بأن تجعل فيها ما شئت من ماء أو لبن أو سمن وتوضأ منه وتشرب ولكن لا تصل فيها. (۱)

البته در مورد این مرسله و نظائر آن، بحث های مختلفی وجود دارد و صاحب جواهر قدس سره احتمال حمل بر تقیة داده است. (۲) شاید هم مقصود پوست حیواناتی است که نفس سائله ندارند.

ه) روایت پنجم:

وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ إِسْحَاقَ الْعَلَوِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ الدَّيْلَمِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَأَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عَنْ لِبَاسِ الْفِرَاءِ وَالصَّلَاةِ فِيهَا. فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا تُصَلِّ فِيهَا إِلَّا فِي مَا كَانَ مِنْهُ ذَكِيًّا. قَالَ: قُلْتُ أَوَلَيْسَ الذَّكِيُّ مِمَّا ذُكِيَ بِالْحَدِيدِ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

بَلَى إِذَا كَانَ مِمَّا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ الْحَدِيثُ؛ (۳) ابی حمزه از امام صادق یا امام کاظم علیهما السلام درباره نماز خواندن با لباسی که از پوستین باشد سؤال کرده است که ایشان در پاسخ فرمودند: در آن لباس، نماز نخوان، مگر این که تذکیه شده باشد.

گفتم: آیا ذکی آن است که با چاقو تذکیه شده باشد؟ فرمود: بله، مشروط به این که حلال گوشت باشد.

ص: ۳۴۲

۱- (۱). الفقیه: ج ۱ ص ۱۲.

۲- (۲). جواهر الکلام فی ثوبه الجدید: ج ۳ ص ۱۹۳.

۳- (۳). همان: ج ۴ ص ۳۴۵.

این روایت، به جهت علی بن ابی حمزه، ضعیف است، همان طور که علامه مجلسی قدس سره در ملاذ الأخیار این روایت را ضعیف دانسته است. (۱) وحید بهبهانی قدس سره نیز در مصابیح الظلام آورده است:

وظاهر هذه الروایه عدم تذکيه السباع شرعاً لكنّ الظاهر أنّ التذکيه المذكوره فیها لیست بالمعنی المعروف، بل بمعنی حلیه الصلاه فيه. (۲)

ولی به نظر ما مقصود این روایت، همان تذکیه مصطلح است. از این رو، در مورد سنجاب فرموده اند: از آن جا که سنجاب درنده نیست و گوشت حیوانات دیگر را نمی خورد، تذکیه می شود.

همچنین محقق داماد در کتاب الصلاه آورده است:

«وهی فی خصوص لباس الفرو فلا یشمل غیر عنوان اللبس ویختصّ بماله نفس سائله إذ لا یصنع الفرو إلا من جلد ولا یعمّ غیر الجلد أيضاً». (۳)

لیکن به نظر می رسد که اختصاص روایت به لباس صحیح نیست؛ بلکه لباس از جهت این که مورد احتیاج بوده در سؤال قرار گرفته است. همچنین اختصاص به نفس سائله هم محلّ تأمل است.

بنابراین، استدلال به این روایت، از جهت سکوت امام علیه السلام درباره حرمت لبس پوستین است، چنان که امام خمینی (۴) نیز به این مطلب تصریح کرده اند. به عبارت دیگر، سؤال راوی، هم درباره لباس و هم درباره نماز بوده است، ولی امام علیه السلام فقط در مورد نماز جواب داده اند. در نتیجه، بر اساس این روایت اگر انسان از پوست حیوان تذکیه نشده، لباسی درست کند، انتفاع از آن اشکالی ندارد، مگر برای نماز. از این رو می توان گفت: استفاده از لباس ها و کفش هایی که از بلاد کفر وارد می شوند، حتی اگر

ص: ۳۴۳

۱- (۱). ملاذ الاخیار: ج ۴ ص ۱۷۹.

۲- (۲). مصابیح الظلام: ج ۴ ص ۴۹۱.

۳- (۳). کتاب الصلاه: ج ۱ ص ۴۶۵.

۴- (۴). المکاسب المحرّمه: ج ۱ ص ۷۹.

از مردار تهیه شده باشند، اشکالی ندارد. البته اگر بدانیم که از مردار است و یا ندانیم که تذکیه شده است یا خیر، نماز خواندن با آن صحیح نیست.

(و) روایت ششم:

أحمد بن محمد عن محمد بن زياد (يعني ابن أبي عمير) عن الريان بن الصلت قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن لبس فراء السمور والسنجاب والحوامل وما أشبهها والمناطق والكيمخت والمحشوب بالقز والخفاف من أضياف الجلود. فقال عليه السلام: لأبأس بهذا كله إلا بالتعالب. (١)

این روایت، صحیح است و محمد بن زیاد همان ابن ابی عمیر است، اگرچه احتمال دارد که محمد بن الحسن بن زیاد العطار باشد که ایشان هم ثقة است.

از این روایت نیز استفاده می شود که پوست مردار به عنوان لباس جایز است.

مرحوم حکیم قدس سره در مستمسک می فرماید: از این روایت، فقط حکم تکلیفی لبس استفاده می شود و نمی توان جواز وضعی صلاه را از آن استفاده کرد. (٢)

(ز) روایت هفتم:

أخبرنا محمد حدثني موسى حدثنا أبي عن أبيه عن جده جعفر بن محمد عن أبيه أن علياً عليه السلام كان يصلّي في سيفه وعليه الكيمخت. (٣)

در روایات، درباره «کیمخت» معانی مختلفی به کار برده شده است. از برخی استفاده می شود که کیمخت مخصوص پوست حیوانات است. از برخی دیگر استفاده می شود که هم نوع تذکیه شده دارد و هم غیر مذکّی. مثلاً در روایت آمده است که از امام علیه السلام سؤال شد که آیا می توان در کیمخت نماز خواند؟ امام علیه السلام فرمودند: «کیمخت چیست؟» در پاسخ به ایشان گفتند: «پوست جنبندگان»؛ یعنی پوست حیواناتی که

ص: ۳۴۴

۱- (۱). همان: ج ۴ ص ۳۵۲.

۲- (۲). مستمسک: ج ۵ ص ۲۹۴.

۳- (۳). الجعفریات: ص ۵۱.

برخی از آنها تذکیر شده و برخی دیگر مردار هستند. (۱)

بند سوم: جمع میان روایات مانعه و مجوزه

اشاره

در میان کلمات فقها، شش راه برای جمع میان این دو گروه از روایات مطرح شده است که در ادامه، به بررسی این روش ها می پردازیم:

الف) روش نخست:

امام خمینی (۲) و محقق خویی قدس سرهما (۳) معتقدند که روایات مجوزه، یا حاکم بر روایات مانعه هستند و یا آنها را تخصیص می زنند؛ زیرا روایات مانعه به صورت اجمالی بر عدم جواز انتفاع از مردار دلالت می کنند؛ ولی از روایات مجوزه می توان استفاده کرد که اگر از مردار به منظور کشیدن آب یا درست کردن روغن چراغ و یا لباس، استفاده شود، مانعی ندارد؛ چراکه در این روایات، قیدی وجود دارد که انتفاع از مردار را در غیر از مواردی که طهارت شرط است، جایز می داند. بر این اساس، اگرچه نمی توان از مردار برای خوردن و آشامیدن و نماز خواندن استفاده نمود، ولی در سایر موارد، انتفاع از آن اشکالی ندارد.

بنا بر این، اگر این جمع پذیرفته شود، تعارضی میان این دو گروه از روایات وجود نخواهد داشت؛ چراکه یک جمع عرفی روشن میان آنها قابل تصور است که باید بر طبق آن عمل کرد. بویژه آن که در برخی از روایات مانعه، مانند روایت ابو القاسم صیقل - که برخی آن را در زمره روایات مانعه قرار داده اند و برخی دیگر در شمار روایات مجوزه -، او از امام علیه السلام درباره انتفاع از پوست مردار سؤال می کند که

ص: ۳۴۵

۱- (۱). علم ائمه علیهم السلام به گونه ای بوده است که هرگاه می خواستند می دانستند. «إذا اردوا أن يعلموا علموا»؛ لیکن گاهی از این توانایی استفاده نمی کردند. مثلاً می پرسیدند: فلانی کجاست؟ حتی در بعضی از روایات دارد که امام صادق علیه السلام دنبال غلام خود می گشتند که ببینند او کجاست؛ چراکه ائمه علیهم السلام در بیشتر مواقع بر اساس روند طبیعی زندگی رفتار می کردند و فقط در مواردی که استفاده از علم غیب لازم بوده از آن استفاده می نمودند.

۲- (۲). المکاسب المحرّمة: ج ۱ ص ۷۹.

۳- (۳). مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۱۱۶.

حضرت علیه السلام می فرمایند:

«إِتَّخَذَ لِلصَّيِّلَةِ ثَوْبًا»؛ یعنی امام علیه السلام فقط مسئله نماز را مطرح می کنند. پس معلوم می شود که اصل انتفاع از مردار در غیر مسئله نماز اشکالی ندارد.

(ب) روش دوم:

دومین روش جمع میان روایات مانعه و مجوزه، این است که بگوییم: «عدم جواز» در روایات مانعه به قرینه روایات مجوزه، حمل بر کراهت می شود؛ زیرا روایات مجوزه، نص در جوازند و به روشنی واژه «لا بأس» در آنها آمده است؛ لیکن روایات مانعه نهایتاً می توانند ظهور در منع داشته باشند. بنا بر این، به قرینه روایات مجوزه ظهور را حمل بر کراهت می کنیم و می گوییم: انتفاع از میتة جایز است، ولی کراهت دارد.

شاهد این جمع، موثقه سماعه است که در آن امام علیه السلام می فرمایند:

«إن لم تمسه فهو أفضل»^(۱). معنایش این است که انتفاعات دیگر از شیء نجس، اشکالی ندارد، ولی اگر به آن دست نزنید بهتر است.

البتة دربارة

«إن لم تمسه فهو أفضل»، دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول، این است که: معنای ظاهری «مس» مراد باشد؛ یعنی امام علیه السلام مقصودشان این است که از مردار استفاده کن، ولی به آن دست نزن. مثلاً برای حمل آن از دستکش استفاده کن.

احتمال دوم، این است که این عبارت کنایه از این باشد که اگر سر و کارت با مردار نباشد بهتر است؛ زیرا در این روایت، سؤال درباره حکم «مس» نبوده است و از این رو، بعید نیست که نهی از مس را بر استفاده نکردن از مردار حمل کنیم.

طبق احتمال اول (این که مس را به معنای مس ظاهری بگیریم) هیچ شاهی برای کراهت استفاده نمی شود؛ ولی طبق احتمال دوم، این روایت، شاهد بر کراهت خواهد بود. شاهد دوم بر کراهت نیز همان روایت حسن بن وشاء است. در آن روایت آمده بود:

«قلت: جعلت فداك أن أهل الجبل تنقل عندهم أليات الغنم فيقطعونها؟ قال: هي

ص: ۳۴۶

حرام، قلت: فنصطح بها؟ قال: أما تعلم أنه يصيب اليد و الثوب».(۱)

البته ما پیش تر در سند این روایت خدشه کردیم و آن را قابل اعتماد ندانستیم؛ لیکن با این وجود از این روایت استفاده می کنیم که علت نهی امام علیه السلام از دنبه گوسفند، این است که این دنبه، موجب تنجس بدن و لباس می شود. از این رو، با قطع نظر از تنجس، استفاده از آن اشکالی ندارد. پس چون علت نهی را تنجس قرار می دهیم، این روایت فقط بر کراهت، دلالت خواهد کرد.

بنا بر این، اگر قائل شدیم به این که روایات مانعه، ظهوری در حرمت انتفاع از مردار ندارند، روایات مجوزه حاکم خواهند شد؛ ولی اگر ظهور یاد شده را برای روایات مانعه ثابت دانستیم، در این صورت به وسیله روایات مجوزه در آنها تصرّف نموده و آنها را بر کراهت حمل می کنیم.

محقق سبزواری قدس سره نیز در ذخیره المعاد این احتمال را که اخبار منع را حمل بر کراهت کنیم، ذکر نموده است.(۲)

ج) روش سوم:

سومین روش برای جمع بین روایات، این است که بگوییم: روایات مجوزه اختصاص به پوست و دنبه دارد، ولی روایات مانعه مطلقاً می گوید: از میتة نمی توان استفاده کرد. در نتیجه استفاده از پوست و چربی مردار، جایز است، ولی استفاده از چیزهای دیگری که در مردار وجود دارد (مانند استخوان) جایز نیست.

لیکن به نظر می رسد که این روش درست نیست؛ زیرا هیچ کس درباره اجزای مردار، قائل به تفصیل نشده است و فرق گذاشتن میان آنها امکان ندارد.

د) روش چهارم:

روش چهارم این است که بگوییم: روایات مانعه باز گوکننده حکم واقعی اند، ولی

ص: ۳۴۷

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۲۴ ص ۱۷۸.

۲- (۲). ذخیره المعاد: ج ۱ ص ۱۷۵.

روایات مجوّزه بر حسب شرایط تقیّه بیان شده اند. این احتمال نیز در کلمات محقق سبزواری در ذخیره المعاد آمده است. (۱)

لیکن در نقد این روش می توان گفت: فقط در صورتی این جمع، صحیح است که اهل سنّت انتفاع از مردار را جایز بدانند، در حالی که فتوای بیشتر علمای اهل سنّت، عدم جواز انتفاع از مردار است.

۵) روش پنجم

محقق ایروانی قدس سره در حاشیه المکاسب برای جمع میان این دو دسته از روایات می فرماید:

أحسن جمع بينها وبين الطائفة المانعة عن الإنتفاع، حملُ المانعة على صورة التلوّث؛ (۲) بهترین جمع میان روایات مجوّزه و روایات مانعه، این است که روایات مانعه را بر جایی حمل کنیم که دست انسان به واسطه تماس با مردار آلوده شود.

در نقد این روش می توان گفت: تلوّث، یعنی انسان دست خود را به مردار بزند و آن را نجس کند، در حالی که از نگاه شارع این کار حرام نیست. از این رو نمی توان آن را دلیل بر عدم جواز انتفاع از مردار دانست. پس این روش برای جمع بین روایات مانعه و مجوّزه صحیح نیست.

۶) روش ششم:

روش دیگری که برای جمع میان این دو دسته از روایات مطرح شده، این است که روایات مجوّزه را ناظر به اجزای بدون روح مردار و روایات مانعه را ناظر به اجزای دارای حیات مردار بدانیم.

لیکن به نظر می رسد که این جمع نیز مانند دو جمع پیشین صحیح نیست؛ زیرا

ص: ۳۴۸

۱- (۱) . همان.

۲- (۲) . حاشیه المکاسب: ج ۱ ص ۳۵.

اجزای بدون روح را مردار نمی گویند، در حالی که روایات مجوزه همگی درباره مردار وارد شده اند.

بر اساس آنچه گفته شد، دانستیم که از میان شش روش یاد شده، برخی قابل قبول نیستند و فقط می توان روش اول یا دوم را برگزید؛ یعنی یا باید بگوییم: روایات مجوزه حاکم بر روایات مانعه و یا مخصّص آنها هستند، و یا باید بگوییم: روایات مجوزه قرینه هستند بر این که روایات مانعه باید بر کراهت حمل شوند.

بند چهارم: بررسی اجماع در مسئله

اشاره

پس از بررسی روایات، این نتیجه حاصل شد که استفاده از مردار در منافع حلال آن، جایز است و در خوردن و آشامیدن و نماز خواندن نمی توان از آن استفاده نمود. با این حال، فقها به طور جزم و یقین فتوا به جواز انتفاع مردار نداده اند. مثلاً امام خمینی قدس سره در کتاب المکاسب المحرّمه چنین آورده است:

نعم ما یمنعنا عن الجرأه إلى الذهاب إلى الجواز، هو دعاوی الإجماع وعدم الخلاف وعدم وجدان الخلاف والشهره فی المسأله؛^(۱) آنچه که جرأت فتوا دادن به جواز را از ما سلب می کند، این است که در این مسئله، ادعای اجماع، عدم خلاف، پیدا نکردن خلاف و شهرت بر عدم انتفاع از مردار، وجود دارد.

از این رو، برای روشن شدن این مطلب، ابتدا سخن برخی از فقها را بررسی می کنیم و در نهایت با جمع بندی سخن ایشان، بحث را ادامه خواهیم داد.

الف) فقیهانی که ادعای اجماع کرده اند

مهمترین سخن، کلامی است که ابن ادریس قدس سره در کتاب السرائر فرموده است. وی پس از نقل صحیحۀ بزنطی، این روایت را دالّ بر جواز انتفاع از مردار می داند، ولی به این

ص: ۳۴۹

۱- (۱). المکاسب المحرّمه: ج ۱ ص ۸۰.

دلیل که این روایت جزء نوادر است، به آن اعتنا نکرده و ادعا می کند: حرمت تصرّف در مردار در هر صورتی بجز خوردن در حال اضطرار، اجماعی است. (۱)

همچنین شهید ثانی قدس سره نیز در مسالک می فرماید: عدم جواز انتفاع از دنبه گوسفند زنده که حکم مردار را دارد، مورد توافق فقهاست. (۲)

نیز صاحب مفتاح الکرّامه از محقق حلّی، علامه حلّی، شهید اول، شهید ثانی و فاضل هندی قدس سرهم نقل می کند که انتفاع از مردار جایز نیست. (۳) وی در ادامه می نویسد:

مقتضای کلام بقیه فقها نیز همین است که انتفاع از مردار، جز برای خوردن در حالت اضطرار جایز نباشد؛ چرا که اولاً: اعتبار مفهوم لقب در عبارت های فقها اجماعی است و به وسیله آن می توان موافقت یا مخالفت فقیه را فهمید. ثانیاً: سیاق و قرائنی که در کلام فقها وجود دارد، بر این دیدگاه دلالت می کند.

لیکن به نظر می رسد: دلیل نخست ایشان مطلب جدیدی است؛ زیرا اصولیان در بحث مفاهیم تلاش می کنند مفهوم شرط را تا حدی اثبات کنند، ولی یکی از چیزهایی که به صورت قطعی مفهوم داشتن آن را قبول نمی کنند «لقب» است. (۴) مثلاً می گویند:

«جاء زید» معنایش این نیست که عمرو نیامد، و یا از «جاء عالم»، نیامدن جاهل استفاده نمی شود.

لیکن مرحوم عاملی قدس سره در مفتاح الکرّامه قدس سره ادعا می کند: همین فقهایی که در بحث مربوط به لقب می گویند لقب مفهوم ندارد، در عبارت های خودشان برای لقب، مفهوم را در نظر می گیرند. مثلاً اگر ایشان بگویند: «يجوز اكله للمضطر»، معنایش این است که استفاده از مردار برای غیر مضطر جایز نیست. به خاطر همین، می توانیم از راه مفهوم لقب، موافقت و مخالفت فقها با حکم را استفاده کنیم.

همچنین دلیل دوم ایشان (استفاده از سیاق و قرائن کلام) نیز نهایتاً به یک روش

ص: ۳۵۰

۱- (۱). السرائر: ج ۳ ص ۵۷۴.

۲- (۲). مسالک الأفهام: ج ۳ ص ۱۲۰.

۳- (۳). ر. ک: مفتاح الکرّامه: ج ۱۲ ص ۹۰.

۴- (۴). «لقب» یعنی آن وصفی که معتمد بر موصوف نباشد؛ یعنی موصوف آن در کلام نیامده باشد.

اجتهادی باز می گردد. از این رو، اجماعی که ایشان ادعا می کنند یک اجماع اجتهادی است و در نتیجه نمی توان به آن اعتنا کرد.

شیخ طوسی و صاحب جواهر قدس سرهما نیز با وجود این که ادعای اجماع ندارند، به عدم انتفاع مردار فتوا داده اند. شیخ طوسی در کتاب الخلاف می نویسد:

إذا كان الرهن شاه فماتت زال ملك الراهن عنها؛ دليلنا اجماع الفرقه على أن جلد الميتة لا يطهر بالدباغ؛^(۱) اگر گوسفندی که مال مرهون است بمیرد، مالکیت راهن بر آن از بین می رود و دلیل آن اجماع فقهای امامیه بر پاک نشدن پوست مردار با دباغی است.

با توجه به این سخن، از آن جا که شیخ طوسی با مرگ گوسفند، مالکیت راهن را زائل می داند، می توان گفت: ایشان برای گوسفند مرده هیچ منفعتی را در نظر نگرفته است، و گرنه نباید مالکیت راهن را زائل می دانست.

همچنین ایشان در کتاب النهایه می نویسد:

مالم يذك ومات لم يجز استعمال جلده في شيء من الأشياء لا قبل الدباغ ولا بعده؛^(۲) از پوست حیوانی که پیش از تذکيه مرده است، نمی توان هیچ استفاده ای کرد، چه پیش از دباغی و چه بعد از آن.

صاحب جواهر قدس سره نیز در کتاب خود چنین آورده است:

لا يجوز الإنتفاع بشيء منها مما تحلّه الحيات فضلاً عن التكتسب سواء كانت ميتة نجس العين أو طاهرها؛^(۳) انتفاع از جزء دارای روح مردار جایز نیست چه رسد به معامله آن، خواه مردار نجس العين باشد و خواه مردار حیوان طاهر.

ص: ۳۵۱

۱- (۱). الخلاف: ج ۳ ص ۲۳۹.

۲- (۲). النهایه فی مجرّد الفقه و الفتاوی: ص ۵۸۶.

۳- (۳). جواهر الکلام: ج ۲۲ ص ۱۷.

این سخنان، کلمات فقیهانی بود که انتفاع از مردار را جایز نمی دانند، هرچند برخی از ایشان ادعای اجماع را نیز مطرح کرده و برخی دیگر به فتوا بسنده نموده اند. ذکر این کلمات، برای این است که اگر ما نتوانستیم اجماعی بر این مسئله به دست بیاوریم، در مرحله بعد باید ببینیم که آیا شهرتی در این مسئله وجود دارد یا نه؟

همان طور که گفته شد، شیخ طوسی و علامه حلی و محقق حلی و شهید اول و شهید ثانی و فاضل هندی قدس سرهم می گویند: انتفاع به میتة مطلقاً جایز نیست؛ لیکن در مقابل، برخی از فقها نیز قائل اند به این که انتفاع از مردار جایز است.

مثلاً شیخ صدوق قدس سره می فرماید:

لا بأس أن تتوضأ من الماء إذا كان في رقٍ من جلد الميتة ولا بأس أن يشربه؛^(۱) وضو گرفتن با آبی که در ظرف ساخته شده از پوست مردار است، اشکال ندارد و خوردن آن نیز جایز است.

همچنین ایشان روایتی را از امام صادق علیه السلام نقل می کند که حضرت فرموده اند:

می توانید شیر و آب را در ظرفی که از پوست میتة درست شده است، قرار دهید.

البته باید به این نکته توجه کرد که شیخ صدوق قدس سره در آغاز کتاب من لا یحضره الفقیه می نویسد:

لم أقصد فيه قصد المصنّفين في ایراد جميع ما رواه، بل قصدت إلى ایراد ما أفتى به وأحكم بصحّته واعتقد فيه أنه حجة بيني وبين ربّي؛^(۲) قصد من از ذکر این روایات، تنها جمع کردن آنها نیست؛ بلکه قصد من جمع کردن روایاتی است که می خواهم بر طبق آنها فتوا بدهم.

لیکن گویا ایشان به این عهدهی که در اول کتاب کرده است، در برخی از موارد وفا

ص: ۳۵۲

۱- (۱). المقنع: ص ۱۸.

۲- (۲). من لا یحضره الفقیه: ج ۱ ص ۳.

نکرده است؛ یعنی این گونه نیست که بر طبق هر روایتی که نقل کرده فتوا داده باشد، و اتفاقاً این جا نیز یکی از همان موارد است. صاحب جواهر از وحید بهبهانی و ایشان از جدّ خویش نقل می کند که شیخ صدوق از آنچه که در اوّل کتاب آورده، رجوع و عدول نموده است و به خاطر همین روایاتی را آورده است که بر طبق آنها فتوا نمی دهد. (۱)

البته باید دانست که منظور ایشان از جواز نوشیدن یا وضو گرفتن با آبی که در پوست مردار قرار گرفته، در جایی است که آب به اندازه کر باشد؛ چنان که علامه حلیّ قدس سره نیز در کتاب قواعد الاحکام به جواز وضو گرفتن از حوضی که از پوست مردار ساخته شده و اندازه آب آن به مقدار کر است، تصریح می کند. (۲)

محقق حلیّ قدس سره نیز در کتاب شرائع می نویسد:

ویجوز الإستسقاء بجلود الميته وإن كان نجساً ولا یصلی من مائها وترك الإستسقاء أفضل؛ (۳) هر چند آبی که در پوست مردار ریخته شده نجس است، لیکن این که از آن برای آب دادن به حیوان یا درخت از آن استفاده کنیم جایز است، ولی برای نماز نمی توان از آن استفاده کرد، و ترک آبیاری با آن نیز بهتر است.

بند پنجم: دیدگاه برگزیده

اشاره

با بررسی عبارات فقها می توان نتیجه گرفت که اجماعی مبنی بر عدم جواز از مردار وجود ندارد و حتی اگر چنین اجماعی ثابت شود، مدرکی و فاقد حجّیت است. (۴) بنا بر این، دیدگاه امام خمینی قدس سره که می فرماید: «فالأشبهه الجواز، و الأحوط التّرك»، (۵) مورد قبول ما نیز است.

ص: ۳۵۳

۱- (۱). مصابیح الظلام: ج ۴ ص ۴۴۴.

۲- (۲). قواعد الاحکام: ج ۱ ص ۱۹۳.

۳- (۳). شرائع الإسلام: ج ۳ ص ۲۲۷.

۴- (۴). استاد معظّم در مباحث خارج اصول، حجّیت اجماع مدرکی را پذیرفته اند.

۵- (۵). المكاسب المحرّمه: ج ۱ ص ۸۳.

البته باید دانست که در این عبارت، واژه «أشبه» از کلماتی است که به عنوان فتوا به کار می رود. نیز منظور از احتیاط در عبارت یاد شده، احتیاط مستحب است. همچنین منظور از قاعده نیز تقدّم روایات مجوّزه بر مانعه از باب تخصیص یا حکومت و یا اصل حلیت می باشد.

بنا بر این، دیدگاه ما این است که انتفاع از مردار جایز و احتیاط مستحب در ترک آن است.

نکته ای درباره شهرت فتوایی

خود امام خمینی قدس سره در موارد تعارض میان دو گروه از روایات، آن روایاتی که شهرت فتوایی دارند را مقدّم می کنند. از این رو، با توجه به این که درباره انتفاع از مردار نیز حثّی اگر اجماع نداشته باشیم، دست کم شهرت بر منع داریم، این پرسش مطرح می شود که چرا ایشان در این جا روایات مانعه را مقدّم نمی کنند؟

پاسخ این است که حثّی اگر ما شهرت فتوایی هم داشته باشیم، از آن جا که میان روایات دو گروه، تعارض نیست - چون هنگامی که می گوئیم روایات مجوّزه بر روایات مانعه حاکم است، معنایش این است که تعارضی بین آنها وجود ندارد - پس قاعده اقتضا می کند که ما به روایات مجوّزه عمل کنیم اگرچه شهرت فتوایی بر منع وجود داشته باشد. پس باید به این نکته مهم توجه کرد که در برخی از موارد، با این که شهرت فتوایی وجود دارد، ولی نمی تواند مرجّح باشد؛ زیرا ترجیح به وسیله شهرت فتوایی، فقط در موارد تعارض است؛ اما در مواردی که یک دسته از روایات حاکم بر دسته دیگر است، دیگر مجالی برای شهرت فتوایی و یا سائر مرجّحات باقی نمی ماند.

در پایان باید به این مطلب اشاره نمود که امروزه انواع پیوند اعضای بدن انسان همچون پیوند کلیه، قلب و مانند آن از مصادیق بحث انتفاع از مردار است که اهمّیت ویژه این بحث را نشان می دهد.

اشاره

حرمت معامله مردار، به حرمت تکلیفی و وضعی، مورد اتفاق فقهای امامیه و اهل سنت است. از میان فقهای شیعه که به حرمت معامله مردار فتوا داده اند می توان به شیخ طوسی در الخلاف (۱) و النهایه، (۲) علامه حلی در تذکره الفقهاء، (۳) شیخ سلار در المراسم، (۴) صاحب جواهر (۵) و شیخ انصاری قدس سرهم (۶) اشاره نمود.

از میان متأخرین نیز شیخ انصاری قدس سره - در مکاسب - ابتدا می فرماید: بیع مردار جایز نیست؛ ولی سپس می گوید: اگر قائل شدیم به این که انتفاع از مردار جایز است، بیع آن نیز جایز خواهد بود.

محقق خوئی قدس سره درباره این روایات اصلاً بحث انتفاع را مطرح نمی کند؛ بلکه در نهایت به این نتیجه می رسد که بیع مردار، باطل و حرام است، مگر به کسی که این میته را حلال بداند. (۷)

امام خمینی قدس سره نیز هرچند می فرماید: اقوی جواز بیع مردار است؛ ولی آن را به جایی اختصاص می دهد که مردار، یک منفعت محلل غالبه داشته باشد.

بنا بر این، عدم جواز بیع مردار تقریباً بین عامه و خاصه مورد اتفاق است؛ زیرا علمای عامه نیز بیع میته را حرام می دانند، هرچند معلوم نیست که به حرمت تکلیفی نیز قائل باشند.

بند اول: ادله حرمت معامله مردار

الف) اجماع

یکی از دلایلی که برای اثبات حرمت بیع مردار مطرح شده، اجماع است؛ اما باید توجه داشت که نمی توان از این اجماع، به عنوان یک دلیل مستقل استفاده کرد؛ زیرا

ص: ۳۵۵

۱- (۱). الخلاف: ج ۱ ص ۶۳.

۲- (۲). النهایه فی مجرد الفقه والفتاوی: ص ۳۶۴.

۳- (۳). تذکره الفقهاء: ج ۱۰ ص ۲۵.

۴- (۴). المراسم العلویه فی أحكام النبویه: ص ۱۷۲.

۵- (۵). جواهر الکلام: ج ۲۲ ص ۱۱.

۶- (۶). کتاب المكاسب: ج ۱ ص ۳۱.

این اجماع، یقینی المدرک یا محتمل المدرک است و بر پایه استناد به بعضی از روایاتی شکل گرفته است که در این بحث وجود دارد. پس این اجماع تعیدی نیست و اصالتی ندارد و نمی تواند معتبر باشد. آری، اگر کسی اجماع مدرکی را حجت بداند از این جهت اشکالی وارد نیست.

(ب) عدم مالیت مردار

شیخ انصاری قدس سره در کتاب المکاسب، یکی از دلایل حرمت بیع مردار را عدم مالیت آن می داند،^(۱) بدین بیان که مردار قابلیت انتفاع ندارد و این امر موجب عدم مالیت آن می شود. و معامله چیزی که مالیت ندارد، حرام است؛ زیرا مصداق اکل مال به باطل خواهد بود.

لیکن به نظر می رسد که با توجه به مطالب فصل اول همین بحث، انتفاع از مردار جایز است و با توجه به منفعت حلال مردار، باید آن را مال به شمار آورد.

از سوی دیگر، همان گونه که بارها اشاره شد، محقق خوئی قدس سره مالیت عوضین را شرط نمی داند؛ یعنی از نظر ایشان این که می گوئیم: «بیع، مبادله مال بمال است»، درست نیست؛ بلکه در عوضین معامله، همین مقدار که در طرفین، غرض صحیح عقلایی وجود داشته باشد کافی است، مانند لباس پاره ای که پدری زیر پای خود می انداخته و یکی از وارثانش آن را از بقیه وارثان می خرد، در حالی که در بازار یک ریال برای آن لباس پاره نمی پردازند و مالیت ندارد. به تعبیر دیگر، محقق خوئی قدس سره معتقد است که ما فقط دلیل داریم بر این که طرفین معامله نباید سفیه باشند؛ لیکن دلیلی بر بطلان بیع سفیهانه نداریم.

نکته دیگر در سخن محقق خوئی این است که می فرمایند: استدلال به آیه شریفه «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ»^(۲) برای این که بگوئیم در عوضین، مالیت معتبر است، استدلال درستی نیست؛ چرا که این آیه شریفه

ص: ۳۵۶

۱- (۱). کتاب المکاسب: ج ۱ ص ۳۱.

کاری به عوضین ندارد و در مقام این نیست که بگوید: عوض و معوض باید چه چیزی باشند؛ بلکه آیه در مقام بیان سبب اکل و تصرف است؛ یعنی آیه می فرماید: اکل و تصرف باید به واسطه یک سبب صحیح شرعی باشد؛ اما بر این که عوضین چه شریطی داشته باشند، دلالتی ندارد.

شاید شاهد بر مدّعی ایشان این باشد که گاهی به همین آیه شریفه برای بطلان قمار استدلال می شود؛ یعنی می گویند: قمار نیز از مصادیق اکل به باطل است، یا مثلاً برای اثبات حرمت غصب می گویند: غصب، اکل مال به باطل است.

ولی به نظر می رسد که هرچند در این آیه شریفه، مستثنی (تجارت) مربوط به اسباب است، ولی مستثنی منه (الباطل) عمومیت دارد؛ یعنی آیه می فرماید: اگر مالی را از راه باطل یا در مقابل عوض باطل، به دست آوردید بر شما حرام است. پس دلیلی ندارد که آیه را فقط به اسباب منحصر کنیم. به تعبیر دیگر، مدلول آیه این است که به دست آوردن مال نباید از راه باطل باشد و این، اطلاق دارد و هم سبب باطل را در بر می گیرد و هم عوض باطل را.

ج) نجاست مردار

دلیل دیگر حرمت معامله مردار، نجاست آن است؛ اما همان گونه که پیش از این گفته شد، نمی توان نجاست را دلیل حرمت معامله دانست و نیز نجاست از حیث نجاست بودنش، نمی تواند سبب بطلان بیع باشد.

د) روایات عام

از دیگر دلایل حرمت بیع مردار، می توان به روایات عامی اشاره کرد که در ابتدای کتاب المکاسب ذکر شد. مانند روایت تحف العقول، روایت دعائم الاسلام و نبوی

«إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئًا حَرَّمَ ثَمَنَهُ» (۱).

درباره روایت نبوی صلی الله علیه و آله، بر فرض که بتوانیم به وسیله این روایت، حرمت وضعی

ص: ۳۵۷

را اثبات کنیم، اما نمی توانیم حرمت تکلیفی را اثبات کنیم، در حالی که مدّعی ما اثبات هر دو نوع حرمت است.

ما بر اساس روایات تحف العقول و دعائم الاسلام، معامله شیء نجس به صورت وضعی و تکلیفی حرام است. البتّه سند روایت دعائم الاسلام با اشکالاتی مواجه بود و سند روایت تحف العقول نیز از سوی بزرگانی همچون محقق خویی و شاگردانشان و بسیاری از فقهای معاصر، مورد اشکال واقع شده است؛ لیکن در جای خود ثابت شد که این روایت در نزد ما معتبر و قابل استناد است و مقتضای آن، حرمت معامله شیء نجس به قصد منفعت حرام است؛ ولی اگر منفعت حرام قصد نشود، حرمت نیز ثابت نخواهد شد.

از این رو، نمی توان این روایات را مبنای حرمت بیع مردار قرار داد.

ه) روایات خاص

اصلی ترین دلیل برای اثبات حرمت معامله مردار، روایات خاصّ این باب است.

دسته ای از روایات، بیع مردار را حرام دانسته اند و از دسته ای دیگر، جواز بیع مردار استفاده می شود. در ادامه بحث، این دو دسته از روایات مطرح شده و سپس راه جمع میان آنها مورد مطالعه قرار می گیرد.

در این جا باید در شیوه اجتهادی محقق خویی و امام خمینی قدس سرهما هنگام برخورد با این روایات دقت کنیم؛ ولی نه به خاطر این که ببینیم کدام یک قوی تر است، بلکه از این جهت که این بحث می تواند برای طلبه ای که در مسیر فقه و اجتهاد است، به عنوان یک تمرین شمرده شود.

بند دوم: بررسی روایات مربوط به معامله مردار

الف) روایات مانعه

۱. روایت نخست:

مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ

نَقْلًا مِنْ جَامِعِ الْبَزْطِيِّ

صَاحِبِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَام

ص: ۳۵۸

قَالَ: سَيَأْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ تَكُونُ لَهُ الْغَنَمُ يَقْطَعُ مِنْ أَلْيَاتِهَا وَهِيَ أَحْيَاءٌ أَيْضًا لَهُ أَنْ يَنْتَفِعَ بِمَا قَطَعَ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: نَعَمْ يُذَيِّبُهَا وَيُسْرِجُ بِهَا وَلَا يَأْكُلُهَا وَلَا يَبِيعُهَا. (١)

در این روایت - که در بحث انتفاع از مردار نیز مطرح شد -، اگرچه اشکال شده است که طریق ابن ادریس به بز نظی مشخص نیست و نمی دانیم چه افرادی در سند آن وجود دارند، اما قبلاً این اشکال را پاسخ دادیم. پس می توان از این روایت استفاده کرد که شاهد در آن، عبارت «لا یبیعها» است که بر حرمت معامله دلالت می کند.

۲. روایت دوم:

وَعَنْ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: السُّحْتُ ثَمَنُ الْمَيْتَةِ وَثَمَنُ الْكَلْبِ وَثَمَنُ الْخَمْرِ وَمَهْرُ الْبَغِيِّ وَالرِّشْوَةُ فِي الْحُكْمِ وَأَجْرُ الْكَاهِنِ. (٢)

علامه حلی قدس سره در مختلف (٣) و فخر المحققین قدس سره در ایضاح (٤) این روایت را موثق دانسته اند و مجلسی اوّل در روضه المتّقین نیز آن را قوی می داند و می فرماید: «وفی القوی عن السکونی». ما نیز همچون والد محقق ما - دام ظلّه العالی - (٥) این روایت را موثق می دانیم؛ هر چند مجلسی دوّم در ملاذ الاخیار (٦) آورده است: «ضعیف علی المشهور». (٧)

«سحت» نیز به معنای مال حرام است؛ ولی برخی آورده اند که سحت، شدیدترین نوع حرام است. (٨)

امام علیه السلام می فرماید: پولی که در مقابل مردار گرفته می شود، حرام است. از این رو

ص: ۳۵۹

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۱۷ ص ۹۸.

۲- (۲). همان: ج ۱۷ ص ۹۳.

۳- (۳). مختلف الشیعه: ج ۵ ص ۱۳.

۴- (۴). ایضاح الکفایه: ج ۱ ص ۴۰۳.

۵- (۵). تفصیل الشریعه - المکاسب المحرّمه: ص ۳۶.

۶- (۶). ملاذ الاخیار: ج ۱۰ ص ۳۶۴.

۷- (۷). تفصیل الشریعه - المکاسب المحرّمه: ص ۳۶.

۸- (۸). ایصال الطالب: ج ۱ ص ۶۰.

می توان حرمت معامله مردار را از این روایت برداشت کرد.

۳. روایت سوم:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ: قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَجْرُ الزَّائِنِ سِجْتٌ وَثَمَنُ الْكَلْبِ الَّذِي لَيْسَ بِكَلْبِ الصَّيِّدِ سِجْتٌ وَثَمَنُ الْخَمْرِ سِجْتٌ وَأَجْرُ الْكَاهِنِ سِجْتٌ وَثَمَنُ الْمَيْتَةِ سِجْتٌ، فَأَمَّا الرَّشَا فِي الْحُكْمِ فَهُوَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ. (۱)

در این روایت، امام علیه السلام پولی که در مقابل مردار اخذ می شود را سحت دانسته اند.

البته این روایت، مرسل است و چنانچه مراسلات کتاب من لا- يحضره الفقيه را به صورت مطلق و یا در مواردی را که شیخ صدوق قدس سره به صورت قطعی، اسناد داده است پذیریم، روایت معتبر خواهد بود.

۴. روایت چهارم:

وَيَا سَيِّدِي نَادِهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَمْرٍو وَأَنْسِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ آبَائِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فِي وَصِيَّتِهِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لِعَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: يَا عَلِيُّ مِنَ السُّحْتِ ثَمَنُ الْمَيْتَةِ وَثَمَنُ الْكَلْبِ وَثَمَنُ الْخَمْرِ وَمَهْرُ الزَّائِنِ وَالرَّشْوَةُ فِي الْحُكْمِ وَأَجْرُ الْكَاهِنِ. (۲)

این روایت چهارم همان روایت دوم است.

در این روایت نیز ثمن مردار، حرام دانسته شده است.

درباره سند این سه روایت اخیر، محقق خویی قدس سره در یک جا می فرماید: می توان به این روایات اعتماد کرد؛ ولی در جای دیگر می گویند: این کتاب، مجهول و غیر قابل اعتماد است. (۳)

لیکن به نظر می رسد که تعبیر به سحت بودن، تقریباً نوعی تواتر معنوی دارد؛

ص: ۳۶۰

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۱۷ ص ۹۴.

۲- (۲). همان: ج ۱۷ ص ۹۳.

۳- (۳). مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۶۸.

یعنی در روایات بسیاری تعبیر «ثمن المیته سحت» آمده است. از این رو، دیگر در این جا نیازی به سند نداریم.

همچنین نکته ای که درباره این سه روایت اخیر (روایت دوم تا چهارم) بسیار اهمیت دارد، این است که در آنها تعبیر سحت آمده است؛ یعنی یا می فرماید: «ثمن المیته سحت» و یا می گوید: «من السحت ثمن المیته».

توجه به این تعبیر، از این جهت مهم است که اگر ما فقط روایت نخست را در نظر بگیریم، بحث ما در این جا در بیع مردار، منحصر می شود و فقط حرمت خرید و فروش مردار ثابت می شود؛ ولی اگر تعبیر یاد شده در این سه روایت اخیر را در نظر بگیریم، دایره بحث گسترده تر می شود و شامل معاملات دیگری همچون هبه، معاوضه یا مصالحه نیز می شود؛ چراکه بر اساس این روایات، اگر مردار را به کسی هبه یا صلح نموده و در مقابل آن پولی دریافت کنیم، این پول حرام خواهد بود.

بویژه آن که در فتوای برخی از مراجع بزرگوار معاصر نیز فروختن مردار حرام، ولی پول گرفتن در برابر آن جایز دانسته شده است. برای نمونه، والد بزرگوار ما - دام ظلّه العالی - نیز معتقد بودند که مردار را نمی توان فروخت، ولی می توان برای رفع ید کردن از آن پولی دریافت کرد. مثلاً مردار یک گوسفند در خانه شما افتاده است که گوشتش حرام و غیر قابل استفاده است و به خاطر همین، فروش آن صحیح نیست؛ اما می توانید پولی را بگیرید تا از آن رفع ید کنید.

بنا بر این، دیدگاه ما نیز این است که بیع، خصوصیتی ندارد و روایات مطلق اند و شامل مطلق معاوضه مردار می شوند.

۵. روایت پنجم:

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَاشِيَةِ تَكُونُ لِلرَّجُلِ فَيَمُوتُ بَعْضُهَا يَصْلُحُ لَهُ يَبِيعُ جُلُودَهَا وَدَبَاغُهَا وَلُبْسُهَا؟ قَالَ: لَا وَكَوْ

ص: ۳۶۱

لَبَسَهَا فَلَا يُصَلُّ فِيهَا. (۱) علی بن جعفر از برادرش موسی بن جعفر علیهما السلام سؤال می کند که آیا پوست مردار را می توان فروخت و پوشید؟ حضرت پاسخ می دهند: نه نمی شود و اگر هم پوشید با آن نماز نخواند.

در مباحث قبل پیرامون این روایت، مباحثی را مطرح نمودیم.

مؤید این روایات مانعه، روایاتی است که اهل سنت در کتاب های خود ذکر کرده اند. مانند:

عن جابر، سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله عامَّ الفتح وهو بمكة: يقول إنَّ الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام؛ (۲) جابر می گوید: از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله در سال فتح در مکه شنیدم که خدا و رسول او فروختن شراب و مردار را حرام کرده اند.

پس از بررسی روایات مانعه، تذکر این نکته ضروری است که حرمت بیع مردار به صورت تواتر اجمالی از روایات برداشت می شود. از این رو، دیگر نیازی به بررسی این روایات وجود ندارد؛ زیرا اطمینان پیدا می کنیم که قطعاً یکی از این روایات از معصوم علیه السلام صادر شده است.

(ب) روایات مجوزه

مهم ترین روایتی که می توان با استناد به آن، جواز معامله مردار را ثابت نمود، روایت محمد بن عیسی از ابوالقاسم صیقِل و فرزندش است.

وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ الصَّقِيلِ وَوَلَدِهِ قَالَ: كَتَبُوا إِلَيَّ الرَّجُلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَعَلْنَا اللَّهُ فِدَاكَ إِنَّا

ص: ۳۶۲

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۱۷ ص ۹۶.

۲- (۲). المسند (احمد بن حنبل): ج ۳ ص ۳۷۴؛ صحیح البخاری: ج ۳ ص ۱۱۰؛ صحیح مسلم: ج ۳ ص ۱۲۰۷؛ سنن أبی داود: ج ۳ ص ۲۷۹؛ سنن الترمذی: ج ۳ ص ۵۹۱؛ سنن ابن ماجه: ج ۲ ص ۷۳۲.

قَوْمٌ نَعْمَلُ السُّيُوفَ لَيْسَتْ لَنَا مَعِيَشَةٌ وَلَا تِجَارَةٌ غَيْرُهَا وَنَحْنُ مُضْطَّرُّونَ إِلَيْهَا وَإِنَّمَا عَلَّجْنَا جُلُودَ الْمَيْتَةِ وَالْبِغَالِ وَالْحَمِيرِ الْأَهْلِيَّةِ لَا يَجُوزُ فِي أَعْمَالِنَا غَيْرُهَا فَيَحِلُّ لَنَا عَمَلُهَا وَشِرَاؤُهَا وَبَيْعُهَا وَمَسْهَأُ بِأَيْدِينَا وَثِيَابِنَا وَنَحْنُ نَصِي لِي فِي ثِيَابِنَا وَنَحْنُ مُحْتَاجُونَ إِلَيْ جَوَابِكَ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ يَا سَيِّدَنَا لَضُرُورَتِنَا. فَكَتَبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اجْعَلْ ثَوْبًا لِلصَّلَاةِ. وَكَتَبَ إِلَيْهِ: جُعِلَتْ فِتْدَاكَ وَقَوَائِمُ السُّيُوفِ الَّتِي تُسَيِّمِي السَّفْنَ نَتَّيْذُهَا مِنْ جُلُودِ السَّمَكِ فَهَلْ يَجُوزُ لِي الْعَمَلُ بِهَا وَلَسَيْنَا نَأْكُلُ لِحُومَهَا؟ فَكَتَبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَأَبَأْسُ؛ (۱) مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى مِي كَوَيْدُ: اَبُو الْقَاسِمِ صَيْقَلٍ وَفِرْزَنْدِشْ بِي اِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامِ نَامِه اِي نُوْشْتَنْدِ كِه شِغْلِ مَا شَمَشِيرِ سَازِي اِسْتِ، لِي كِنِ مَا غِلَافِ هِمِ دِرِ سْتِ مِي كِنِيمِ وَ بَايْدِ دِرِ اَيْنِ سِيُوفِ خُوْدِمَانِ اَزِ پُوسْتِ مِرْدَارِ وَ پُوسْتِ الْاَغِ وَ قَاطِرِ اسْتِفَادِهِ كِنِيمِ، دِرِ حَالِي كِه دِسْتِ وَ بَدَنِ مَا هِمِ بَا اَنَهَا تَمَاسِ پِيْدَا مِي كَنْدِ، سِپَسِ بَا هَمِينِ لِبَاسِ نِمَازِ مِي خُوَانِيمِ. حَضْرَتِ دِرِ جَوَابِ فِرْمُودَنْدِ: بَرَايِ نِمَازَتِ لِبَاسِ دِيْگَرِي قَرَارِ بَدِهِ وَ...

۱- بحث سندی

در بحث انتفاع از مردار، درباره همین روایت گفته شد که هر چند خود ابوالقاسم صیقل مجهول است، اما روایتش را محمد بن عیسی نقل می کند و ما در حجیت خیر می گوئیم راوی باید موثق باشد؛ یعنی اگر خود ابوالقاسم صیقل، این مکاتبه را نقل می کرد، می گفتیم او مجهول است و روایت او معتبر نیست؛ لیکن اکنون که محمد بن عیسی، انجام این مکاتبه را میان این افراد و امام علیه السلام نقل می کند، این روایت معتبر است و حتی فرض فاسق بودن نویسندگان نامه نیز ضرری به اعتبار آن نمی زند.

چه بسا کسی بگوید: در سند روایت آمده است «محمد بن عیسی عن أبي القاسم الصيقل و ولده». پس این واژه «عن»، ظهور در این دارد که محمد بن عیسی از

ص: ۳۶۳

ابوالقاسم صیقل روایت کرده است. به تعبیر دیگر، اگر واژه «عن» ذکر نشده بود، فرمایش امام خمینی قدس سره درست بود؛ چون در این صورت روشن بود که محمّد بن عیسی مکاتبه را از ابوالقاسم نقل نکرده است، بلکه خودش آن را نقل می کند؛ لیکن اکنون که این کلمه «عن» در روایت ذکر شده است، معلوم می شود که محمّد بن عیسی از خود صیقل، جریان مکاتبه را نقل کرده است.

در پاسخ می گوئیم: اگر در روایت به جای کلمه «کتبوا» از واژه «کتبنا» استفاده شده بود - یعنی می فرمود: «محمّد بن عیسی عن أبي القاسم الصيقل كتبنا إليه» -، در این صورت اشکال شما وارد بود؛ لیکن از آن جا که در روایت آمده است: «عن أبي القاسم الصيقل قال - یعنی قال محمّد بن عیسی - کتبوا...»، ذکر یا عدم ذکر ابوالقاسم صیقل در این جا فرقی ندارد؛ چون مانند این است که بگوئیم: «قال محمّد بن عیسی کتبوا».

پس اگر از لفظ «کتبنا» استفاده کرده بود، معلوم می شد که ابوالقاسم ناقل است و اگر ابوالقاسم ناقل بود، می گفتیم مجهول الحال است و اعتباری ندارد؛ لیکن اکنون که محمّد بن عیسی از لفظ «کتبوا» استفاده کرده است، معنایش این است که من خودم دیدم که آنها نامه نوشتند و امام علیه السلام به آنها پاسخ دادند. بنا بر این، بود و نبود واژه «عن» در این جا مساوی است و قرینه بر این تساوی، لفظ «کتبوا» است. علاوه بر همه اینها محدث نوری در خاتمه مستدرک ایشان را توثیق نموده است.

۲- بحث دلّالی

روش استدلال به این روایت، برای اثبات جواز معامله مردار این است که بگوئیم: در سؤال سائل آمده است:

«فیحلّ لنا عملها وشرائها و بیعها و مسیّها بأیدینا»؛ یعنی آیا کار کردن، خرید و فروش، و دست مالیدن به مردار برای ما جایز است؟ ولی امام علیه السلام در پاسخ او به این جمله بسنده می کنند که برای نماز خواندن لباس دیگری بیوش. پس معلوم می شود که ایشان خرید و فروش مردار را تقریر نموده اند و تقریر نشانه رضایت است؛ زیرا امام علیه السلام در مقام بیان بوده اند و اگر در پاسخ سؤال سائل - که درباره

بیع مردار است - چیزی نگویند، تأخیر بیان از وقت حاجت پیش می آید که در شأن معصوم علیه السلام نیست.

۱-۲. دیدگاه شیخ انصاری

شیخ انصاری قدس سره، دلالت این روایت بر جواز معامله مردار را نمی پذیرد؛ چراکه معتقد است استدلال به این روایت دو اشکال دارد:

نخست آن که: ما نمی توانیم از روایت استفاده کنیم که سؤال راوی درباره غلاف بوده است؛ چون ضمیر در عبارت

«فِيحِلُّ لَنَا عَمَلُهَا» به سیوف بر می گردد و سؤال درباره خرید و فروش شمشیر است؛ یعنی راوی نمی خواهد بگوید: هنگامی که ما شمشیر را به همراه غلاف و یا غلاف ها را جداگانه می فروشیم و بخشی از ثمن در مقابل غلاف قرار می گیرد، آیا این پول حلال است یا نه؟^(۱)

به نظر می رسد: اگر بار دیگر روایت را با دقت مورد بررسی قرار دهیم، این اشکال حل می شود. در روایت آمده است:

إِنَّا قَوْمٌ نَعْمَلُ السُّيُوفَ وَلَيْسَتْ لَنَا مَعِيشَةٌ وَلَا مَا تَحَارَهُ غَيْرُهَا وَنَحْنُ مُضْطَرُّونَ إِلَيْهَا وَإِنَّمَا عَلَا جُنَا مِنْ جُلُودِ الْمَيْتَةِ مِنَ الْبِغَالِ وَالْحَمِيرِ الْأَهْلِيَّةِ لَا يَجُوزُ فِي أَعْمَالِنَا غَيْرُهَا.

سپس راوی سؤال می کند:

فِيحِلُّ لَنَا عَمَلُهَا وَشِرَاؤُهَا وَبَيْعُهَا وَمَسُّهَا بِأَيْدِينَا وَثِيَابِنَا؟

در این جا اگر ضمیر عملها، شرائها، بیعها و مسها را فقط به سیوف بازگردانیم، سخن شیخ انصاری قدس سره صحیح خواهد بود؛ لیکن به نظر می رسد: این دو ضمیر به جلود بازمی گردند، نه به سیوف؛ چراکه پرسش اصلی در این بخش از روایت، درباره پوست مردار است. به عبارت دیگر، روشن است که نسبت به عمل سیوف، مجال و

ص: ۳۶۵

۱- (۱). کتاب المکاسب: ج ۱ ص ۳۲.

تردید برای سؤال نیست و آنچه که محلّ سؤال است، جلود است. علاوه بر این، کلمه «مسیها بأیدینا» هم روشن است که دربارهٔ جلود و یا سیوف همراه با جلود است.

بنا بر این، نخستین اشکال شیخ انصاری وارد نیست.

دوم آن که: بر فرض که این روایت، دلالت بر جواز بیع مردار داشته باشد، دلالتش از راه تقریر است، در حالی که نه تنها اصل کاشفیت تقریر از رضایت معصوم علیه السلام محلّ تردید است، بلکه در خصوص مورد این روایت، به مراتب این کاشفیت دشوارتر است؛ زیرا مورد این روایت مکاتبه ای است که احتمال تقیه در آن بیشتر از سایر روایات است؛ چراکه نامه می ماند و در آینده می توانند به آن استناد کنند.^(۱)

به نظر می رسد که اشکال دوم نیز صحیح نیست؛ زیرا اولاً: در این که تقریر، کاشف از رضایت است و یکی از امارات و حجج شرعی به شمار می رود، تردیدی وجود ندارد، که البته جای اثبات آن در اصول است.

ثانیاً: تقیه در صورتی است که روایت، موافق با عامه باشد. تقریباً اجماع بین عامه این است که بیع مردار و پوست آن باطل و حرام است. اگر عامه قائل به جواز بیع بودند می گفتیم:

تقریر امام علیه السلام نیز موافق با آنهاست و احتمال تقیه وجود دارد؛ ولی این گونه نیست. به علاوه، اگر مسئله تقیه مطرح بود، دیگر وجهی نداشت که امام علیه السلام بفرماید که «إجعل ثوباً للصلاه».

۲-۲. تمسک به اطلاق مقامی

برخی از بزرگان^(۲) برای استدلال به این روایت، به جای استفاده از تقریر معصوم علیه السلام، به اطلاق مقامی^(۳) تمسک کرده اند. ایشان معتقدند که این روایت از طریق اطلاق مقامی، بر جواز دلالت دارد نه از طریق تقریر؛ زیرا امام علیه السلام در مقام بیان بوده اند

ص: ۳۶۶

۱- (۱). همان: ج ۱ ص ۳۲.

۲- (۲). إرشاد الطالب: ج ۱ ص ۲۴.

۳- (۳). اطلاق مقامی آن است که وقتی از امام سؤال می شود، اجزای نماز را نام ببرید، ایشان اسمی از سوره نبرند و باتوجه به اطلاق کلام ایشان، نتیجه که سوره جزء نماز نیست؛ زیرا امام در مقام بیان بوده اند. اطلاق مقامی با اطلاق لفظی متفاوت است. در اطلاق لفظی، لفظ اطلاق دارد، ولی در اطلاق مقامی این گونه نیست. و در آن، از آن جا که معصوم علیه السلام در مقام بیان بوده ولی دربارهٔ مطلب مورد نظر چیزی نگفته است، به حکم دست می یابیم. البته لازم به ذکر است که هر دو نوع اطلاق، حجیت دارند.

و نسبت به نماز، دستوری داده اند؛ ولی دربارهٔ ردّ معاملهٔ مردار، سخنی به میان نیاورده اند. فرق تمسّک به اطلاق مقامی با تقریر، این است که تقریر در صورتی است که در اعتقاد سائل، همین جواز بیع باشد و امام علیه السلام آن را تقریر فرموده باشند.

ولی به نظر می‌رسد که این سخن صحیح نیست؛ زیرا هرچند امام علیه السلام در مقام بیان بوده اند، ولی این احتمال وجود دارد که ایشان در مقام بیان همهٔ خصوصیات نباشند؛ یعنی ممکن است ایشان فقط می‌خواستند تکلیف نماز را روشن کنند و به خاطر همین فرموده اند:

«إجعل ثوباً للصلاه»، ولی نسبت به

«یحلّ لنا بیعها» به حسب ظاهر سکوت کرده اند. از این رو، باید بگوییم: این سکوت، تقریری است که می‌تواند کاشف از رضایت باشد، یا بگوییم: ممکن است این سکوت به خاطر مصلحت باشد.

در حالی که هرگز در اطلاق مقامی نمی‌توان گفت: اگر امام علیه السلام حکمی را بیان نکرده اند، به خاطر وجود یک مصلحت بوده است.

پس به نظر می‌رسد: اصلاً این جا جای اطلاق مقامی نیست؛ بلکه اطلاق مقامی در جایی است که امام علیه السلام در مقام بیان همهٔ خصوصیات باشند. بویژه آن که در روایات مربوط به مردار، گاهی می‌فرماید: «اگر پوشیدی، هنگام نماز دریاور»، و یا می‌فرماید:

«اگر سر و کتارت با این گونه امور است، سعی کن به آنها دست نزن». پس شاید ویژگی‌های دیگری نیز در مسئله دخیل باشد. و اتفاقاً چه بسا این که شیخ انصاری قدس سره فرمود: این تقریر کاشف از رضایت نیست، به خاطر همین ویژگی‌هایی باشد که در این روایت وجود دارد.

ج) جمع میان روایات مانعه و مجوّزه

۱- دیدگاه محقق خوبی:

محقق خوبی قدس سره دو روش را برای جمع بین روایات مانعه و مجوّزه، پیشنهاد می‌کند که عبارت‌اند از:

روش نخست: روایات مانعه، ظهور در حرمت معامله دارند، ولی روایات مجوّزه، نص و صریح در جواز هستند. از این رو، از باب تقدیم نص بر ظاهر یا از باب تقدیم اظهر بر ظاهر باید روایات مجوّزه را مقدّم دانست. (۱)

لیکن در نقد این روش می توان گفت: دلالت روایت محمّد بن عیسی از ابوالقاسم صیقل، که مهم ترین روایت از روایات مجوّزه بود، از راه تقریر بود و هیچ نص و صراحتی در آن وجود نداشت. از سوی دیگر، اشکالاتی بر متن و سند این روایت وارد شده است و هرچند این اشکالات، پاسخ داده شد، ولی می توان گفت که این روایت، صریح در جواز نیست.

البته در میان روایات مجوّزه، غیر از روایت ابوالقاسم صیقل، روایت دیگری نیز از امام سجّاد علیه السلام وجود دارد. در آن روایت آمده است که گاهی حضرت علیه السلام کسی را به عراق می فرستادند تا از پوست های خوبی که در عراق به فروش می رسید و برای جلوگیری از سرماخوردگی سودمند بود، برای ایشان تهیه کنند؛ در حالی که در آن زمان در عراق پوست مردار بسیار زیاد بوده است و بسیاری از افراد، مردار را دباغی کرده و پوست آن را می فروختند. پس این که امام سجّاد علیه السلام از آن پوست ها تهیه می کردند، نشانه جواز بیع مردار است، هرچند ایشان هنگام نماز آن را در کنار می گذاشتند.

لیکن این روایت نیز صریح در جواز نیست؛ زیرا بازار عراق نیز سوق مسلمین بوده است و شاید امام علیه السلام بر اساس اعتماد به سوق مسلمین این کار را کرده اند، نه این که واقعاً یقین داشته اند که پوست آورده شده، پوست مردار است و این که هنگام نماز آن را از بدن خارج می کرده اند، شاید از باب احتیاط بوده است. بنا بر این، ما روایتی را که صریح در جواز بیع مردار باشد نیافتیم.

روش دوم: راه دومی که محقق خویی قدس سره برای رفع تعارض میان این روایات

ص: ۳۶۸

مطرح می کند، این است که به قرینه روایات مجوزه، روایات مانعه بر کراهت حمل شوند.^(۱)

ولی به نظر می رسد که این روش نیز صحیح نیست؛ زیرا اگر

«لا یبیعها» را بر کراهت حمل نماییم، عبارت

«لا یأکلها» نیز باید بر کراهت حمل شود، در حالی که حرمت اکل مردار قطعی است.

به علاوه، همان گونه که پیش تر نیز گفته شد، در روایات مانعه، همیشه عبارت نهی وجود ندارد؛ بلکه به صورت تواتر اجمالی از ثمن مردار، تعبیر به «سحت» شده است و نمی توان سحت را بر کراهت حمل نمود؛ چراکه ظهور اولی سحت در حرمت است و بدون وجود قرینه، نمی توان از این ظهور دست کشید و آن را بر کراهت حمل نمود.

البته در نهایت، محقق خوئی قدس سره روایات مانعه را به علت ضعف سند روایت مجوزه، مقدم می داند و به حرمت معامله مردار فتوا می دهد؛ لیکن می فرماید: در آینده خواهیم گفت که بیع مردار مختلط با مذگی (پوست هایی که برخی از آنها مردار و برخی تذکیه شده اند) به کسی که مردار را حلال می داند، جایز است.

پس در نهایت، ایشان فتوا می دهند که بیع مردار حرام است، مگر به کسی که آن را حلال می داند، مانند اهل کتاب که مردار و گوشت آن را حلال می دانند.^(۲)

۲- دیدگاه امام خمینی

امام خمینی قدس سره نه مسئله نص و ظاهر را مطرح فرموده است و نه مسئله کراهت را؛ ایشان معتقد است که روایات مجوزه، روایات مانعه را تخصیص می زنند؛ زیرا روایات مانعه، هم شامل مواردی می شوند که معامله به قصد منفعت حرام صورت گیرد و هم شامل مواردی که معامله به قصد منفعت حلال است، در حالی که روایت مجوزه فقط مربوط به معامله ای است که به قصد انتفاع حلال منعقد شود.

ایشان برای اثبات ادعای خود می فرماید: از مکاتبه صیقل - که همان صحیحه

ص: ۳۶۹

۱- (۱). همان: ج ۱ ص ۱۲۴.

۲- (۲). همان: ج ۱ ص ۱۲۵.

محمد بن عیسی است - (۱) استفاده می شود که بیع مردار اگر به قصد انتفاع محلل باشد، اشکال ندارد؛ زیرا ابوالقاسم صیقل در نامه اش نوشته است که ما پوست مردار را می خریم و به وسیله آن غلاف شمشیر درست می کنیم و می فروشیم و امام علیه السلام نیز این عمل وی را تقریر فرموده اند. پس معلوم می شود خرید پوست مردار به قصد غلاف سازی - که منفعت محلل است - مانعی ندارد.

بر این اساس، روایت صیقل می تواند روایات

«ثمن المیتة سحت» را تخصیص بزند؛ یعنی بر اساس این روایت می گوییم: سحت بودن ثمن مردار، فقط در جایی است که منفعت محلل قصد نشده باشد. (۲)

به علاوه در روایت صیقل، می توان از پوست مردار، الاغ و قاطر، الغای خصوصیت کرد. همچنین می توانیم از غلاف سازی نیز الغای خصوصیت نموده و بگوییم: هر منفعت محللی که بتوان از مردار به دست آورد، موجب جواز بیع آن مردار می شود.

امام خمینی قدس سره در ادامه، دو روایت را به عنوان مؤید نظر خود آورده است:

۱-۲. روایت یکم:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْتِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَشْبَاطٍ عَنْ أَبِي مَخْلَدٍ السَّرَّاجِ قَالَ:

كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذْ دَخَلَ عَلَيْهِ مُعْتَبٌ فَقَالَ: بِأَبَابِ رَجُلَانِ.

فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَذْخِلُهُمَا؛ فَدَخَلَا فَقَالَ أَحَدُهُمَا: إِنِّي رَجُلٌ سَرَّاجٌ أَبِيعُ جُلُودَ النَّمْرِ؛ فَقَالَ: مَدْبُوعَةٌ هِيَ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: نَعَمْ؛ قَالَ: لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ؛ (۳) نزد امام صادق علیه السلام بودم که غلام ایشان معتب وارد شده و گفت دو نفر پشت در هستند. امام علیه السلام فرمودند: آنها را بیاور. یکی از آنها پرسید که شغل من درست کردن زین اسب

ص: ۳۷۰

۱- (۱). محقق خویی روایت صیقل را به خاطر سند آن قبول نکرده اند؛ ولی امام خمینی سند آن را قبول دارند. ما نیز در گذشته آن را پذیرفته و به اشکال سندی پاسخ دادیم.

۲- (۲). المكاسب المحرّمة: ج ۱ ص ۸۴.

۳- (۳). وسائل الشیعه: ج ۱۷ ص ۱۷۲.

است و پوست پلنگ می فروشم. امام علیه السلام پرسیدند آیا پس از دباغی می فروشی؟ گفت: بله. امام علیه السلام فرمودند: اشکالی ندارد.

سند این روایت تا ابو مخلد معتبر است، اما ابو مخلد توثیق ندارد. از این رو، مجلسی دوم در سند را به عنوان مجهول، توصیف نموده است (۱) و بزرگان و فقها از این حدیث به عنوان خبر یا روایت یاد نموده اند. صاحب دلیل العروه (۲) قصور سند را منجر به عمل شیخین و سید و اکثر دانسته و از کشف اللثام نقل نموده و در ذکری به مشهور نسبت داده است. نکته قابل توجه این است که اجلائی مانند صفوان و ابن ابی عمیر از ایشان نقل نموده اند و همین مقدار برای اعتبار آن، کفایت می کند.

شاهد استدلال این است که در این روایت، امام علیه السلام خرید و فروش را پس از دباغی اجازه داده اند. البته در این روایت، احتمال تقیه وجود دارد؛ زیرا علاوه بر این که دو مرد ناشناس بودند، از امام علیه السلام در مورد دباغی پوست پرسیده اند و نظر اهل سنت نیز همین است که پوست دباغی شده طاهر است؛ در حالی که در نزد امامیه، دباغی نه موجب تذکیر است و نه موجب طهارت میته؛ اما برخی از علمای عامه بیع میته در صورتی که دباغی شده باشد را جایز می دانند. بنا بر این، اگر احتمال تقیه نبود، این روایت می توانست دلیل بر جواز معامله مردار باشد؛ ولی با وجود این احتمال فقط می تواند به عنوان مؤید استفاده گردد. محقق حائری در شرح عروه الوثقی احتمال تقیه در روایت را رد نموده است، به این بیان که ظاهر ید مسلم دلالت بر تحقق تذکیر دارد و در نتیجه، حکم به نفی بأس، موافق با واقع است. (۳)

صاحب جواهر (۴) در اشکال به این روایت آورده است که روایت، مختص به بیع است و بر مطلق استعمال دلالت ندارد؛ لیکن به نظر ما، ظاهر آن است که از بیع

ص: ۳۷۱

۱- (۱). مرآه العقول: ج ۱۹ ص ۲۶۸؛ ملاذ الأخیار: ج ۱۰ ص ۳۸۳ و ج ۱۹ ص ۲۶۸.

۲- (۲). حسین حلی، دلیل العروه الوثقی: ج ۲ ص ۵۱۶.

۳- (۳). شرح العروه الوثقی: ج ۲ ص ۴۲۴.

۴- (۴). جواهر الکلام فی ثوبه الجدید: ج ۴ ص ۳۷۳.

می توان الغای خصوصیت نمود و آن را در مطلق معامله جاری دانست. نکته دیگر، عدم اختصاص حکم به پوست پلنگ است.

۲-۲. روایت دوم:

در صحیحۀ عبدالرحمن بن حجّاج آمده است:

وَيَا سَيِّدَاهُ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْفِرَاءِ أَشْتَرِيهِ مِنْ الرَّجُلِ الَّذِي لَعَلِّي لِمَا أَثِقُ بِهِ فَيَبِيعُنِي عَلَى أَنَّهَا ذَكِيَّةٌ أَيْعُهَا عَلَيَّ ذَلِكَ؟ فَقَالَ: إِنْ كُنْتَ لَأَتَيْتُ بِهِ فَلَا تَبِعْهَا عَلَيَّ إِنَّهَا ذَكِيَّةٌ إِلَّا أَنْ تَقُولَ قَدْ قِيلَ لِي أَنَّهَا ذَكِيَّةٌ؛ (۱) از امام صادق علیه السلام در مورد خریدن پوست از شخصی که به او اطمینان ندارم و او به عنوان پوست تذکیه شده به من می فروشد پرسیدم. آیا با این عنوان می توانم به دیگری بفروشم؟ امام علیه السلام فرمودند: اگر به او اطمینان ندارد به عنوان تذکیه شده نفروش، مگر این که به مشتری بگویی: به من گفته اند که تذکیه شده است.

از این روایت استفاده می شود که معامله پوست مردار، با وجود عدم علم به تذکیه آن و مجهول بودن فروشنده و نیز عدم سوق مسلمین، مانعی ندارد. البته برخی از فقها احتمال داده اند که این روایت اصلاً در مقام بیان حکم خرید و فروش نیست؛ بلکه در صدد بیان حکم دیگری است که عبارت است از جواز شهادت به مجرد اخبار بایع، هر چند بایع وثاقتش ثابت نباشد. از این رو، این روایت فقط به عنوان مؤید در نظر گرفته می شود.

این نکته نیز در فقه الحدیث روایت وجود دارد که شاید مراد از «لعلی لا أثق به»، وثاقت اصطلاحی نباشد، بلکه وثاقت از حیث مسلمان بودن مدّ نظر باشد.

البته امام خمینی قدس سره پس از ارائه این روش برای جمع میان روایات مانعه و مجوزه، نکته ای را درباره روایت بزنطی مطرح می کنند. آن نکته این است که در این روایت،

ص: ۳۷۲

امام علیه السلام به سائل دستور می دهند که این چربی مردار را خودت آب کن و برای روشن کردن چراغ استفاده نما؛ ولی نه آن را بخور و نه بفروش:

«ولا يأكلها ولا يبيعها». یعنی از یک سو، منافع محلل را تجویز و از سوی دیگر، خرید و فروش مردار را تحریم می کنند. بنا بر این، بر اساس این روایت استفاده از منافع محلل مردار جایز است، ولی فروختن آن جایز نیست.

ولی امام خمینی قدس سره درباره این روایت نیز می فرماید: روایت بزنی را هم با همین روش با روایات مجوز جمع می کنیم؛ یعنی می گوئیم: انتفاع متعارف از دنبه گوسفند، خوردن آنهاست که آن را آب می کنند و در غذا استفاده می کنند. پس نهی امام علیه السلام از بیع آنها نیز بدین معناست که فروختن آنها به قصد استفاده در غذا حرام است، نه به قصد استفاده حلال.

در نهایت، امام خمینی قدس سره در جمع میان دو دسته از روایات، نتیجه می گیرند که معامله مردار به قصد منافع حلال، جایز و در غیر این صورت، حرام است. (۱)

۳- بررسی دیدگاه امام خمینی

تذکر چند نکته درباره سخن امام خمینی قدس سره ضروری است:

نکته اول: بر اساس دیدگاه ایشان، روایات مانع انصراف به منفعت حرام دارند، در حالی که این سخن صحیح نیست؛ چون عبارت «ثمن الميتة سحت» اطلاق دارد و هم شامل جایی می شود که مکلف قصد منفعت محلل دارد و هم شامل جایی که قصد منفعت محرم شده است. همچنین روایت بزنی که امام علیه السلام استفاده از مردار را تجویز و معامله آن را تحریم می کند، قرینه ای است بر این مطلب که معامله مردار، چه به منظور منافع حلال و چه به منظور منافع حرام، ممنوع است.

به علاوه، انصراف فقط در اثر کثرت استعمال پیش می آید؛ یعنی اگر روایاتی که از معامله مردار نهی کرده اند، لفظ «سحت» را غالباً در خصوص منفعت حرام استعمال

ص: ۳۷۳

۱- (۱). المكاسب المحرمة: ج ۱ ص ۸۶: «فالجواز مطلقاً للمنافع المحللة لا يخلو عن قوه».

کرده بودند؛ انصراف ثابت می شد؛ ولی اگر این کثرت استعمال وجود نداشته باشد، پذیرفتن ادعای انصراف مشکل است.

نکته دوم: آیا می توان از روایت تحف العقول برای تعیین حکم بیع مردار، استفاده کرد؟ آنچه امام صادق علیه السلام در روایت تحف العقول درباره صناعات فرمودند، این بود که اگر وسیله ای به عنوان فساد فروخته شود، بیعش حلال و جایز نیست؛ ولی اگر به عنوان صلاح باشد، بیعش صحیح است. اما اگر ما از روایت تحف العقول - که سندش را همچون صاحب جواهر، محقق نائینی، سید یزدی در عروه و شیخ انصاری قدس سرهم قابل اعتماد دانستیم - استفاده کنیم که فروختن چیزی که منفعت محلل دارد، جایز است (مثلاً فروختن چاقو به خاطر منفعت محلل حلال است، ولی به خاطر منفعت محرم جایز نیست)، آیا در اعیان نجسه نیز می توانیم همین حکم را مطرح کنیم؟

پاسخ آن است که: از آن جا که می توان از صناعات، الغای خصوصیت کرد و این بیان را در اعیان نجسه نیز مطرح نمود، مشکل حل می گردد؛ چرا که در باب معاملات، بر خلاف باب عبادات، انسان می تواند قطع به عدم خصوصیت پیدا کند؛ یعنی می توان گفت: ضابطه ای که روایت تحف العقول به ما داده، این است که اگر چیزی به قصد منفعت محلل فروخته شود، حتی اگر این منفعت محلل نادر باشد، معامله آن صحیح است؛ ولی اگر به قصد منفعت محرمه فروخته شود، صحیح نیست.

نکته سوم: شاید کسی بگوید: می توان از تعبیر

«اجعل ثوباً للصلاه» که در روایت محمد بن عیسی آمده، استفاده کرد که مطلق بیع، صحیح و جایز است، حتی اگر به قصد منفعت محرمه باشد؛ چرا که اگر مشتری از این مردار، برای منفعت حرام استفاده کرد خود او گرفتار حرام می شود؛ اما فروشنده مرتکب حرام نشده است، هر چند به قصد منفعت حرام فروخته باشد؛ یعنی می توانیم از تقریر امام علیه السلام نسبت به بیع، اطلاق را استفاده کرده و بگوییم: بیع مردار مطلقاً صحیح است.

در پاسخ می گوییم: اولاً: روایت محمد بن عیسی درباره جایی است که برای غلاف شمشیر از پوست استفاده می شود که یک منفعت محلله به شمار می رود؛ یعنی

موردی که حضرت علیه السلام تقریر نمودند، منفعت حلال است. ثانیاً: تقریر، یک دلیل لثبی است و در دلیل لثبی باید بر قدر متیقن - که همان مورد روایت است - بسنده کرد. از این رو کسی نمی تواند بگوید از روایت محمد بن عیسی، جواز بیع به صورت مطلق (چه به قصد منفعت حلال و چه به قصد منفعت حرام) استفاده می شود.

نکته چهارم: اشکال دیگری که بر دیدگاه امام خمینی قدس سره وارد می شود، این است که روایات مانعه به ظهور لفظی بر حرمت دلالت می کنند، در حالی که شما برای تخصیص آنها از تقریر که یک دلیل لثبی است، استفاده می کنید. بنا بر این، این پرسش مطرح می شود که آیا می توان با دلیل لثبی، یک دلیل لفظی را تخصیص زد؟ یعنی باید در اصول، به این سؤال پاسخ دهیم که آیا همان گونه که دلیل منطوقی می تواند عام را تخصیص بزند، آیا یک مفهوم موافق یا مخالف نیز می تواند عام را تخصیص بزند یا خیر؟

در این جا دو مبنا وجود دارد: مبنای نخست این است که دلیل خاص به خاطر خاص بودنش بر عام مقدم می شود، و مبنای دوم این است که خاص به خاطر اظهر بودنش بر عام مقدم می شود. پس با توجه به این که عرف میان دلیل لفظی و دلیل لثبی، دلیل لفظی را اظهر می داند، طبق مبنای دوم، نمی توان به وسیله روایت محمد بن عیسی، روایات مانعه را تخصیص زد.

به نظر می رسد: مبنای دوم صحیح تر است؛ یعنی اگر مفهوم موافق یا مخالف، اظهر از عام باشد، عام را تخصیص می زند؛ ولی اگر عام اظهر باشد، عام بر مفهوم می گردد.

بنا بر این، در این جا یک ظهور لفظی مطلق داریم که می گویند: «ثمن المیتة سحت»، و در مقابل، برای جواز بیع می خواهیم از یک تقریر و دلیل لثبی استفاده کنیم و به وسیله آن دلیل لفظی را مقید کنیم؛ در حالی که عرف چنین تقيیدی را نمی پذیرد؛ یعنی تقریر هرچند به خودی خود، حجیت دارد و دلیل لثبی است، ولی وقتی میان یک دلیل لفظی با دلیل غیر لفظی تعارض پیدا شود، عرف دلیل لفظی را مقدم می کند. البته نمی گوییم:

همه جا این گونه است؛ بلکه غالباً در مواردی که یک دلیل لفظی و غیر لفظی (مانند تقریر) وجود دارد، بدون هیچ تردیدی دلیل لفظی اظهر است.

البته اگر مبنای اول را بپذیریم، تخصیص دلیل لفظی به وسیله دلیل لیبی اشکالی ندارد و به خاطر همین، فقط بر اساس مبنای دوم این اشکال به کلام امام خمینی قدس سره وارد است که شما از کجا احراز کردید که تقریر بر دلیل لفظی مقدم است؟!

پس به نظر ما نیز مبنای اصولی صحیح، این است که خاص به خودی خود، قرینیت ندارد؛ بلکه قرینیت آن به خاطر اظهر بودن آن است. از این رو، عرف نیز هیچ گاه روایتی را که از راه تقریر بر جواز بیع مردار دلالت می نماید، بر روایات

«ثمن المیتة سحت» مقدم نمی کند.

پس امام خمینی قدس سره چون روایت تحف العقول را از نظر سند نپذیرفت، نیازمند اثبات انصراف است، و یا اگر انصراف را اثبات نکند، از آن جا که مورد این تقریر منفعت محلل است، با همین تقریر در اطلاقات و عمومات تصرف می نماید. ولی بر اساس دیدگاه ما که روایت تحف العقول را پذیرفته ایم، فروختن شیء نجس به خاطر منفعت حلال اشکالی ندارد، حتی اگر این منفعت حلال، یک منفعت نادر باشد، نه غالب. پس ما روایت تحف العقول را که دلیل لفظی است، مقید این اطلاقات قرار می دهیم و نیازی به ادعای انصراف نداریم.

۴- دیدگاه برگزیده:

بر اساس آنچه تا کنون گذشت، دیدگاه ما نیز همچون امام خمینی قدس سره (۱) جواز معامله مردار به قصد منفعت حلال است.

لیکن برای اثبات این ادعا نمی توان استدلال امام خمینی قدس سره را پذیرفت و به روایت ابوالقاسم صیقل استناد کرد؛ بلکه باید از حدیث تحف العقول استفاده کنیم.

بنا بر این، اکنون ما باید تقابل میان روایات مانعه با حدیث تحف العقول را مورد بررسی قرار دهیم. از این رو، می گوییم: مطابق مفاد حدیث تحف العقول، اگر شیء حرامی را به خاطر منفعت حلالش مورد معامله قرار دهیم، مانعی ندارد. پس نسبت

ص: ۳۷۶

۱- (۱). المكاسب المحرّمة: ج ۱ ص ۸۶: «فالجواز مطلقاً للمنافع المحلّله لا یخلو عن قوه».

این روایت با روایات مانعه نسبت اخصّ مطلق است و می تواند روایات مانعه را تخصیص بزند. در نتیجه باید قائل شویم که معامله مردار برای منفعت های حلال، جایز است.

اما اگر کسی همچون محقق خوبی قدس سره روایت تحف العقول را نپذیرفت و در سند حدیث ابوالقاسم صیقل نیز مناقشه کرد، در این صورت فقط با روایات مانعه رو به رو هستند و باید به بطلان معامله و حرمت ثمن مردار و سحت بودن آن فتوا دهند.

البته باید دانست که بر اساس روایات مانعه، بیع خصوصیت ندارد؛ زیرا معنای عبارت

«ثمن المیتة سحت» این است که پول دریافتی در مقابل مردار، حرام است، هر چند دریافت پول از راه فروختن آن نباشد؛ بلکه حتی اگر مرداری در خانه شخص افتاده است و او در ازای رفع ید از آن پولی را دریافت کند - بر اساس روایات مانعه و با قطع نظر از روایت تحف العقول و ابوالقاسم صیقل - این پول نیز حرام خواهد بود.

گفتار سوم: خاتمه

اشاره

در این مبحث، چند مسئله مرتبط با مباحث پیشین، بررسی می شود.

بند اول: آیا جواز انتفاع، با صحت بیع ملازمه دارد؟

باور برخی از بزرگان این است که با قطع نظر از آیات و روایات می توان گفت: جواز انتفاع، با صحت و جواز بیع ملازمه دارد؛ یعنی می توانیم این را به عنوان یک قاعده فقهی مطرح کنیم و بگوییم: «کلّ ما يجوز الانتفاع به شرعاً تجوز المعاوضة علیه شرعاً؛ هر چیزی که انتفاع از آن جایز است، معاوضه اش نیز شرعاً جایز است»؛ چون معاملاتی که میان مردم واقع می شود برای این است که نیازمندی های خود را بر طرف کنند. از این رو، معامله چیزی که انتفاع و استفاده از آن جایز است، صحیح است.

اگر فقهی این قاعده را بپذیرد، باید این گونه فتوا دهد که معامله مردار به قصد منفعت حرام، حرام است؛ ولی معامله مردار به قصد منفعت حلال و یا بدون هیچ

قصدهای جایز است؛ چراکه ملاک جواز معامله برطبق این قاعده، قابلیت انتفاع بوده و قصد انسان در آن دخیل نیست. البته زمانی نوبت به این بحث می‌رسد که دست ما از آیات و روایات کوتاه شود و دلیل معتبری نداشته باشیم و ناچار به استفاده از قاعده شویم.

ولی به نظر می‌رسد که چنین قاعده‌ای در فقه وجود ندارد؛ زیرا:

نخست آن که: دلیلی برای اثبات این قاعده وجود ندارد و دلیل ذکر شده نیز کافی نیست؛ چون در بسیاری از موارد، معامله برای رفع نیاز نیست؛ بلکه برای افزایش مال است. اگر قرار باشد معامله فقط برای رفع نیازمندی‌ها انجام شود، در مواردی که انسان نیازی به شیء ندارد، نباید خرید آن شیء صحیح باشد.

البته اگر ما از روایات موجود در باب معاملات، بتوانیم چنین قاعده‌ای را اصطیاد کنیم، آن را خواهیم پذیرفت، همان طور که قاعده «ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» نیز یک قاعده اصطیادی است و - چنان که شیخ انصاری قدس سره در مکاسب فرموده است - ما دلیلی بر آن نداریم؛ بلکه فقیه با توجه به موارد گوناگون فقهی آن را اصطیاد می‌نماید. مثلاً در هبه صحیح که ضمان نیست، در فاسدش نیز ضمان وجود ندارد.

همچنین در صلح صحیح که ضمان است، در فاسدش نیز ضمان وجود دارد. بنا بر این، این قاعده یک قاعده مستقل نیست؛ بلکه قاعده اصطیادی است که از روایات و ادله موجود آن را استفاده کرده‌اند.

لیکن به نظر می‌رسد که ما از ادله موجود نمی‌توانیم قاعده‌ای با عنوان «کلّ ما یجوز الإنتفاع به شرعاً تجوز المعاوضه علیه شرعاً» استفاده کنیم؛ زیرا دلیلی بر آن وجود ندارد.

دوم آن که: این قاعده موارد نقض دارد؛ زیرا ما در فقه مواردی داریم که ممکن است شیء، انتفاع شرعی داشته باشد، اما معاوضه اش صحیح نباشد. مثلاً می‌توان از یک دانه گندم انتفاع برد و خورد و یا به کبوتری داد، اما از آن جا که مالیت ندارد، معاوضه اش با شیء دیگر صحیح نیست.

بنابراین، ما این قاعده را نمی‌پذیریم و در نتیجه معامله مردار، تنها در صورتی که

به قصد منفعت حلال انجام شود، جایز است؛ زیرا طبق مبنای ما روایات مانعه که بر حرمت معامله مردار دلالت دارند، تنها در مواردی که قصد منفعت حلال وجود دارد، تخصیص می‌خورند. از این رو، اگر مردار بدون هیچ قصدی فروخته شود، این معامله حرام و باطل است.

بند دوم: بیع مینه مختلط با مذکی

اشاره

شیخ انصاری قدس سره در بحث بیع مردار در سه مرحله بحث فرموده‌اند، که مرحله نخست گذشت. مرحله دوم این است که آیا بیع مردار مختلط با مذکی جایز است یا نه؟ یعنی اگر گوشت مردار و گوشت حیوان تذکیه شده با یک دیگر مخلوط شوند، آیا این اختلاط سبب رفع حرمت معامله مردار می‌شود یا خیر؟

طبق دیدگاه ما و امام خمینی قدس سره که معامله مردار را به تنهایی و به قصد منفعت حلال جایز می‌دانیم، حکم این مسئله نیز روشن است؛ زیرا هنگامی که معامله مردار به صورت منفرد جایز باشد، به صورت مختلط با مذکی نیز جایز خواهد بود.

لیکن طبق دیدگاه کسانی که معامله مردار به صورت منفرد را جایز نمی‌دانند، حکم مسئله روشن نیست و باید بررسی شود؛ زیرا از یک سو هنگامی که گوشت حیوان تذکیه شده - که مالیت دارد - با گوشت مردار مخلوط می‌شود، می‌توان به خاطر این مالیت، معامله را صحیح دانست و از سوی دیگر، وجود علم اجمالی به اختلاط حرام و حلال سبب می‌شود که اجتناب از هر دو واجب شده و حرمت اکل بر مجموع آنها مترتب گردد؛ زیرا نمی‌توان گفت: حرمت اکل فقط برای مردار واقعی ثابت است؛ بلکه همان گونه که اگر علم اجمالی به نجاست یکی از این دو ظرف نجس داشته باشیم باید از هر دو اجتناب کنیم، در این جا نیز باید از هر دو گوشت اجتناب نماییم.

بنا بر این، از یک سو ضمیمه شدن مذکی به مردار موجب مالیت آن، و از سوی دیگر اختلاط موجب حرام شدن اکل همه آنها شده است. از این رو، این پرسش

مطرح می شود که آیا خرید و فروش مردار مختلط به مذکّی، جایز است یا نه؟

البته باید دانست که این مورد در جایی است که نتوان گوشت مردار را از مذکّی جدا نمود؛ چراکه اگر تشخیص آنها ممکن باشد - یعنی اگر نزد هر دو طرف معامله یا نزد فروشنده و یا نزد خریدار، بخش مردار از مذکّی قابل تشخیص باشد - در این صورت معامله گوشت مذکّی صحیح و ثمنی که در مقابلش پرداخت شده است، حلال می باشد؛ ولی آن مقدار از ثمن که در مقابل مردار پرداخت شده است، به ملکیت بایع در نمی آید و اگر مشتری بداند که گوشت مردار و مذکّی با یک دیگر مخلوط بوده است، خیار تبعض صفتقه نخواهد داشت.

پس اگر تمییز مردار از مذکّی ممکن نباشد، احتمالات بسیاری درباره آن مطرح شده است که در ادامه آنها را بررسی خواهیم کرد؛ ولی هنگام ذکر هر یک از آنها، پیش از آن که ادله و قواعدش را بررسی کنیم، به مطالعه دیدگاه فقها درباره آن می پردازیم.

الف) بیع مردار مختلط با مذکّی به قصد مجموع

۱- دیدگاه فقها

شیخ طوسی قدس سره در النهایه می نویسد:

إذ اختلط اللحم المذکّی بالمیته ولم یکن هناک طریق إلی تمییز منها لم یحلّ أکل شیء منه و بیع علی المستحلّی المیته، (۱)

زمانی که گوشت مردار و مذکّی با یکدیگر مخلوط شود و نتوان آنها را از هم تمییز داد، خوردن آن جایز نیست و می توان آن را به کافری که مردار را حلال می داند، فروخت.

تذکر: این فتوای اخیر در زمان ما خیلی کاربرد دارد؛ زیرا امروزه در کشورهای اسلامی، مسلمانان در مغازه هایی کار می کنند که گوشت خوک، شراب و مانند آن

ص: ۳۸۰

۱- (۱). النهایه فی مجرّد الفقه والفتاوی: ص ۵۸۶.

وجود دارد. پس اگر فقیهی این فتوا را داشته باشد، مقلدان او می توانند مردار را به کافری که آن را حلال می داند، بفروشند.

ابن حمزه قدس سره نیز در الوسیله، عبارتی نظیر عبارت شیخ قدس سره آورده است:

وإن اختلط لحم الميتة بالمدكّي ولم يتميز لم يؤكل وبيع على مستحليه وإن اشتهب المدكّي بالميتة طرح على النار فإن انقبض فهو مدكّي وإن انبسط فهو ميتة؛(۱) اگر گوشت مردار با مدكّي مخلوط شود و قابل تمییز نباشد، نباید خورده شود و فروختن آن به کافری که گوشت مردار را حلال می داند، مانعی ندارد. اگر گوشت مردار با مدكّي اشتباه شود، باید آن را در آتش انداخت، اگر گوشت جمع شد، مدكّي و اگر حالت انبساط پیدا کرد، مردار است.(۲)

محقق حلّی قدس سره در شرایع الاسلام اظهار می دارد:

وإذا اختلط الذكّي بالميتة وجب الإمتناع منه حتّى يعلم الذكّي بعينه، وهل يباع ممّن يستحليه؟ قيل: نعم وربما كان حسناً وإن قصد بيع المدكّي حسب؛(۳) اگر گوشت مدكّي با مردار مخلوط شود، تا هنگامی که مدكّي قابل تشخیص نباشد، باید از همه آن اجتناب کرد و این که آیا می شود به کسی که گوشت مردار را حلال می داند فروخت؟ گفته شده است، بله. و چه بسا اگر به قصد گوشت مدكّي فروخته شود، کار خوبی باشد.

ص: ۳۸۱

۱- (۱). الوسیله إلی نیل الفضیله: ص ۳۶۲.

۲- (۲). بر اساس این سخن، معلوم می شود که تذکیه و عدم تذکیه در حقیقت گوشت اثر می گذارد، هرچند ما این اثر را درک نکنیم. مثلاً گاهی روشنفکرها مسخره می کنند که فرق میان گفتن بسم الله و نگفتن آن و یا فرق میان عقد نکاح و زنا چیست، در حالی که واقعیت آنها فرقی ندارد؟ ما می گوئیم: بسیاری از امور در این دنیا از ما پنهان است و ما از واقعیت ها خبر نداریم. مثلاً ارتباطی که مرد و زن به صورت غیر شرعی پیدا می کنند، علاوه بر عقوبت اخروی و دنیوی، آثار وضعی بر آن مترتب است که شاید ما از آنها بی اطلاع باشیم. پس این مسائل صرفاً اعتباری نیستند، بلکه تأثیراتی دارند که ما نمی فهمیم.

۳- (۳). شرایع الاسلام: ج ۳ ص ۲۲۳.

ابن ادریس قدس سره نیز در السرائر به عدم جواز معامله و انتفاع از این گوشت مختلط، فتوا داده است و حتی فروش آن را به کافری که گوشت مردار را حلال می داند نیز ممنوع می داند. (۱)

ابن براج قدس سره نیز در کتاب مهذب همان عبارت شیخ طوسی قدس سره را آورده است، با این تفاوت که در ادامه می گوید: «الأحوط ترک بیعه». (۲) احتیاطی که ایشان به آن اشاره می کند، احتیاط واجب است؛ زیرا اگر احتیاط پس از فتوای خود آن فقیه بیاید، احتیاط مستحب است؛ ولی اگر فتوای دیگران را نقل و سپس احتیاط کند، احتیاط واجب خواهد بود.

توضیح آن که: وقتی فقیهی فتوا دهد که مثلاً یک مرتبه تسبیحات اربعه در نماز کافی است، معنایش آن است که یک بار گفتن مجزی است؛ ولی اگر در ادامه بفرماید:

«أحوط آن است که سه بار بگویی»، در این جا در صورتی که این احتیاط را وجوبی معنا کنیم، عدول از فتوا می شود؛ ولی اگر بگوییم: این احتیاط استحبابی است، عدول از فتوا نخواهد بود.

اما این که چرا فقیه گاهی احتیاط وجوبی می کند، به خاطر این است که گاهی ادله مجوزه در مقابل ادله مانعه، توان مقاومت ندارند. از این رو، فقیه نمی تواند به طور قاطع به حرمت بیع مردار فتوا دهد؛ چون ادله ای داریم که بوی تجویز از آن می آید. بنا بر این، گاهی احتیاط وجوبی هنگام عدم تمکن از فتواست و گاهی هم فقیه فرصتی برای مراجعه ندارد و به خاطر همین، فعلاً احتیاط می کند، که البته این کار عیبی هم ندارد.

۲- بیان احتمالات و فروض

احتمال یکم: مشتری چه مسلمان باشد چه کافر، معامله گوشت مختلط جایز است؛ اما مسلمان نمی تواند از گوشت برای خوردن استفاده نماید.

احتمال دوم: اگر مشتری، کافری باشد که گوشت مردار را حلال می داند، معامله به صورت مختلط جایز است.

ص: ۳۸۲

۱- (۱). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی: ج ۳ ص ۱۱۳.

۲- (۲). المهذب: ج ۲ ص ۴۴۲.

وجه اشتراک این دو احتمال در این است که مبیع مختلط، مورد حکم جواز قرار گرفته است؛ یعنی ثمن در مقابل گوشت مردار و تذکیه شده قرار می گیرد.

احتمال سوم: معامله در صورتی جایز است که به قصد فروش گوشت تذکیه شده صورت گرفته باشد؛ یعنی بایع، تنها گوشت مذکّی را قصد می کند.

احتمال چهارم: معامله در صورتی جایز است که به قصد استنقاذ مال کافر باشد؛ یعنی بایع قصد معامله حقیقی نمی کند، بلکه به این نیت که مال کافر را از دست او خارج کند، گوشت مختلط را به او می فروشد.

احتمال پنجم: بایع مخیر است که هر کدام از این دو را بفروشد. این احتمال بنا بر مبنایی است که موافقت قطعی در علم اجمالی را واجب نمی داند و معتقد است که فرد می تواند یکی از اطراف را مرتکب شود.

احتمال ششم: اگر مشتری یک نفر باشد، معامله صحیح نیست؛ ولی اگر دو نفر باشند، صحیح است. محقق خوبی در مصباح الفقاهه چنین دیدگاهی را مطرح نموده است.

احتمال هفتم: معامله گوشت مردار مخلوط به مذکّی، به هیچ وجه جایز نیست.

احتمال هشتم: گوشت مختلط، حکم گوشت مشتبّه را دارد؛ یعنی باید فحص و جستجو کرد تا گوشت مردار از گوشت تذکیه شده تمییز داده شود.

در این جا نوبت به بررسی ضوابط و قواعد و روایات موجود می رسد تا نتیجه این بحث مشخص گردد.

۳- مقتضای قواعد

بر اساس مبنای کسی که انتفاع از مردار، برای غیر از اکل و شرب، جایز می داند و قائل است به این که هرگاه انتفاع جایز باشد، بیع نیز جایز خواهد بود، مقتضای قاعده این است که هرگاه بیع مردار به صورت منفرد جایز بود، بیع مردار به صورت مختلط نیز به طریق اولی جایز باشد. پس همان گونه که پیش تر گفته شد، چنین افرادی اصلاً در

این نزاع داخل نیستند؛ زیرا روشن است که طبق مبنای آنها چنین بیعی جایز است.

امّا بر اساس مبنای مشهور، که نه انتفاع از مردار را جایز می دانند و نه بیع انفرادی آن را، نتیجه این می شود که مردار هیچ مالیتی ندارد و از این رو، هرگز نمی توانیم آن را به همراه مذکی - که مالیت دارد - معامله کنیم، به طوری که ثمن در مقابل هر دوی آنها واقع شود.

امّا بر اساس مبنای کسی که انتفاع را جایز می داند، ولی بیع انفرادی مردار را جایز نمی داند، مقتضای قاعده این است که مکلف بتواند این گوشت مختلط را به قصد مذکی بفروشد و ثمن را در ازای مذکی قرار دهد؛ ولی چون نمی داند میته و مذکی کدام است، هر دو را با هم به مشتری تحویل دهد. البته طبق این مبنا می تواند به کافر نیز این گوشت را بفروشد تا او برای خوردن استفاده کند؛ لیکن این سخن در صورتی است که بگوییم: کفار مکلف به فروع نیستند.

محقق خوبی قدس سره درباره این مسئله می نویسد:

إنّ المدرك لحرمه بيع الميتة إن كان هي النصوص والإجماعات فلا شبهة في أنّها لا تشملان صورة الإختلاط؛ (۱) اگر مستند معامله مردار به صورت منفرد، روایات و نصوص باشد، شکی نیست که آن روایات شامل صورت اختلاط نمی شود.

دلیل ایشان برای این سخن آن است که روایاتی که ثمن مردار را سحت معرفی کرده بود و یا حتی صحیحه بزنی، انصراف به جایی دارد که ثمن در مقابل مردار به صورت منفرد قرار گیرد؛ ولی در صورتی که ثمن در مقابل گوشت مردار مختلط به مذکی قرار گیرد، از محدوده دلالت این روایات خارج است.

به نظر می رسد که این سخن محقق خوبی قدس سره در مورد روایات

«ثمن الميتة سحت»، قابل پذیرش است؛ ولی نسبت به صحیحه بزنی اثبات این سخن مشکل است؛ زیرا

ص: ۳۸۴

عبارت «لایاکل و لایبعا» اطلاق دارد و هر دو صورت، یعنی بیع مردار به صورت منفرد و بیع مردار مختلط با مذکّی را در بر می گیرد.

در ادامه محقق خوئی قدس سره می فرماید:

وإن كان المدرك في المنع هي حرمة الإنتفاع بالمیته لكونها في نظر الشارع مسلوب المالیة نظیر الخمر والخنزیر وقلنا بتنجیز العلم الإجمالی، فغایه ما یترتّب علیه هو عدم جواز بیعهما من شخص واحد للعلم الإجمالی بوجود ما لا یجوز الإنتفاع به فیهما، فإنّ العلم الإجمالی یوجب وجوب الإجتناّب عن كلا المشتهین...؛(۱) و اگر دلیل حرمت بیع مردار به صورت منفرد، سلب مالیت شرعی از آن باشد و همچنین اگر منجزیت علم اجمالی پذیرفته شود، در این صورت نمی توان مردار مخلوط به مذکّی را به مشتری واحد فروخت؛ ولی اگر به دو مشتری فروخته شود، مانعی ندارد.

توضیح آن که: اگر مردار مختلط به مذکّی به یک نفر فروخته شود، به علّت وجود علم اجمالی به نجاست و مردار بودن یکی از آن دو، این معامله صحیح نخواهد بود؛ ولی اگر به دو نفر فروخته شود، مانعی ندارد؛ چراکه در این حال، دو قطعه گوشت وجود دارد که نمی دانیم کدام مردار و کدام تذکیه شده است. پس یکی از این دو گوشت را به زید می فروشیم و اشکالی هم ندارد؛ چون علم به این که این حتماً مردار است نداریم؛ بلکه فقط احتمال می دهیم و احتمال هم مانعیت ندارد. پس این معامله درست است. گوشت دوم را نیز می خواهیم به مشتری دیگر بدهیم، ولی احتمال می دهیم که مردار باشد؛ لیکن مجرد احتمال در این جا نیز مانع از جواز انتفاع نیست.

بنا بر این، هم در بیع نخست، مشتری می تواند استفاده کند و هم در بیع دوم. البتّه در این صورت نیز بایع نمی تواند در ثمن اخذ شده تصرّف کند؛ چراکه منجزیت علم اجمالی برای او ثابت است.

ص: ۳۸۵

این جا مانند جایی است که علم اجمالی به نجاست یکی از دو ظرف وجود دارد.

در این گونه موارد اگر یکی از آن دو ظرف را زید و دیگری را عمرو بردارد، نه زید علم اجمالی دارد و نه عمرو؛ چون آنها فقط با یک ظرف رو به رو هستند و علم اجمالی در جایی است که دو طرف داشته باشد. پس اجتناب بر آنها لازم نیست، بلکه فقط بر کسی که با هر دوی آنها مواجه است، اجتناب لازم است.

بنابراین، گویا این جا نیز مانند مواردی است که یکی از اطراف علم اجمالی از بین می رود و یا از محل ابتلا خارج می شود؛ چراکه در این گونه موارد اصولی ها معتقدند که ارتکاب طرف باقی مانده جایز است.

به طور کلی در بحث علم اجمالی، مشهور فقها معتقدند که علم اجمالی در همه موارد منجز تکلیف است؛ یعنی اگر علم اجمالی بر حرمت یکی از دو مورد باشد، لازم است از هر دو مورد اجتناب شود. بر اساس این دیدگاه، خوردن و فروش مردار مختلط به مذکّی حرام است.

لیکن امام خمینی قدس سره بر خلاف نظر مشهور، معتقد است که علم اجمالی دو گونه دارد و تنها در یک نوع از آن اجتناب از هر دو طرف لازم است. به عبارت دیگر، تنها یک نوع از علم اجمالی، منجز تکلیف است و در نوع دیگر آن، امکان ارتکاب یکی از دو طرف وجود دارد:

الف) نخستین قسم از علم اجمالی که ارتکاب هیچ یک از طرفین در آن جایز نیست، در مواردی است که علم اجمالی به یک حکم فعلیّت یابد و اراده جزمی به آن تعلّق بگیرد. مثلاً می دانیم که یکی از این دو ظرف نجس است، به خاطر همین علم اجمالی داریم به این که وجوب اجتناب از نجس برای ما فعلیت دارد و شارع، بالفعل یک حکمی را متوجه ما کرده است. در این قسم اگر همین شارع - که در این جا حکم بالفعل و اراده حتمی دارد و می گوید حتماً باید این حکم امتثال شود - بخواهد ترخیص در ارتکاب یکی از دو طرف بدهد، کار او مستلزم تناقض خواهد بود؛ زیرا

از یک سو به یک حکم فعلی علم یافته ایم و از سوی دیگر، ارتکاب یکی از دو طرف، رخصت داده شده است.

ب) دومین قسم علم اجمالی، که می توان در آن یکی از طرفین را مرتکب شد، مواردی است که علم اجمالی از طریق یک حجت شرعی به وجود آمده است و اطلاق یا عموم یک دلیل شرعی، شامل مورد مشتبه می شود. برای مثال، اطلاق آیه شریفه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ»؛^۱ شامل مرداری که برای ما مشتبه است و به آن علم اجمالی داریم نیز می شود؛ یعنی مفاد اطلاق این آیه، این است که مردار حرام است، خواه علم تفصیلی به وجود مردار داشته باشیم و خواه علم اجمالی.

به باور امام خمینی قدس سره اگر در این قسم، دلیلی بر رخصت ارتکاب یکی از دو طرف موجود باشد، تناقض حاصل نمی شود. پس با توجه به این که در مسئله مورد بحث نیز علم اجمالی از نوع دوم است، می توان «اصل حلیت» را به عنوان دلیلی بر اجازه ارتکاب یکی از دو طرف به شمار آورد.^(۱)

یعنی در صورت اول که ما به یک اراده فعلی اجمالی علم داریم، خود شارع هم نمی تواند نسبت به یکی از دو طرف ترخیص دهد؛ ولی در مورد دوم، شارع می تواند با یک دلیل دیگری بگوید: «اگر مرداری با مذگی مشتبه شد، می توانید از هر دو و یا یکی از آنها استفاده کنید»؛ زیرا در این صورت، ورود ترخیص مستلزم تناقض نیست.

پس با توجه به این که در بیشتر موارد، علم اجمالی از نوع دوم است، می توان دلیلی از قبیل اصل حلیت را جاری کرد و ترخیص شارع را اثبات نمود.

مطلب دیگر آن که به باور برخی از فقها، می توان یکی از دو طرف علم اجمالی را اختیار کرد و مرتکب شد و طرف دیگر را به عنوان بدل از حرام واقعی کنار گذاشت.

مبنای این سخن، جاری ساختن اصل حلیت به صورت تخییری در یکی از دو طرف علم اجمالی است.

ص: ۳۸۷

لیکن برخی همچون میرزا محمد تقی شیرازی قدس سره معتقدند که اصل حلیت، تنها اجازه استفاده از یکی از دو طرف را می دهد و نمی توان از آن به عنوان مصحح بیع استفاده نمود. به عبارت روشن تر، با اصل حلیت تنها می توان جواز اکل را ثابت نمود نه صحت بیع را؛ یعنی در بحث مردار وقتی گفته می شود بیع آن حرام است، می توان نتیجه گرفت که تنها بیع گوشتی که واقعاً تذکیه شده باشد، صحیح است، در حالی که با اصل حلیت تنها می توان تذکیه ظاهری را ثابت نمود. (۱)

امام خمینی قدس سره در پاسخ به سخن ایشان می فرماید: جواز اکل نشان دهنده مالیت است و با وجود مالیت، بیع نیز صحیح است حتی اگر مالیت ظاهری باشد. از سوی دیگر، مالیت مردار عقلایی است و تا زمانی که شارع آن را رد نکند، جایز باقی خواهد ماند. از این رو، بیع آن اشکالی ندارد. (۲)

در نهایت می توان گفت: اگر طبق نظر مشهور، ارتکاب هیچ یک از دو طرف علم اجمالی را جایز ندانیم، خوردن و معامله مردار مختلط به مذکّی نیز جایز نخواهد بود و باید از هر دو اجتناب کرد؛ اما اگر ارتکاب یکی از دو طرف را جایز دانستیم، نسبت به طرف اختیار شده، جواز اکل و جواز بیع وجود دارد. همچنین بنا بر نظر کسانی که ارتکاب هر دو طرف علم اجمالی را جایز می دانند، اکل و معامله مردار مختلط به مذکّی جایز است.

۴- روایات

در مقام بررسی روایات باید توجه کرد که آیا می توان از این روایات، جواز معامله مجموع مبیع - یعنی گوشت مردار و گوشت مذکّی را استفاده نمود؟ و اگر نتوان جواز مبیع مجموع را استفاده کرد، آیا بایع می تواند تنها گوشت مذکّی را قصد کند و در مقام تسلیم هر دو را به مشتری تحویل دهد؟

درباره این مسئله روایات پرشماری وجود دارد که به بررسی آنها می پردازیم:

ص: ۳۸۸

۱- (۱). حاشیه المکاسب: ج ۱ ص ۱۱.

۲- (۲). المکاسب المحرّمه: ج ۱ ص ۹۱.

گروهی از روایات دلالت دارند بر این که: مردار مختلط به مذکّی را می توان به کسی که مردار را حلال می داند فروخت.

گروهی از روایات، احادیثی هستند که می گویند: اگر مردار با مذکّی مختلط شد، مذکّای واقعی نیز دیگر به درد نمی خورد و هر دو را جلوی سگ ها بریزید.

گروه سوم نیز روایاتی هستند که می گویند: مختلط نیز مانند مشتبه است؛ یعنی باید آن را در آتش انداخت تا اگر منقبض شد، حکم به تذکّیه آن و اگر منبسط شد، حکم به مردار بودن آن کنیم.

۴-۱. بررسی گروه اوّل: جواز بیع

۴-۱-۱. روایت یکم:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنِ أَبِي الْمَغْرَاءِ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: إِذَا اخْتَلَطَ الذَّكِيُّ وَالْمَيْتَةُ بَاعَهُ مِمَّنْ يَسْتَحِلُّ الْمَيْتَةَ وَأَكَلَ ثَمَنَهُ؛ (۱) امام صادق علیه السلام فرمودند: زمانی که گوشت مردار و گوشت تذکّیه شده با یک دیگر مخلوط شوند، می توان آن را به کسی که مردار را حلال می داند فروخت.

این روایت، صحیح است و سند آن مشکلی ندارد.

در این روایت سه جهت باید مورد بحث قرار گیرد:

یک. آیا مقصود از کلمه «باعه» بیع واقعی و حقیقی است، یا نتیجه و ظاهر بیع؟ علامه قدس سره در مختلف الشیعه آورده است: «إِنَّهُ فِي الْحَقِيقَةِ لَيْسَ بِيَعًا بَلْ هُوَ اسْتِنْقَاذُ مَالِ الْكَافِرِ مِنْ يَدِهِ بِرِضَاهُ». در عبارت دیگر هم آورده است: چون از نظر بذل مال در مقابل عوض، با بیع مشابهت دارد، بر آن اطلاق بیع شده است. در مباحث بعد، این جهت را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

ص: ۳۸۹

دو. در مورد ضمیر «باعه» دو احتمال وجود دارد: نخست این که چه بسا مقصود از آن مذکای واقعی باشد. دوم این که ممکن است مرجع ضمیر، گوشت مختلط باشد.

این دیدگاه مورد قبول بسیاری از فقها و ظاهراً صحیح است.

سه. مراد از «مَمَّنْ يَسْتَحِلُّ الْمَيْتَةَ» افرادی هستند که گوشت مردار را برای خود مباح می دانند، خواه اهل کتاب باشند، خواه ملحد و مشرکی که اهل کتاب نیستند.

۲-۱-۴. روایت دوم:

وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ كَانَ لَهُ عَنَمٌ وَبَقَرٌ وَكَانَ يُدْرِكُ الذِّكْيَ مِنْهَا فَيَعْرِزُهُ وَيَعْرِزُ الْمَيْتَةَ ثُمَّ إِنَّ الْمَيْتَةَ وَالذِّكْيَ اخْتَلَطَا كَيْفَ يَصْنَعُ بِهِ؟ قَالَ:

يَبِيعُهُ مِمَّنْ يَسْتَحِلُّ الْمَيْتَةَ وَيَأْكُلُ ثَمَنَهُ فَإِنَّهُ لَأَبَاسٌ؛ (۱) از امام صادق علیه السلام در مورد مردی که گاو و گوسفند داشته و مردار و تذکیه شده آن را جدا می کند، اما در موردی این دو با یک دیگر مخلوط شده اند، او چگونه می تواند از این گوشت استفاده کند؟ امام علیه السلام فرمودند: به کسی که مردار را حلال می داند، بفروشد و در ثمن آن تصرف کند که این کار اشکالی ندارد.

در مورد ابراهیم بن هاشم در سند این روایت، اختلاف نظر وجود دارد و از همین رو، برخی این روایت را صحیح و برخی آن را حسن می دانند. نکته ای که باید توجه داشت این است که اگر یک نفر دو روایت را از یک امام علیه السلام روایت کند، نتیجه اش این است که روایت دیگر، همان روایت اول باشد و یک روایت محسوب شوند. در این جا نیز این دو روایت را که حلبی نقل می کند، به منزله یک روایت است.

۳-۱-۴. روایت سوم:

وَ يَأْسَنَادُهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنِ ابْنِ أَبِي

ص: ۳۹۰

عَمِيرٌ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبُخْتَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْعَجِينِ مِنَ الْمَاءِ النَّجِسِ كَيْفَ يُصْنَعُ بِهِ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يُبَاعُ مِمَّنْ يَسْتَحِلُّ الْمَيْتَةَ؛ (۱) از امام صادق علیه السلام سؤال شد که با خمیری که از آب نجس درست شده است چگونه رفتار کنند؟ ایشان در پاسخ فرمودند: به کسی که مردار را حلال می داند، بفروشند.

در این روایت، خمیر نجس در حکم مردار قرار گرفته است.

اینک لازم است نکاتی را پیرامون روایات مطالعه شده، اشاره نمود. این نکات عبارت اند از:

نکته اول: محقق خویی قدس سره در کتاب مصباح الفقاهه می فرماید: عبارت «مَمَّنْ يَسْتَحِلُّ الْمَيْتَةَ» در این روایات خصوصیتی ندارد؛ چراکه در آن زمان انتفاع غالب مردار، خوردن بوده است. از این رو امام علیه السلام فرموده اند: فروختن مردار به کسی که آن را حلال می داند، جایز است حتی اگر برای خوردن باشد؛ لیکن در عصر حاضر که می توان انتفاعات بسیاری را برای مردار تصور نمود و از طرفی با توجه به مبنای ما که انتفاع از مردار در منافع حلال جایز است، می توان گفت: «مَمَّنْ يَسْتَحِلُّ الْمَيْتَةَ» خصوصیتی ندارد. (۲)

به نظر می رسد که این سخن محقق خویی قدس سره خالی از اشکال نیست؛ زیرا در زمان امام صادق علیه السلام انتفاع از مردار منحصر در خوردن نبوده است؛ بلکه برای ساخت غلاف شمشیر، تهیه لباس و مانند آن از مردار استفاده می شده است. از این رو، بهتر است بگوییم: این روایات در خصوص خوردن وارد شده اند. شاهد آن نیز این است که خمیر تنها برای خوردن استفاده می شود. پس قید «مَمَّنْ يَسْتَحِلُّ» احترازی است؛ یعنی مردار مخلوط به مدگی را برای اکل، تنها می توان به کسی که آن را حلال می داند، فروخت.

ص: ۳۹۱

۱- (۱). همان.

۲- (۲). مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۱۲۹.

نکته دوم: از این گونه روایات می توان یک ضابطه عمومی به دست آورد و آن این است که جواز فروش مردار به کسی که آن را حلال می داند، اختصاص به گوشت مختلط ندارد؛ بلکه اگر شخصی یک گوسفند مرده معین داشته باشد، می تواند آن را به کسی که مردار را حلال می داند، بفروشد؛ زیرا صحیحه حلبی بر روایت «ثمن الميته سحت» حکومت دارد؛ یعنی وقتی امام علیه السلام در پاسخ سؤال «یاکل ثمنه» می فرمایند:

«لابأس»، معنایش این است که این روایت می تواند آن روایات عام را مقید کند. بنا بر این، ثمنی که در مقابل مردار دریافت می شود سحت است، جز در مواردی که به «من یستحل الميته» فروخته شود.

نکته سوم: علامه حلی قدس سره درباره دو روایت حلبی می فرماید: از این روایات استفاده می شود که قصد سائل و امام علیه السلام معامله نیست؛ بلکه خارج کردن مال از دست کافر و استنقاذ مال از اوست؛ یعنی مال کافر حربی برای مسلمانان مباح است؛ ولی چون در حال حاضر گرفتن مال از او ممکن نیست، پس می توان به بهانه فروش گوشت به او پول را از وی استنقاذ کرد.

لیکن به نظر می رسد که اصلاً در این روایات، قرینه ای که اشاره به استنقاذ مال داشته باشد وجود ندارد؛ زیرا در این روایات، یا پرسش درباره حکم بیع است و یا درباره این که چه کاری با آن انجام دهیم؟ پس اگر مقصود امام علیه السلام استنقاذ بود، می توانستند بفرمایند: گوشت مختلط را به کافر بده تا مال او را استنقاذ کنی؛ لیکن به جای این تعبیر، از واژه «بیع» استفاده کرده اند. بنا بر این، اگر بخواهیم کلام ایشان را حمل بر استنقاذ کنیم باید بگوییم: مقصود از بیع، بیع ظاهری و مقصود از «یاکل ثمنه» نیز ثمن ظاهری می باشد، در حالی که این خلاف ظاهر است.

افزون بر این، استنقاذ از هر کافری جایز نیست؛ بلکه مال اهل ذمه محترم است. از ایرن رو، تنها کافر حربی شامل این حکم می شود.

البته محقق خوئی قدس سره نیز برای رد ادعای یاد شده، به نکته خوبی اشاره کرده است.

ایشان می فرماید: راوی حدیث (حلبی) اهل کوفه بود و هیچ کافری در کوفه آن زمان وجود نداشته است که بتوان مال او را استنقاذ کرد.^(۱) لیکن به نظر می رسد که هرچند این سخن، دقت اجتهادی بسیار خوبی است ولی باید توجه کرد که اولاً: در آن زمان در کوفه ناصبی وجود داشته است که می توان مال آنان را استنقاذ کرد. ثانیاً: حلبی می گوید: «من در محضر امام صادق علیه السلام بودم»؛ پس با توجه به این که امام صادق علیه السلام در مدینه ساکن بودند، معلوم می شود که این روایت در مدینه صادر شده است. از این رو، نمی توان سخن محقق خوینی قدس سره را پذیرفت.

نکته چهارم: با استفاده از روایات یاد شده، معلوم می شود که کافر به فروع مکلف نیست، و گرنه همان طور که خوردن مردار بر مسلمان حرام است، بر آنها نیز حرام می بود و استثنا کردن آنها وجهی نداشت.

نکته پنجم: از روایات استفاده می شود که فقط بیع «گوشت مختلط» به کسی که آن را حلال می داند، جایز است، نه خصوص «گوشت مذکی»؛ پس معلوم می شود که وجود مذکی نقشی ندارد و ملاک حکم فقط همان «من یستحلّ المیتة» است.

نکته ششم: شیخ انصاری قدس سره پس از نقل دو روایت حلبی می نویسد:

ویمکن حملها علی صورہ قصد البائع المسلم اجزاءها التي لا تحلّها الحیاء من الصوف والشعر والعظم؛^(۲) به عقیده ایشان می توان این دو روایت را بر اجزایی از بدن مردار که دارای حیات نیستند، حمل نمود.

امام خمینی قدس سره درباره این سخن شیخ انصاری قدس سره می نویسد: کنار گذاشتن این روایات بهتر از حملی است که شیخ قدس سره انجام می دهد؛ زیرا پرسش سائل درباره گوشت مختلط و پاسخ امام علیه السلام نیز جواز فروختن آن به کافری است که مردار را حلال می داند؛ پس هیچ قیدی دال بر این که نظر ایشان، اجزای بدون حیات مردار است،

ص: ۳۹۳

۱- (۱). همان: ج ۱ ص ۱۳۰.

۲- (۲). کتاب المکاسب: ج ۱ ص ۳۸.

همچنین شیخ انصاری قدس سره می گوید: محقق سبزواری قدس سره در کتاب کفایه الأحکام، عمل به این دو روایت را وجیه شمرده است؛ (۲) اما در ادامه با عبارت «فهو مشکل»، در دیدگاه محقق سبزواری خدشه وارد می کند. (۳)

از این رو، طبق نظر شیخ قدس سره، معامله گوشت مختلط به کسی که مردار را حلال می داند، جایز نیست. البتّه ایشان برای این عبارت خود (فهو مشکل) هیچ دلیلی ذکر نکرده است؛ لیکن دیگران وجوهی را در این باره ذکر کرده اند که ما به بررسی آنها می پردازیم.

وجه اوّل: چه بسا کسی بگوید: جواز معامله گوشت مختلط، مشکل است؛ چون دو روایتی که بر جواز بیع مردار دلالت می کنند شاذ و روایاتی که بر منع دلالت دارند، بسیارند. از این رو، فقها از عمل به این دو روایت اعراض کرده اند.

ولی به نظر می رسد که این وجه درست نیست؛ زیرا:

نخست این که: صاحب وسائل در باب حکم بیع مردار مختلط به مذکّی، شش روایت نقل کرده است که بر جواز دلالت می کنند، (۴) در حالی که روایات مانعه بیش از پنج روایت نیست. از این رو نمی توان گفت که روایات مجوّزه شاذّ هستند.

دوم این که: شیخ طوسی قدس سره در النهایه (۵) و ابن حمزه قدس سره در الوسیله (۶) بر طبق این روایات فتوا داده اند و محقق سبزواری قدس سره نیز عمل به این دو روایت را وجیه دانسته است. همچنین صاحب جواهر قدس سره در این باره می نویسد:

و بالجمله فالمتّجه العمل بالخبرین الجامعین لشرائط الحجّیه خصوصاً بعد الشهرة المحکیه فی مجمع البرهان علی العمل بهما
وابن ادريس طرحهما علی

ص: ۳۹۴

۱- (۱). المكاسب المحرّمه: ج ۱ ص ۹۶.

۲- (۲). کفایه الفقه: ج ۱ ص ۴۲۴.

۳- (۳). کتاب المكاسب: ج ۱ ص ۳۷.

۴- (۴). وسائل الشیعه: ج ۱۷ ص ۹۹.

۵- (۵). النهایه فی مجرّد الفقه والفتاوی: ص ۹۷.

۶- (۶). الوسیله إلی نیل الفضیله: ص ۳۶۲.

أصله؛^(۱) عمل کردن به دو خبری که دارای شرایط حجّیت است، وجیه و خوب به نظر می رسد، مخصوصاً پس از شهرتی که در مجمع الفائده و البرههان برای عمل به این دو ادّعا شده است. و این که ابن ادریس این روایات را کنار گذاشته است، به خاطر مبنای او دربارهٔ عدم حجّیت خبر واحد است.

به علاوه برخی از فقها، مانند محقق و علامه قدس سرهما، این روایات را بر جایی حمل کرده اند که قصد فروشنده فروختن مذکّی باشد، از این رو، هرچند ما پیش تر گفتیم که این حمل، بر خلاف ظاهر روایات است، لیکن این دلالت می کند بر این که محقق و علامه قدس سرهما نیز بر طبق این دو روایت عمل کرده اند، اگرچه آنها را بر صورتی حمل کرده اند که مکلف بیع مذکّی را قصد کند.

در علم رجال، این بحث مطرح است که اگر اصحاب بر طبق روایت صحیحی فتوا ندادند، آیا حجّیت این روایت مخدوش می شود؟ در این باره دو دیدگاه وجود دارد:

فقهای قم، مانند محقق حائری، محقق بروجردی، امام خمینی و شاگردان ایشان قدس سرهم، اعراض اصحاب را موجب از بین رفتن حجّیت می دانند. لیکن دیدگاه بزرگان نجف (مانند محقق خویی قدس سره) این است که اعراض اصحاب، ضربه ای به حجّیت خبر نمی زند و باید به روایاتی که سند صحیح دارند، عمل کرد.

باور ما دربارهٔ این بحث این است که - چنان که در جای خودش و در یکی از بحث های گذشته ثابت کردیم، اعراض اصحاب حجّیت را از بین می برد، همان طور که عمل کردن اصحاب به یک روایت ضعیف نیز ضعف سند آن را جبران می کند.

خود شیخ انصاری قدس سره هم این دیدگاه را پذیرفته است؛ یعنی ایشان در جایی که مشهور از روایتی اعراض کنند، دیگر به روایت عمل نمی کند و در جایی که مشهور بر طبق روایتی فتوا دهند، به آن روایت عمل می کند.

اتّفاقی یکی از اهرم هایی که تا به حال سبب شده است چارچوب اصلی فقه ما باقی

ص: ۳۹۵

بماند همین است؛ زیرا اگر کسی روایاتی را جعل کند و برای آنها سند صحیح بیاورد و آن را در لابلاهای یک کتاب فقهی منتشر کند، تنها راهی که می توان به نامعتبر بودن روایت او پی برد، این است که فقها و متقدمین بر طبق این روایت فتوا نداده باشند؛ زیرا فتوا ندادن بزرگان بر طبق آن نشان می دهد که این روایت حتی اگر صادر هم شده باشد، یک اشکال پنهان دارد که ما از آن بی اطلاعیم.

البته برخی هم تفصیل داده و گفته اند: اعراض مشهور قاذح است؛ ولی فتوایشان جابر نیست. لیکن ما بحث در این باره را به جای خودش موکول می کنیم.

وجه دوم: شاید کسی بگوید: این که شیخ انصاری قدس سره جواز بیع گوشت مختلط را به مستحل مشکل می داند، علتش این است که میان روایات مجوزه و روایات مانعه، تعارض مستقر وجود دارد.

لیکن این سخن صحیح نیست؛ چراکه روایات مجوزه، مخصّص روایات مانعه اند؛ زیرا به طور کلی از نگاه عرف، یک روایت خاص می تواند حتی بر بیست روایت عام مقدّم شود. از این رو، در این جا نیز تعارض مستقری وجود ندارد و روایات مجوزه، روایات مانعه را مقتید می کنند.

وجه سوم: سومین توجیه، مطابق با مبنای کسانی است که کفار را نیز مکلف به فروع می دانند. بر اساس این دیدگاه، جواز معامله گوشت مختلط مشکل است؛ چون عمل به روایاتی که آن را تجویز می کنند، مستلزم اعانت بر گناه بوده و عقلاً مذموم و شرعاً حرام است. پس باید این روایات را کنار گذاشت.

برای پاسخ به این توجیه، دو پاسخ داده شده است:

پاسخ نخست: آیه شریفه «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ»^۱ که دلیل بر حرمت اعانت بر اثم شمرده می شود، عمومیت دارد و قابل تخصیص است؛ یعنی می توان گفت: اعانت بر اثم حرام است مگر جایی که کافری می خواهد گناه را انجام دهد.

ولی به نظر می‌رسد که این پاسخ درست نیست؛ زیرا اگرچه حرمت اعانت بر اثم عمومیت دارد، ولی از تخصیص گریزان است، چراکه «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» اگر به ملاک عقل باشد، هرگز قابلیت تخصیص ندارد؛ چون مثل این است که بگوییم: «ظلم بر خدا قبیح است مگر این که...»؛ روشن است که در این جا استثنا معنا ندارد؛ زیرا صدور ظلم از خداوند متعال محال است. اگر هم دارای یک ملاک شرعی باشد، لسانش به گونه ای است که تخصیص بردار نیست. پس این پاسخ، صحیح به نظر نمی‌رسد.

پاسخ دوم: اعانت بر اثم در جایی حرام است که شخص معین به قصد این که این گناه از دیگری صادر شود به او کمک کند؛ ولی در جایی که او قصد به گناه انداختن دیگری را ندارد، اعانه صدق نمی‌کند. پس این مسئله نیز شبیه مسئله «بیع العنب» است که انگور را به کسی می‌فروشیم که می‌دانیم خمر از آن درست می‌کند، ولی قصد ما این نیست که او از آن خمر بسازد. در این جا می‌گویند: فروش انگور به این شخص، مانعی ندارد، هرچند همین حکم نیز محل اختلاف است.

به تعبیر دیگر، در حرمت اعانت بر اثم، قصد لازم است، نه صرف این که گناه خارجی بر این فعل مترتب شود.

وجه چهارم: برخی از فقها همچون سید عاملی قدس سره در مفتاح الکرامه، این دو روایت را حمل بر تقیه کرده اند. (۱) لیکن مخدوش بودن این نظر روشن است؛ زیرا تقیه در صورتی معنا خواهد داشت که اهل سنت نیز معامله گوشت مختلط را به کافر مستحل جایز بدانند، در حالی که آنها چنین نظری ندارند.

وجه پنجم: وجه دیگری که برای توجیه سخن شیخ انصاری قدس سره مطرح شده، این است که این دو روایت بر تعجیز حمل شوند؛ یعنی امام علیه السلام برای بیان این مطلب که گوشت مختلط هیچ ارزشی ندارد، راهی را پیشنهاد کرده اند که عمل به آن ممکن نیست؛ زیرا پس از زمان حضرت موسی علیه السلام، هیچ مذهب و دینی مردار را حلال ندانسته است.

ص: ۳۹۷

این توجیه نیز صحیح به نظر نمی‌رسد، زیرا:

أولاً: خلاف ظاهر روایت است؛ چراکه سائل از امام علیه السلام می‌پرسد: با این گوشت چه کنم؟ و ایشان در پاسخ می‌فرمایند: به مستحلّ مردار بفروش. پس اگر مستحلّ مردار وجود نداشت، سائل در این مورد نیز می‌پرسید و کسب تکلیف می‌کرد. از این رو، ظاهر روایت این است که سائل، پاسخ خود را گرفته و به آن عمل کرده است.

ثانیاً: در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله کسانی بودند که مردار را حلال می‌دانستند. آیه شریفه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ»^۱ اشاره به موقوذه، متردیه و نطیحه دارد که از مصداق‌های مردار به شمار می‌روند، ولی در آن زمان حلال دانسته می‌شد. از این رو، صاحب مفتاح الکرامه نیز از فاضل مقداد چنین نقل می‌کند:

إنّهم فی الجاهلیه لا یحرّمون المیتة؛^(۱) آنان در زمان جاهلیت، مردار را حرام نمی‌دانستند

پس از بررسی کامل این روایات و وجوه بیان شده برای توجیه کلام شیخ انصاری قدس سره، دانستیم که این روایات از نظر دلالت و سند، مشکلی ندارند و می‌توان به آنها عمل نمود.

تا این جا گروه اول از روایات مجوّزه (روایاتی که فروختن مردار به مستحلّ را تجویز می‌کردند) مورد بررسی قرار گرفت. اما گروه دوم، روایاتی است که می‌گویند:

مختلط را جلوی سگ‌ها بیندازید. پس باید ببینیم آیا گروه اول با گروه دوم منافات دارد یا خیر؟

۴-۱-۴. رابطه روایات مجوّزه با قاعده الزام

در این جا باید به این پرسش پاسخ دهیم که آیا روایات مجوّزه، به خودی خود، می‌توانند از ادله قاعده الزام باشند؟

ص: ۳۹۸

۱- (۲). مفتاح الکرامه: ج ۱۲ ص ۶۳.

توضیح آن که: در فقه قاعده ای داریم به نام قاعده الزام که می گوید: «ألزمو الناس بما ألزموا أنفسهم»؛ یعنی مردم را به آن چیزی که خود را به آن ملزم می کنند، ملزم کن.

برخی از بزرگان، مثل والد معظم ما - دام ظلّه العالی - در کتاب قواعد فقهیه خود، فرموده اند که این قاعده شامل کفار هم می شود؛ چون مراد از واژه «الناس» در این جا خصوص اهل سنت نیست؛ بلکه اعم از اهل سنت و کفار است؛ یعنی ما می توانیم کفار را به آنچه بر خودشان لازم می دانند، ملزم کنیم.

بر اساس این دیدگاه، در این جا نیز می توانیم بگوییم: شما که مردار را حلال می دانید آن را بگیریید و پول آن را بدهید. پس طبق قاعده الزام، کفار و کسانی که مردار را حلال می دانند، باید بر طبق این اعتقادشان عمل کنند؛ یعنی اگر مردار را به آنها فروختیم باید پول آن را به ما بپردازند. بر این اساس، این روایات صحیحه نیز می توانند از ادله قاعده الزام باشند.

لیکن تحقیق آن است که: این روایات، نه می توانند دلیل بر قاعده الزام باشند و نه می توانند از مصادیق آن به شمار روند؛ زیرا قاعده الزام این است که مردم را به آنچه بر خودشان الزام کرده اند، ملزم کنید. پس مورد بسیار روشن این قاعده - که در روایات هم وارد شده - این است که اگر مردی سنی، زن خود را سه طلاقه کرد باید بگوییم:

دیگری می تواند این زن را بگیرد؛ چراکه این سه طلاق بر اساس مذهب آنها صحیح است، هرچند طبق مذهب ما صحیح نیست. ولی در بحث ما، گفتگو درباره این است که ما مسلمانان، خوردن مردار را حرام و ثمن آن را سحت می دانیم. پس این که در روایات آمده است که گوشت مختلط را به کسی که آن را حلال می داند بفروشید، ربطی به قاعده الزام ندارد؛ چراکه اگر ما بخواهیم این روایات را با قاعده الزام مرتبط بدانیم، اشکالات زیادی وارد می شود.

مثلاً بسیاری از بزرگان، واژه «علی» در عبارت «بما ألزموا أنفسهم» را به معنای ضرری گرفته اند؛ یعنی اهل سنت یا کفار را به آن ضررهایی که خودشان بر خود ملزم کرده اند ملزم کنید. از این رو، بر اساس این معنا، این قاعده فقط موارد ضرری را در

برمی گیرد و شامل موارد غیر ضروری نمی شود. پس چه بسا کسی که مردار را حلال می داند، پول بسیار کمی به مسلمان دهد و بدون هیچ ضروری این مردار یا شیء مختلط را از او بخرد. در نتیجه قاعده الزام شامل او نمی گردد.

بنا بر این، با دقت معلوم می شود که این روایات، ربطی به قاعده الزام ندارند؛ یعنی نه از مصادیق قاعده الزام اند و نه دلیل بر آن؛ بلکه مخصّص عمومات مانعه هستند؛ یعنی با جمع این دو روایت با روایات مانعه، این نتیجه به دست می آید که بیع مردار برای خوردن، حرام و باطل است مگر به کسی که خودش آن را حلال می داند.

آری، اگر از روایات و ادله وارد شده در قاعده الزام، یک معنای وسیع و کلی را استفاده کنیم - یعنی جمودی بر تعبیر «الزام» و کلمه «علی» نداشته باشیم و بگوییم کسانی که بر طبق مذهبشان عملی صحیح است، اگر آن را انجام دادند، می توانیم آثار صحّت را بر آن مترتب کنیم -، در این صورت، دو روایت محلّ بحث نیز می توانند از ادله این قاعده شمرده شوند.^(۱)

۴-۲. گروه دوم

۴-۲-۱. روایت اول: عدم جواز بیع

أخبرنا محمد حدثني موسى قال: حدثنا أبي عن أبيه عن جدّه جعفر بن محمد عن أبيه عن علي عليهم السلام: أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ شَاهٍ مَسْلُوحِهِ وَأُخْرَى مَذْبُوحِهِ عَنْ عَمِّي عَلِي الرّاعِي أَوْ عَلِي صَاحِبِهَا فَلَا يَدْرِي الذّكِيَّةَ مِنَ الْمَيْتَةِ. قَالَ: ترم

]

تُزْمَى [بِهِمَّيَا جَمِيعاً إِلَى الْكِتَابِ؛^(۲) از امام عليه السلام چنین پرسیده شد که يك گوسفند مردار و يك گوسفند ذبح شده وجود دارد که صاحبش نمی داند کدام يك مردار و کدام مذکّی است؟! امام عليه السلام فرمودند: همه آنها را جلوی سگ ها بریزید.

ص: ۴۰۰

۱- (۱). استاد معظم در رساله قاعده الزام این نظر را که از نوآوری های مهمّ فقهی ایشان است، اختیار و آن را اثبات نموده اند.

۲- (۲). مستدرک الوسائل: ج ۱۳ ص ۷۳.

اشعث و اسماعیل در سند این روایت ممدوح هستند؛ اما این روایت در کتاب جعفریات وارد شده است و از آن جا که این کتاب را قرن سوم هجری از هند آورده اند، اثبات این که همه روایات آن را اشعث نقل کرده باشد، مشکل به نظر می رسد. البته در بحث رجال و درایه، همه تصریح کرده اند که شرط حجیت خبر این نیست که خبر حتماً در کتب اربعه باشد؛ چرا که ما روایاتی داریم که در کتب اربعه نیست و مورد فتوای فقها هم واقع شده است، مانند روایت «علی الید ما اخذت حتی تؤدیه» و همین روایت مورد بحث، که در هیچ کدام از کتب اربعه شیعه نقل نشده است، ولی فقها بسیار به آن استناد کرده و فتوا داده اند. پس، لذا از این جهت ضربه ای به حجیت روایت وارد نمی شود؛ لیکن اصل کتاب در قرن سوم از هند آمده است و یقین نداریم که هر آنچه که در این کتاب آمده، حتماً اشعث نقل کرده باشد.

به هر روی، این روایت، دال بر این مطلب است که گوشت مختلط را باید جلوی سگ انداخت و روشن است که این وجوب، نفسی نیست؛ بلکه قطعاً امیرالمؤمنین علیه السلام با نقل این مطلب، به عدم جواز انتفاع از آن اشاره دارند. از این رو می توانیم با استفاده از این روایت بگوییم: گوشت مختلط قابلیت انتفاع ندارد.

لیکن این روایت با روایات مجوزۀ تنافی ندارد و توسط آنها تخصیص می خورد؛ یعنی معنای آنها این است که گوشت مختلط باید دور ریخته شود مگر در مواردی که بتوان آن را به یک کافر مستحل فروخت. اتفاقاً روایت پنجم که پس از این مورد مطالعه قرار می گیرد نیز شاهد بر این مطلب است.

۲-۲-۴. روایت پنجم:

وعنه «الشیخ الطوسی» عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ الْحَسَنِ (الْحُسَيْنِ) بْنِ الْمُبَارَكِ عَنْ زَكَرِيَّا بْنِ آدَمَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَطْرِهِ خَمْرٍ أَوْ نَبِيدٍ مُسْكِرٍ قَطَرَتْ فِي قَدْرِ فِيهِ لَحْمٌ كَثِيرٌ وَمَرَقٌ كَثِيرٌ؛ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يُهْرَاقُ الْمَرَقُ أَوْ يُطْعَمُهُ أَهْلَ الدَّمِّ أَوْ الْكَلْبَ وَاللَّحْمَ اغْسِلُهُ وَكُلَّهُ، قُلْتُ: فَإِنَّهُ

ص: ۴۰۱

قَطَرَ فِيهِ الدَّمُّ، قَالَ: الدَّمُّ تَأْكُلُهُ النَّارُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ، قُلْتُ: فَخَمَّرُ أَوْ نَبِيذُ قَطَرَ فِي عَجِينٍ أَوْ دَمٌ قَالَ، فَقَالَ: فَسَيَدُ قُلْتُ: أُبَيْعُهُ مِنَ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى وَأُبَيِّنُ لَهُمْ؟ قَالَ: نَعَمْ فَإِنَّهُمْ يَشْتَرُونَ شُرْبَهُ...؛(۱) از امام کاظم علیه السلام در مورد قطره شرابی که در دیگی پر از گوشت و آب گوشت افتاده سؤال شد؛ ایشان فرمودند:

آب گوشت را دور ریخته یا به اهل ذمه بدهید - زیرا شراب را پاک می دانند - یا به سگ بدهید اما گوشت را با آب بشور و بخور پرسیدم اگر قطره ای از خون در آن بریزد، فرمود اشکالی ندارد و آتش خون را از بین می برد عرض کردم اگر قطره خمر در خمیری قرار گیرد فرمود فاسد می شود عرض کردم آیا می توانم به یهودی یا مسیحی بفروشم و برای او بیان نمایم؟ فرمود: آری؛ چرا که ایشان حلال می دانند شرب خمر را....

علامه قدس سره از سویی خون را در این روایت بر خونی که نجس نیست، حمل می کند (مانند خون ماهی) و از سوی دیگر سند کافی را هم مورد خدشه قرار می دهد. ایشان درباره سند کافی می فرماید: «فی طریقه محمّد بن موسی فان کان هو ابن عیسی أبو جعفر، کان ابن الولید یقول: إنه یضع الحدیث».

در سند کافی(۲) آمده است: «محمّد بن یعقوب، عن محمّد بن یحیی، عن محمّد بن موسی، عن الحسن بن مبارک، عن زکریّا بن آدم». محمّد بن موسی ضعیف است.

مجلسی دوم در مرآة العقول آورده است این حدیث، مجهول یا ضعیف است. در جامع المدارک(۳) آمده است: «لا قصور فیه سنداً و دلالة». در التنقیح فی شرح العروه الوثقی به جهت ابن مبارک، روایت را ضعیف می دانند، در حالی که حسن بن مبارک مهمل است و نام صحیح او - چنان که محقق تستری قدس سره در قاموس آورده - حسین بن مبارک است.

شیخ مفید قدس سره به عموم این روایت استدلال نموده و می فرماید: اگر خون در اثر

ص: ۴۰۲

۱- (۱). وسائل الشیعه، ج ۳ ص ۴۷۰.

۲- (۲). الکافی: ج ۶ ص ۴۲۲.

۳- (۳). جامع المدارک: ج ۵ ص ۱۷۵.

غلیان از بین برود پاک می شود. از استدلال ایشان مفید استفاده می شود که این روایت مورد اعراض اصحاب نیست. اما ابن ادریس و شمار دیگری از فقها، قائل به بقای این آب بر نجاست هستند؛ چون، ایشان غلیان را از مطهرات نمی دانند، در حالی که این آب، آب قلیلی است که با نجاست ملاقات نموده است.

مستفاد از روایت، این است که در چنین مواردی هم می توان آن را دور ریخت و یا به اهل ذمه داد و یا جلوی سگ انداخت.

۴-۳. بررسی گروه سوم:

گروه سوم، روایاتی است که موضوع آنها گوشت مختلط نیست، بلکه درباره گوشت مشته وارد شده اند. مقصود از گوشت مختلط مواردی است که دو نوع گوشت، وجود دارد و ما نمی دانیم کدام مذکی و کدام مردار است، و مقصود از گوشت مشته، مواردی است که فقط یک گوشت وجود دارد و ما نمی دانیم آیا مذکی است یا مردار؟

این روایات عبارت اند از:

۴-۳-۱. روایت اول:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصِيرٍ (عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ شُعَيْبٍ) عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي رَجُلٍ دَخَلَ دَخْلَ قَرْيَةٍ فَأَصَابَ بِهَا لَحْمًا لَمْ يَدْرِ أَمْ ذَكِيٌّ هُوَ أَمْ مَيْتٌ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَاطْرَحْهُ عَلَى النَّارِ فَكُلْ مَا انْقَبَضَ فَهُوَ ذَكِيٌّ وَكُلْ مَا انْبَسَطَ فَهُوَ مَيْتٌ؛ (۱) امام صادق علیه السلام درباره مردی که وارد روستایی شده و به گوشتی برخورد می کند که نمی داند مردار است یا تذکیه شده، فرمودند: باید آن را در آتش بیندازد، اگر جمع شود، مذکی و اگر باز شود، مردار است.

ص: ۴۰۳

۱- (۱). همان: ج ۲۴ ص ۱۸۸.

در سند این روایت، اسماعیل بن شعیب مجهول است. البته شیخ طوسی قدس سره معتقد است که بزنبی جز از ثقه نقل روایت نمی کند. از این رو، بر اساس دیدگاه ایشان، این روایت معتبر خواهد بود.

از طرفی چون فقها به این روایت عمل نموده اند، ضعف سند بر طرف می شود.

شهید اول در غایه المراد(۱) می نویسد: «وهذه وإن كان بعض رجالها فيه كلام إلا أن عمل الكافة بها يؤيدها ولا أعلم أحدا خالف فيها إلا أن المحقق في الشرائع والإمام المصنف أورداها بلفظ «قيل» المشعر بالضعف».

این روایت بر فرض صحّت سند، می تواند در مقابل اصل عدم تذکیه که میان جماعتی از متأخران مشهور است، قرار می گیرد. البته در برخی از روایات درباره لباسی که ندانیم میته است یا خیر، فرموده اند که نماز خواندن در آن صحیح است.

۲-۳-۴. روایت دوم:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا تَأْكُلِ الْجِرِّيَّ وَلَا المارماهی وَلَا الطافی وهو العذی يموت فی الماء فیطفو علی رأس الماء وان وجدت سمکا... إلی أن قال وَإِذَا وَحِدَتْ لَحْمًا وَلَمْ تَعْلَمْ أَذِکِیْ هُوَ أَم مِیْتَةٌ فَالْقِ قِطْعَهُ مِنْهُ عَلَی النَّارِ فَإِنِ انْقَبَضَ فَهُوَ ذِکِیٌّ وَإِنِ اسْتَوْخَى عَلَی النَّارِ فَهُوَ مِیْتَةٌ؛(۲) شیخ صدوق قدس سره می گوید: امام صادق علیه السلام فرمودند: جری که همان اسبله ماهی یا نوعی از مارماهی است و نیز مارماهی و طافی، نخور... هرگاه گوشتی پیدا کردی که نمی دانی تذکیه شده یا مردار است، قطعه ای از آن را در آتش بینداز، پس اگر جمع شد، مذکّی و اگر منبسط شد، مردار است.

این روایت، از جمله مرسلات معتبر شیخ صدوق قدس سره است؛ چراکه ایشان به اسناد قطعی از امام صادق علیه السلام نقل روایت کرده است و چنان که پیش تر گفته شد، این گونه مرسلات صدوق قدس سره معتبرند.

ص: ۴۰۴

۱- (۱). غایه المراد: ج ۳ ص ۵۴۴.

۲- (۲). همان: ج ۲۴ ص ۱۱۸.

بنا بر این، در این دو روایت، امام علیه السلام نشانه ای برای تشخیص گوشت مردار از گوشت مذکی ارائه کرده اند و آن این است که گوشت مردار در آتش منبسط می شود، ولی گوشت مذکی منقبض می گردد. لیکن دیدگاه فقها درباره این دو روایت هماهنگ نیست؛ زیرا برخی مانند صاحب جواهر قدس سره معتقدند که شمار بسیاری از فقها مضمون این دو روایت را پذیرفته اند. (۱) از سوی دیگر، محقق خویی قدس سره معتقد است که نمی توان به مضمون این دو روایت عمل کرد. (۲)

به نظر می رسد که گویا دیدگاه محقق خویی قدس سره صحیح است؛ زیرا در صورتی عمل به مضمون روایت ممکن خواهد بود که امام علیه السلام این آزمایش را به عنوان یک اماره شرعی بیان کرده باشند، در حالی که به نظر می رسد که امام علیه السلام آن را به عنوان یک اماره عرفی و عقلایی مطرح کرده اند، نه اماره شرعی؛ زیرا گاهی ممکن است گوسفندی مردار باشد، اما گوشت او در آتش منقبض شود؛ برای نمونه، اگر گوسفندی رو به قبله ذبح نشده و یا نام خدا در هنگام ذبح برده نشده باشد، حکم مردار را دارد؛ ولی چون خون از بدن او بیرون رفته است، گوشت او در آتش جمع می شود. بله، در جایی که گوسفند خفه شده باشد ممکن است این نشانه تطبیق پیدا کند؛ لیکن در جایی که بسم الله نگفته اند و یا رو به قبله نبوده، ولی رگ های چهارگانه اش را بریده اند، این اماره صدق نمی کند.

از این رو، مضمون این دو روایت، قابل پذیرش نیست و بر فرض صحت سند و دلالت نیز این دو روایت، مربوط به مشته به هستند و ربطی به بحث مردار مختلط به مذکی ندارند. پس با توجه به این که الغای خصوصیت از مشته به نیز ممکن نیست، این دو روایت دلالتی بر جواز استفاده از گوشت مختلط ندارند، چنان که صاحب جواهر قدس سره نیز می فرماید: ما نمی توانیم در این جا الغای خصوصیت کنیم و بگوییم حکم مشته به و مختلط در این جا یکی است. (۳)

ص: ۴۰۵

۱- (۱). جواهر الکلام: ج ۳۶ ص ۴۰۲.

۲- (۲). مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۱۳۲.

۳- (۳). جواهر الکلام: ج ۳۶ ص ۴۰۲.

بر این اساس، روشن شد که روایات دسته دوم با دسته اول منافات ندارد، و گروه سوم نیز اشکال سندی دارد و بر فرض که از اشکال سندی نیز چشم پوشی کنیم، اشکال دلالتی دارد و حتی اگر از هر دو اشکال نیز چشم پوشی کنیم، به اشکال سومی برمی خورند و آن این است که مورد آنها مربوط به لحم مشتبّه است و ربطی به بحث ما ندارد. بنا بر این، ما باید روایات اول را اخذ کنیم؛ یعنی فروختن گوشت مختلط به کسانی که آن را حلال می دانند، جایز و صحیح است و می توان از مختلط بودن نیز الغای خصوصیت کرد و حتی خود میتّه معین را نیز به کسی که آن را حلال می داند، فروخت.

(ب) بیع میتّه مختلط به مذکی به قصد مذکی

در بحث های پیشین، در مورد فروش گوشت مختلط به قصد مجموع، سخن به میان آمد؛ یعنی جایی که فروشنده هر دو را قصد کرده و ثمن دریافتی نیز در مقابل هر دو قرار گرفته است. لیکن فرع قابل تصوّر دیگر، این است که گوشت مختلط را تنها به قصد مذکی به فروش برسانند.

۱- دیدگاه شیخ انصاری:

شیخ انصاری قدس سره درباره این فرع می فرماید: برخی از فقها همچون محقق حلّی و علامه حلّی قدس سرهما فروش گوشت مختلط به قصد مذکی را جایز دانسته اند، خواه مشتری کافر مستحلّ باشد، خواه نباشد و چه فروشنده قصد خود را به مشتری بگوید و چه مشتری از این قصد بی خبر باشد و در نظر خود، ثمن را در مقابل مجموع پرداخت کند.

شیخ انصاری قدس سره دو اشکال بر این دیدگاه مطرح می کند:

نخست آن که: این معامله در هر صورتی برای مشتری بی فایده است؛ چراکه او به وجود مردار علم اجمالی رد و نمی تواند از آن استفاده کند و چیزی که قابلیت انتفاع

ندارد، مالیت نخواهد داشت و معامله چیزی که مال شمرده نمی شود، باطل است.

دوم آن که: حتی اگر کسی معتقد باشد که ارتکاب یکی از دو طرف در علم اجمالی جایز است، از آن جا که شرط جواز انتفاع، تذکیه است و احراز این شرط ضروری است، از این رو هر گوشتی که با بیع یا مشتری اختیار کند با اصل عدم تذکیه رو به رو می شود.

ما در این جا فعلاً کاری به بحث «اصل عدم تزکیه» نداریم؛ بلکه اشکال ما به شیخ قدس سره این است که:

اگر با بیع فقط گوشت مذکّی را قصد کند و ما بگوییم: انتفاع از این گوشت جایز نیست، این عدم جواز یک عدم جواز و حرمت ظاهری خواهد بود، در حالی که حرمت ظاهری قابل زوال است و موجب بطلان معامله نمی گردد؛ بلکه بطلان معامله در جایی است که انتفاع «حرمت واقعی» داشته باشد؛ یعنی اگر واقعاً انتفاع از چیزی جایز نباشد - مانند خمر و مردار معین -، معامله آن باطل است؛ ولی اگر انتفاع از چیزی حرمت ظاهری داشته باشد، از آن جا که این حرمت قابل زوال است نمی تواند موجب بطلان معامله شود. مثلاً در جایی که با بیع یک مردار دارد و یک مذکّی، و این دو با هم مخلوط شده اند، اگر یکی از این دو منعدم شد، حرمت ظاهری زائل می گردد و استفاده از دیگری جایز خواهد بود، و یا اگر یکی از دایره ابتلا خارج شد، انتفاع از دیگری جایز است. از این رو ما می گوییم: ممکن است همین اتفاق برای مشتری نیز رخ دهد و حرمت انتفاع از او زائل گردد.

بنا بر این، اشکال ما به فرمایش شیخ قدس سره این است که: هر چند استفاده از گوشت مختلط برای مشتری حرام است، ولی این حرمت یک حرمت ظاهری است و حرمت ظاهری مانع از صحّت واقعی نیست؛ بلکه ما یک مذکّای واقعی داریم که ثمن در مقابل همین مذکّای واقعی قرار می گیرد.

۲- دیدگاه محقق خوئی

محقق خوئی قدس سره می فرماید: اگر ما مانع از صحّت بیع مردار را اجماع و نص قرار دهیم

و بگوییم اجماع یا نص بر عدم جواز بیع مردار وجود دارد، در فرض ما بیع به قصد مذکّی جایز خواهد بود؛ ولی اگر مانع را حرمت انتفاع قرار دهیم؛ فرمایش شیخ قدس سره درست خواهد بود.

ما نقد خود بر کلام شیخ قدس سره را عرض کردیم. پس همان اشکال بر کلام محقق خوینی قدس سره نیز وارد است.

البته برخی معتقدند که جاری شدن اصل عدم تذکیه، دلالت بر مردار بودن گوشت ندارد. زیرا آنچه در ادله آمده، حرمت اکل مردار است نه اکل غیر مذکّی؛ یعنی موضوع حرمت، مردار است و هنگامی که اصل عدم تذکیه جاری شود، مردار بودن را ثابت نمی کند؛ بلکه فقط مذکّی نبودن را ثابت می کند. (۱)

۳- دیدگاه امام خمینی

امام خمینی نیز سخن محقق حلّی و علامه حلّی قدس سرهم را - که بیع به قصد مذکّی را تجویز فرموده اند - نپذیرفته است و اظهار می دارد: اگر مستند دیدگاه این دو بزرگوار، دو روایت حلبی باشد، باید در آن روایات، ضمیر «باعه» را به مذکّی برگرداند که خلاف ظاهر است؛ زیرا ضمیر «فکیف یصنع به» در سؤال سائل، به گوشت مختلط باز می گردد.

از سوی دیگر اگر مرجع ضمیر، گوشت مذکّی باشد، نیازی به قید «ممن یستحلّ» نخواهد بود.

از این رو، محقق و علامه قدس سرهما نمی توانند برای اثبات دیدگاه خود به این روایات استناد کنند؛ بلکه دیدگاه ایشان باید مبتنی بر قواعد باشد، در حالی که طبق قواعد نیز اثبات چنین مطلبی ممکن نیست؛ زیرا در این جا دو حالت وجود دارد: یا فروشنده به مشتری اعلام می کند که مذکّی را قصد کرده است و یا مشتری از این موضوع مطلع نمی شود. اگر فروشنده اعلام نکند و مشتری پول مجموع را پردازد، در این صورت، میان ایجاب و قبول مطابقت نخواهد بود و در نتیجه معامله باطل است. و اگر هم

ص: ۴۰۸

مشتری با خیر باشد و پول را در مقابل مذکّی پرداخت کند، با این که میان ایجاب و قبول تطابق وجود دارد، ولی ممکن است منجر به غرر و جهالت گردد؛ چراکه اگر از میان مذکّی و مردار، یکی چاق و دیگری لاغر باشند و ندانند که ثمن در مقابل کدام یک قرار می گیرد، در این صورت غرر و جهالت پیش می آید که مانع از صحّت بیع است. (۱)

لیکن در پاسخ به این اشکال می توان گفت: محقّق و علامه قدس سرهما که بیع به قصد مذکّی را تجویز نموده اند، با قطع نظر از این اشکالات و عوارض است؛ یعنی فرض اینان در جایی است که بین ایجاب و قبول مطابقت باشد. مثلاً از یک سو با بیع به مشتری می گوید: من گوشت هایی دارم که در میان آنها مردار و مذکّی وجود دارد، ولی من نمی دانم مذکّی کدام است و مردار کدام. از این برو می خواهم مذکّی را قصد کرده و ایجاب را به مذکّی متعلّق نمایم. از سوی دیگر، مشتری هم عالم به واقع است و می گوید: من هم مذکّی را قبول می کنم و ثمن را در مقابل مذکّی قرار می دهم. اگر در چنین موردی باشد که با بیع و مشتری با علم به قضیه و قصد مذکّی، معامله کنند و فرض کنیم از جهت اختلاف قیمت هم غرر در کار نباشد، (۲) آیا از نظر قواعد اشکالی دارد؟

به نظر می رسد که این بیع هیچ مانعی ندارد و اشکالاتی که در کلام شیخ انصاری و مرحوم امام قدس سرهما بود، با این بیان قابل جواب است؛ یعنی ما در این مسئله باید جایی را فرض کنیم که مطابقت ایجاب و قبول وجود دارد و غرری هم در کار نیست، و با بیع بگوید:

من مذکّی را قصد می کنم و مشتری هم بگوید: من ثمن را در مقابل مذکّی می دهم، سپس با بیع هر دو را به مشتری تحویل داده و مشتری هم هر دو را اخذ می کند.

پس همان طور که بیع مجموع گوشت مختلط، به کسی که مردار را حلال می داند حتّی به قصد اکل نیز جایز است، همچنین بیع مجموع به مسلمانی که آن را حلال

ص: ۴۰۹

۱- (۱). المکاسب المحرّمه: ج ۱ ص ۹۴.

۲- (۲). باید فرض را در این جا مطرح کنیم تا اشکال غرر - که با قطع نظر از مردار بودن و اختلاط نیز پیش می آید - جاری نشود.

نمی‌داند نیز به قصد مذکّی جایز است، هر چند در مقام تسلیم، هر دو گوشت مردار و مذکّی را با هم به مشتری تحویل بدهد. پس فتوای محقق و علامه قدس سرهما قابل تطبیق بر قواعد است.

۴- دو نکته باقیمانده:

در این جا دو نکته دیگر باقی مانده است که باید مورد توجه قرار گیرد:

نکته اول: ما پیش تر نکته ای را درباره حمل روایات صحیحه حلبی بر استنقاذ مطرح کردیم که در این جا نیز باید به آن توجه نماییم.

ما پیش تر در ذیل این دو روایت گفتیم که علامه قدس سره آنها را بر مسئله استنقاذ مال کافر حمل می‌کند؛ یعنی ایشان معتقد است که تعبیر «باعه مّمن يستحل»، با استنقاذ مال کافر ارتباط دارد و معنایش این است که برای گرفتن مال کافر از او باید چیزی تحویلش بدهیم تا او مالش را به ما بدهد.

لیکن همان گونه که پیش تر نیز گفته شد، این سخن چند اشکال دارد:

نخست این که: این حمل بر خلاف ظاهر روایات است؛ زیرا در این دو روایت تعبیر «بیعه» یا «باعه» آمده است که ظهور در استنقاذ ندارد؛ چرا که استنقاذ یعنی پیدا کردن راهی برای خلاص شدن مال از دست کافر، در حالی که این روایات اشاره ای به این معنا ندارند.

دوم این که: از هر کافری که مردار را حلال می‌داند نمی‌توان استنقاذ کرد؛ بلکه فقط استنقاذ مال کافر حربی جایز است. پس اگر کافر ذمی باشد، تا هنگامی که در ذمه اسلام و در شرایط ذمه است، مال او محترم است و نمی‌توان مال او استنقاذ کرد.

البته محقق خوبی قدس سره در پاسخ به علامه قدس سره می‌فرماید: حلبی اهل کوفه بوده است و در کوفه اصلاً کافر حربی که استنقاذ مال او صحیح باشد، وجود نداشته است. (۱)

لیکن هر چند این توجه خوبی است که محقق خوبی قدس سره فرموده اند، ولی اشکالش

ص: ۴۱۰

این است که استنقاذ، منحصر به کافر حربی نیست؛ بلکه ناصبی نیز همچون کافر حربی است و مالش احترام ندارد و در آن زمان، ناصبی هم در کوفه بوده است. به علاوه امام صادق علیه السلام در مدینه بوده اند و اگرچه حلبی اهل کوفه بوده است، ولی می گوید من در محضر امام صادق علیه السلام نشسته بودم که شخصی این سؤال را از حضرت مطرح نمود. پس با توجه به این که امام صادق علیه السلام در مدینه بوده اند، این پرسش و پاسخ در مدینه رخ داده است.

نکته مهم تر آن است که ائمه علیهم السلام در مقام جواب، حکم کلی را بیان می فرمودند و دیگر لزومی نداشت که در همان مکان، سؤال و جواب آن مطلب، واقعیت عینی و خارجی داشته باشد. به عبارت دیگر، در این روایات فرموده اند: می توان گوشت مختلط را به مستحل فروخت. این یک حکم کلی است، اعم از این که در زمان صدور روایت مستحلی باشد یا نباشد. آری، باید بالأخره در یک زمانی چنین مصداقی محقق باشد، به طوری که اگر تا روز قیامت مصداقی برای آن یافت نشود، آنگاه این جواب غیر قابل اخذ خواهد بود.

نکته دوم: همان طور که پیش تر نیز گفته شد، شیخ انصاری قدس سره این دو روایت صحیح را بر اجزائی حمل کرده اند که روح ندارند، مانند مو و پشم و استخوان. ایشان می نویسند:

و یمكن حملهما علی صورہ قصد البایع المسلم، أجزائها التي لا تحلها الحياه من الصوف والشعر والعظم. (۱)

لیکن امام خمینی قدس سره در المکاسب المحرّمه فرموده اند: اگر این دو روایت را کنار می گذاشتیم، بهتر از این بود که توجیه شیخ قدس سره را انجام دهیم؛ (۲) زیرا در روایت فرموده اند: «بیعه ممن یستحلّ المیتة»، در حالی که هیچ اشاره ای به اجزای بی روح ندارد؛ بلکه «بیع» همه مختلط را در بر می گیرد. بویژه آن که قید «ممن یستحلّ»، قرینه

ص: ۴۱۱

۱- (۱). کتاب المکاسب: ج ۱ ص ۳۶.

۲- (۲). المکاسب المحرّمه: ج ۱ ص ۹۶.

روشنی است که نشان می دهد مقصود اصلی، مسئله اکل است، در حالی که اجزای بی روح قابل اکل نیستند.

پس از گفتگو پیرامون تمام جهات این مسئله، می توان نتیجه گرفت که بیع گوشت مختلط به قصد خوردن به کافری که آن را حلال می داند، جایز است و برای استفاده های دیگر غیر از خوردن، به مسلمان نیز می توان فروخت و اگر بایع و مشتری تنها خصوص گوشت تذکیه شده را قصد کند، طبق قواعد، این معامله صحیح است.

البته باید به خدا پناه برد.

بند سوم: بیع مرداری که خون جهنده ندارد

اشاره

پیش از این، در مورد بیع مرداری که خون جهنده دارد، بحث شد؛ لیکن در این گفتار، درباره حکم معامله مرداری که خون جهنده ندارد، به اختصار مطالبی را عرض می کنیم.

بر اساس دیدگاه مشهور فقها، مردار حیوانی که خون جهنده ندارد (مانند ماهی) پاک است. از این رو، طبق نظر مشهور هر چند خوردن آن حرام است، ولی معامله آن به جهت سایر منافع حلال مانعی ندارد. اما در صورتی که نظر مشهور پذیرفته نشود و مردار حیوانی که خون جهنده ندارد را نجس فرض کنیم، با این حال نیز با تکیه بر مباحث پیشین و دیدگاه برگزیده در مورد بیع مرداری که خون جهنده دارد، بیع مرداری که خون جهنده ندارد نیز برای منافع حلال، جایز خواهد بود. لازم به یادآوری است که امروزه، مردار حیواناتی که خون جهنده ندارند، دارای منافع فراوانی هستند، از جمله می توان برای ساخت غضروف و درمان بیماری آرتروز از مردار ماهی استفاده کرد.

نکته پایانی

امام خمینی قدس سره با این که در المکاسب المحرّمة می فرماید: «بیع مرداری که خون جهنده ندارد اگر به قصد منفعت محلّله باشد، صحیح است»،^(۱) ولی در کتاب تحریر الوسیله

ص: ۴۱۲

وفى جواز بيع الميته الطاهره كالسمك ونحوه اذا كانت له منفعه ولو من دهنه، اشكال، لا يترك الاحتياط؛(۱) احتياط وجوبى در اين است كه بيع مردار پاكي همچون ماهى مرده، اگر منفعتى - هرچند از جهت روغنش - دارد، ترك شود.

البته ما پيش از اين نيز اختلافاتى ميان تحرير الوسيله و بحث استدلالى امام در المكاسب المحرّمه پيدا کرده بوديم. مثلاً در المكاسب المحرّمه فرموده اند: بيع اعيان نجس، مطلقاً اشكال دارد، حتى اگر منفعت محلّله عقلايى براى آن فرض شود؛ ولى در تحرير الوسيله عكس اين مطلب را بيان کرده اند. از اين رو، براى توجيه اين اختلافات، يا بايد بگوييم: از جهت زمانى، نگارش مختلف بوده است؛ يا بايد بگوييم:

با اين كه بزرگان در كتاب ها و مباحث استدلالى ممكن است به يك نظر برسند، ولى در مقام فتوا جهات ديگرى را هم براى فتوا دادن رعايت مى كنند.

ص: ۴۱۳

شیخ انصاری قدس سره در کتاب المکاسب از سگ و خوک به عنوان ششمین مورد از اعیان نجس که معامله آنها حرام است، نام برده و چنین می نویسد:

یحرم التکسب بالکلب الهراش والخنزیر البرئین اجماعاً علی الظاهر المصرح به فی المحکمی عن جماعه و كذلك اجزأؤهما؛ (۱)

آن گونه که از تصریح شماری از فقها بر می آید، کسب درآمد از راه فروش سگ هراش (پرخاشگر و مهاجم) و خوک خشکی، اجماعاً حرام است و همچنین است اجزای آنها.

البته آنچه در این فصل مورد بحث قرار می گیرد، سگ و خوک خشکی است؛ زیرا درباره سگ و خوک دریایی شکی نیست که آنها پاک اند.

محقق خوئی قدس سره درباره سگ و خوک دریایی می نویسد:

بل الظاهر أنهما من أقسام السیمک غیر المأکول فیکونان خارجین عما نحن فیہ تخصّصاً؛ (۲) سگ و خوک دریایی نوعی ماهی هستند که پولک نداشته و قابل خوردن نیستند. از این رو، تخصّصاً از بحث خارج اند.

ص: ۴۱۵

۱- (۱). کتاب المکاسب: ج ۱ ص ۴۱.

۲- (۲). مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۷۷.

در این فصل باید درباره سه مسئله به طور جداگانه گفتگو نمود: بیع سگ، بیع خوک و بیع اجزای آن دو. پس ما این فصل را در ضمن سه گفتار مطرح می کنیم.

گفتار اول: معامله سگ

اشاره

به طور کلی سگ به چند نوع تقسیم می شود:

۱. هراش (عقور)، ۲. صید (شکاری)، ۳. حارث (نگهبان)، ۴. ماشیه، ۵. حائط.

درباره معنای «هراش» گفته اند: عرب هنگامی که دو خروس به جان می افتند و با هم می جنگند، می گوید «یتهارشان»؛ یعنی این دو در حال مقاتله و مهارشه هستند. از این رو، هراش آن سگی است که با تحریک یا بدون تحریک، حمله می کند و حالت تهاجمی دارد. البته در ذات سگ، این حالت (هراش بودن) وجود دارد، مگر این که آن را برای صید یا حراست یا ذرع یا بستن تربیت کنند؛ ولی اگر او را آموزش ندهند، در ذات او حالت تهاجمی و پرخاشگری وجود دارد. دانستن این نکته هم خوب است که هراش با «ه» در جایی استعمال می شود که نزاع و هراش میان دو حیوان باشد؛ ولی حراش با «ح» در جایی استعمال می گردد که نزاع میان دو انسان باشد.

فقها بیع سگ هراش را حرام دانسته اند و در مقابل، بیع سگ صید سلوقی (۱) را جایز شمرده اند؛ اما باید دید معامله انواع دیگر سگ و یا سگ صید غیر سلوقی چه حکمی دارد.

پیش از ورود به بحث، بد نیست که بر نکته ای تفسیری را بیان کنیم. در آیه شریفه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ»^۲ ممکن است این پرسش به ذهن خطور کند که چرا در این آیه سخنی درباره گوشت سگ مطرح نشده است، با این که خوردنش مانند خوک حرام است؟

به نظر می رسد که شاید علتش این باشد که گوشت سگ نیز در مطلق میته داخل است. علت دیگر هم می تواند این باشد که اصلاً در هیچ زمانی، یا دست کم در میان

ص: ۴۱۶

۱- (۱). سلوق قریه ای در یمن بوده است که در آن جا سگ ها را برای شکار تربیت می کردند.

اعراب جاهلیت و افرادی که در زمان نزول این آیه شریفه بوده اند، خوردن گوشت سگ متعارف نبوده و اکنون نیز متعارف نیست؛ ولی گوشت خوک را در کشورهای غربی، فراوان استفاده می کنند.

برای دانستن حکم بیع سگ های گوناگون، پیش از بررسی ادله موجود، به مطالعه دیدگاه های برخی از فقها می پردازیم.

بند اول: عبارات فقها

الف) دیدگاه شیخ طوسی

شیخ طوسی قدس سره در کتاب الخلاف می نویسد:

جوّز بیع کلاب الصید و یجب علی قاتلها قیمتها إذا كانت معلّمه ولا یجوز بیع غیر الکلّب المعلّم علی حال. وقال ابو حنیفه ومالک، یجوز بیع الکلاب مطلقاً، إلّا أنّه مکروه. فإن باعه صحّ البیع ووجب الثمن وإن أتلفه متلف لزمته قیمتة، وقال الشافعی: لا یجوز بیع الکلّب، معلّمه كانت أن غیر معلّمه ولا یجب علی قاتلها قیمتة. (۱)

ایشان می فرماید: بیع سگ شکاری جایز است و اگر کسی سگ شکاری را بکشد، باید قیمتش را پردازد و ضامن است. اما معامله «سگ آموزش ندیده» جایز نیست.

به نظر می رسد که عبارت شیخ قدس سره دقیق ترین عبارت در میان عبارات فقهاست؛ چراکه با تعبیری دقیق، سگ را به آموزش دیده و آموزش ندیده تقسیم کرده است؛ زیرا سگ ذاتاً هار، هراش و عقور است و برای تقسیم، عنوان هراش یا صید موضوعیتی ندارد؛ بلکه تعلیم یا عدم تعلیم موضوعیت دارد. ابوحنیفه و مالک نیز در این زمینه گفته اند: بیع سگ به طور مطلق جایز است و اگر کسی سگ را تلف کرد،

ص: ۴۱۷

ضامن قیمت آن خواهد بود؛ ولی در مقابل آنها شافعی معتقد است که بیع سگ به طور مطلق چه معلّم و چه غیر معلّم جایز نیست.

همچنین ایشان در النهایه نیز ضمن برشمردن درآمدهای حرام می فرماید:

و كذلك ثمن الكلب إلّا ما كان سلوقياً للصّيد؛^(۱) ثمن سگ حرام است مگر آن که تربیت شده برای صید و سلوقی باشد.

(ب) دیدگاه شیخ مفید

شیخ مفید قدس سره در المقنعه می نویسد:

و ثمن الكلب حرام إلّا ما كان سلوقياً للصّيد؛^(۲) ثمن سگ حرام است، مگر سگ صید سلوقی.

(ج) دیدگاه علامه حلی

علامه حلی قدس سره در منتهی المطلب آورده است:

وقد أجمع علمائنا علی تحریم بیع ما عدا الكلب الصّيد والماشیه والزّرع والحائظ من الكلاب؛^(۳) اجماع قائم است بر این که بیع سگ، بجز سگ صید، ماشیه، زرع و حائظ حرام است.

همچنین در تذکره الفقهاء می نویسد:

الكلب إن كان عقوراً، حرّم بیعه عند علمائنا؛^(۴) بیع سگ هراش، نزد علمای ما حرام است.

بنا بر این، از جمع بین عبارات فقها می توان نتیجه گرفت که ایشان بیع سگ هراش

ص: ۴۱۸

۱- (۱). النهایه فی مجرّد الفقه والفتاوی: ص ۳۶۴.

۲- (۲). المقنعه: ص ۵۸۹.

۳- (۳). منتهی المطلب: ج ۱۵ ص ۳۵۴.

۴- (۴). تذکره الفقهاء: ج ۱۰ ص ۲۶.

را حرام می دانند. سگ هراش همان گونه که گفته شد بر «سگ وحشی و پرخاش گر» اطلاق می شود که البته ذات سگ نیز همین است، مگر این که برای اموری مانند شکار آموزش داده شود. پس بیع «سگ آموزش دیده» در صورتی که با غرض عقلایی همراه باشد، جایز خواهد بود. از این رو، تنها بیع سگ شکاری یا نگهبان جایز است و سگی که نگهداری شده تا هار نباشد و یا با استفاده از دارو، صفت هاری را از آن گرفته اند، فایده ای ندارد و بیع آن صحیح نیست.

بند دوم: ادله حرمت معامله سگ

الف) اجماع

با توجه به اجماعی که علامه حلی قدس سره در منتهی المطلب به آن اشاره کردند و نیز با توجه به کلمات فقها در می یابیم که بر بطلان و حرمت بیع «سگ آموزش ندیده»، اجماع وجود دارد؛ امّا از آن جا که این اجماع، مستند به روایات است، مدرکی بوده و حجّیت ندارد. پس استناد به اجماع صحیح نیست (۱) و باید روایات این باب را بررسی نمود.

ب) روایات

پیش از بررسی روایات، تذکر این نکته ضروری است که کثرت روایات این باب، موجب تواتر اجمالی این روایات شده است و در چنین مواردی که نسبت به روایات یک موضوع، تواتر اجمالی موجود باشد، نیازی به بررسی سند این روایات نیست و انسان به دلیل کثرت این روایات با مضمون واحد، علم خواهد یافت که یکی از این احادیث از معصوم علیه السلام صادر شده است. در نتیجه، دیگر در خصوص این موارد هرچند یقین به ضعف سند هم داشته باشیم، نیاز به بررسی سندی نیست.

۱. روایت نخست:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْتَانِيهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانَ عَنْ

ص: ۴۱۹

۱- (۱). استاد معظّم در مباحث خارج اصول، اجماع مدرکی را معتبر می دانند.

مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: تَمَنَّيْتُ الْكَلْبَ الَّذِي لَا يَصِيدُ سُحْتًا ثُمَّ قَالَ: وَلَا بَأْسَ بِتَمَنِ الْهَرِّ؛ (۱) امام صادق علیه السلام فرمودند: پولی که در مقابل سگ غیرشکاری گرفته می شود، سحت است. سپس فرمود: ثمن گربه اشکالی ندارد.

منظور از فضاله در این روایت، فضاله بن ایوب عضدی است که موثق است. ابان نیز مشترک بین دو نفر است، ابان بن تغلب و ابان بن عثمان که هر دو ثقه اند.

مجلسی اول در روضه المتقین و امام خمینی قدس سرهما روایت را موثق و همچون صحیح می دانند. در کتاب ریاض المسائل (۲) آمده است: «الموثق بابان المجمع علی تصحیح روایاته و روایات فضاله الراوی عنه هنا». صاحب جواهر قدس سره نیز تعبیر به صحیح نموده است. (۳)

در این روایت امام صادق علیه السلام از قید «لا یصید» استفاده کرده اند که باید دید آیا وجود این قید خصوصیت دارد یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا با توجه به مفهوم روایت می توان گفت: معامله سگی که شکار می کند، جایز است؟ در این باره باید به مبحث حجیت مفهوم در علم اصول مراجعه شود؛ ولی با توجه به این که در روایات دیگر این باب، بر جواز معامله سگ شکاری تصریح شده است، نیازی به بررسی حجیت مفهوم نداریم.

برخی از بزرگان آورده اند:

الروایه لو لم تکن ظاهره فی خصوص الکلب الهراش فلا ریب فی أنها تعمه؛ (۴) این روایت، اگر ظهور در خصوص سگ هراش نداشته باشد، دست کم شکی نیست که شامل آن می شود.

ایشان روایت را ظاهر در خصوص کلب هراش دانسته و در نتیجه دلالت بر کلب صیود ندارد.

ص: ۴۲۰

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۱۷، ص ۱۱۹.

۲- (۲). ریاض المسائل: ج ۸ ص ۱۳۴.

۳- (۳). جواهر الکلام: ج ۲۲ ص ۱۴۰.

۴- (۴). ارشاد الطالب: ج ۱ ص ۳۱.

والد محقق ما - دام ظلّه العالی - نیز به این روایت بر جواز بیع کلب الصيد تمسک نموده است. (۱)

برخی از اساتید نیز آورده اند:

من المحتمل جداً أن يكون ذكر الصيد من باب المثال، فيراد منع بيع الكلب الذي لا يترتب على وجوده فائده عقلائية أو يقال: إن مفاد الصيد لا يختص بالهجوم على حلال اللحم بل يراد به الهجمه على ما أراد صاحبه التكالب عليه سواء كان إنساناً أو حيواناً حلال اللحم أو حرامه، فيشمل الصيود كلاب الحراسه والتفتيش أيضاً. (۲)

به نظر می رسد که احتمال اول، صحیح است و احتمال دوم، بسیار بعید از مدلول روایت است. به علاوه، در احتمال اول نیز می توان خدشه کرد، به این بیان که ذکر صید از باب مثال نیست؛ بلکه در ظاهر روایت، خصوص کلب صید اراده شده است؛ اما نسبت به دیگر کلاب که منفعت عقلائی دارند، می توانیم الغای خصوصیت کنیم؛ فتدبر.

۲. روایت دوم:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ بُنْدَارَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي هَاشِمٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ الْوَلِيدِ الْعَمَّارِيِّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَصَمِّ عَنْ مِسْمَعِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ الْعَامِرِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ الَّذِي لَا يَصِيدُ.

فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: سُحَّتْ وَأَمَّا الصَّيْوُدُ فَلَا بَأْسَ؛ (۳) از امام صادق علیه السلام در مورد ثمن سگ غیر شکاری پرسیدم که ایشان فرمودند: حرام است ولی معامله سگ شکاری، اشکالی ندارد.

ص: ۴۲۱

۱- (۱). تفصیل الشریعه - المكاسب المحرّمه: ص ۳۷.

۲- (۲). دراسات فی المكاسب المحرّمه: ج ۱ ص ۴۱۵.

۳- (۳). وسائل الشیعه: ج ۱۷، ص ۱۱۸.

مجلسی اول در روضه المتقین (۱) سند را به عنوان قوی مطرح نموده است، در حالی که مجلسی دوم در مرآه العقول سند را ضعیف می داند. صاحب جواهر نیز از آن تعبیر به «خبر العامری» نموده است.

محقق خویی قدس سره در معجم الرجال الحدیث می نویسد: «علی بن محمد بن بندار همان علی بن محمد ابی القاسم است که ثقة است» (۲). اما محقق تستری در قاموس الرجال چنین عقیده ای ندارد. (۳) در سند این روایت، ولید العامری و عبدالله العامری مجهول اند.

آری، ضعف سند با عمل مشهور منجبر است، همان طور که صاحب مناهل قدس سره به این امر تصریح نموده است. (۴)

یک نکته این که واژه «صیود» که صیغه مبالغه است، آیا در حکم دخالتی دارد یا ندارد؟ به نظر می رسد: همین مقدار که در این روایت، دو طرف مسئله ذکر شده و می فرماید: «لا یصید، سحت است و صیود اشکالی ندارد»، بهترین شاهد است بر این که ما در این بحث، نیازی به قاعده اصولی حجیت مفاهیم نداریم.

۳. روایت سوم:

وَعَنْ عَدِّهِ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْقَاسِيَانِيِّ عَنِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَدِيثٍ قَال: وَتَمَنُّ الْكَلْبِ سُحْتٌ. (۵)

در این روایت، امام رضا علیه السلام بیع سگ را به طور مطلق حرام می دانند و بین سگ شکاری و غیر شکاری تفاوتی نگذاشته اند.

در مورد سند این روایت، بحثی در رجال و درایه واقع شده است که مقصود از «عدّه من اصحابنا» که بارها در کافی تکرار شده، همان دو یا سه نفری هستند که مشخص و معتبر می باشند.

ص: ۴۲۲

۱- (۱). روضه المتقین: ج ۶ ص ۴۷۰.

۲- (۲). معجم رجال الحدیث: ج ۱۲ ص ۱۳۱.

۳- (۳). قاموس الرجال: ج ۷ ص ۵۴۳.

۴- (۴). المناهل: ص ۲۷۵.

۵- (۵). وسائل الشیعه: ج ۱۷ ص ۱۱۹.

مقصود از حسن بن علی القاسانی، حسن بن علی الوشاء است که از جانب صاحب وسائل قدس سره به اشتباه ذکر شده است؛ وی از وجوه طائفة امامیه و از اصحاب امام رضا علیه السلام است. در مورد سهل بن زیاد نیز که مشهور او را قبول نمی کنند باید گفت: با تحقیقی که در محل خود انجام داده ایم، با توجه به قرائن متعدد، معتبر است.

۴. روایت چهارم:

وَعَنْهُ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ تَمَنِ كَلْبِ الصَّيِّدِ. قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَأَبَأَسَ بِتَمَنِيهِ وَالْآخِرُ لَأَيَحُلُّ تَمَنُهُ؛ (۱)

در این روایت، ابو بصیر از امام صادق علیه السلام در مورد معامله سگ شکاری می پرسد که ایشان در جواب می فرمایند: اشکالی ندارد؛ اما معامله سگ غیر شکاری حرام است.

۵. روایت پنجم:

وَبِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَدِيثٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ: تَمَنُ الْخَمْرِ وَمَهْرُ الْبَغِيِّ وَتَمَنُ الْكَلْبِ الَّذِي لَا يَصْطَادُ مِنَ الشُّحْتِ. (۲)

در این روایت نیز معامله سگ غیر شکاری، حرام دانسته شده است.

۶. روایت ششم:

وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: الشُّحْتُ تَمَنُ الْمَيْتَةِ وَتَمَنُ الْكَلْبِ وَتَمَنُ الْخَمْرِ وَمَهْرُ الْبَغِيِّ وَالرِّشْوَةُ فِي الْحُكْمِ وَأَجْرُ الْكَاهِنِ. (۳)

در این روایت امام صادق علیه السلام ثمن سگ را از مصادیق سحت می دانند.

ص: ۴۲۳

۱- (۱). همان.

۲- (۲). همان: ج ۱۷ ص ۹۴.

۳- (۳). همان: ج ۱۷ ص ۹۳.

امام خمینی قدس سره معتقد است: نمی توان به اطلاق چنین روایاتی تمسک کرد؛ یعنی هنگامی که امام صادق علیه السلام می فرمایند:

«السُّحْتُ ثَمْنُ الْمَيْتَةِ وَثَمْنُ الْكَلْبِ»، نمی توان این جمله را شامل سگ شکاری و غیرشکاری قرار داد؛ چراکه شارع در این گونه روایات در مقام بیان حکم هر یک از انواع سگ نیست، بلکه فقط قصد شمارش عناوینی را دارد که مصداق سحت اند. از این رو، هنگامی که در این روایت، ثمن سگ حرام دانسته شده است. نمی توان گفت: حکم روایت، هم شامل سگ شکاری می شود و هم سگ غیر شکاری. (۱)

ثمره این سخن، در این جا ظاهر می شود که شمار روایات مطلق در مقایسه با روایات مقید، بسیار زیاد باشد. توضیح آن که: دیدگاه اصولیان در بحث های اصولی این است که حتی اگر ده روایت مطلق و فقط یک روایت مقید داشته باشیم، این روایت مقید می تواند همه روایات مطلق را تقیید بزند. ولی همین اصولیان گاهی در فقه هنگامی که تعداد روایات مطلق بسیار است، کثرت آنها را قرینه ای قرار می دهند تا بر اساس آن، تنها روایت مقید موجود را بر استحباب حمل کنند و مطلقات را به وسیله این روایت مقید، تقیید نزنند.

پس ثمره کلام امام خمینی قدس سره این است که اگر ما این روایات را به عنوان روایات مطلق به شمار آوریم، چه بسا کثرت آنها باعث شود نتوانیم که آنها را به وسیله روایت مقید تقیید بزنیم. لیکن ایشان می فرمایند: ما نمی توانیم این روایات را مطلق محسوب کنیم.

۷. روایت هفتم:

وَعَنْ عَدِّهِ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ قَالَ:

سُئِلَ أَبُو الْحَسَنِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ شِرَاءِ الْمُغْتَبَةِ. قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: قَدْ تَكُونُ لِلرَّجُلِ الْجَارِيَةُ تُلْهِيهِ وَمَا تَمْنُهَا إِلَّا تَمْنُ كَلْبٍ وَتَمْنُ الْكَلْبِ سُحْتٌ وَالسُّحْتُ فِي النَّارِ؛ (۲) از امام رضا علیه السلام درباره خرید کنیز آوازه خوان پرسیده شد. ایشان

ص: ۴۲۴

۱- (۱). المكاسب المحرمة: ج ۱ ص ۹۸.

۲- (۲). وسائل الشيعة: ج ۱۷ ص ۱۲۴.

فرمودند: گاهی مرد کنیزی دارد که برای او آواز می خواند؛ پولی که برای این کنیز پرداخت می شود، مانند پولی است که در مقابل خرید سگ می دهند و پول سگ از مصادیق سحت و حرام است.

(ج) چند نکته درباره روایات

در این جا چند نکته باید مورد توجه قرار گیرد:

نخست آن که: همان گونه که پیش تر گفتیم، استناد به این روایات نیازی به حجیت مفهوم ندارد؛ چون امام علیه السلام در این روایت، دو طرفش را ذکر کرده و فرموده اند: ثمن کلبی که صید می کند، اشکالی ندارد و کلبی که صید نمی کند، حرام است.

دوم آن که: در باب مفاهیم خواننده ایم که هرچند می گویند مفهوم حجیت ندارد، ولی قول به عدم حجیت مفهوم به معنای بی فایده بودن این قید نیست. مثلاً اگر بگوییم جمله شرطیه مفهوم ندارد، در این صورت معنای جمله «أكرم رجلاً إن كان عالماً»، این است که قید «إن كان عالماً» علت منحصره نیست؛ ولی این گونه نیست که وجودش کالعدم باشد. بنا بر این، اگر ما فقط روایت «ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت» را داشتیم، در صورتی که بگوییم: این گونه جملات نیز مفهوم ندارند، معنای عدم مفهوم این است که قید «لا يصيد» علت انحصاری برای حکم نیست، نه این که این قید، وجودش مانند نبودنش است و هیچ اثری ندارد.

سوم آن که: در بحث مفاهیم فقط در صورتی که قرینه نباشد، قائل به عدم مفهوم می شوند، در حالی که در این روایات، مولا با آوردن قید «یصید»، احتراز کرده و می گوید: سگی که صید می کند اشکالی ندارد، پس مفهوم کلام او این است که ثمن سگ غیر شکاری اشکال دارد.

(د) دیدگاه امام خمینی

امام خمینی قدس سره، در چند مرحله، نکاتی را درباره این بحث مطرح کرده اند؛ لیکن پیش از بررسی این نکات باید به این مسئله توجه کنیم که مقام علمی، فقهی و اصولی امام

خمینی قدس سره هنوز هم بر حوزه های خود ما روشن نشده است، که چه مقدار عمق فقهی در این مرد بزرگ وجود داشته است. برای نمونه، در همین بحث که ایشان مطرح فرموده اند، هنرهای اجتهادی بسیاری را از خود نشان داده و مطالبی را بیان کرده اند که پیش از وی دیگران نگفته اند و ایشان آنها را به عنوان روش اجتهادی خود بیان نموده است؛ چراکه در این بحث، اگر ما باشیم و ظاهر چند روایت، از ظاهر روایت ها استفاده می شود که بر حرمت بیع کلاب غیر از سگ شکاری، اجماع وجود دارد؛ ولی با دقت و تأملی که ایشان در کلمات فقها داشته اند، به نتیجه ای متفاوت می رسند و می فرمایند: نه تنها اجماع نداریم، بلکه شهرت میان فقیهان متقدم بر جواز بیع سگ های سودمند وجود داشته است. (۱)

بنا بر این، ما ابتدا روش ایشان را به صورت اجمالی بیان نموده و سپس به طور مفصل آن را بررسی می کنیم.

اجمالاً روش ایشان در این بحث، این است که:

نخست، ایشان اثبات می کنند که در بحث حرمت بیع کلب، روایت مطلقه ای که در مقام بیان باشد و همه اقسام کلاب را حرام کند، وجود ندارد.

دوم، ایشان درباره استثنایی که در روایات درباره سگ شکاری وارد شده و بیع آن اجازه داده اند و نیز درباره خود سگ شکاری، چهار احتمال را مطرح کرده و سپس می فرماید: میان «کلب الصيد» و «کلب الذی یصید» نسبت عموم و خصوص من وجه وجود دارد.

سپس در ادامه - بر خلاف مشهور که به صورت ساده می گویند یک روایت مطلق داریم و یک روایت مقید، پس باید مطلق را بر مقید حمل کنیم - ایشان چند عنوان از عناوینی که از این روایات به دست می آید را ذکر می کند و نسبت میان همه عناوین را عموم و خصوص من وجه قرار می دهد و سپس درباره حکم ماده اجتماع آنها گفتگو می نماید.

ص: ۴۲۶

سوم، ایشان در مرحله بعد، در مقام اثبات جواز بیع کلاب نافع (سگ های سودمند) برمی آید و می خواهد این را از راه قواعد استفاده کند و شهرت آن در میان متقدمین و متأخرین را ثابت نمایند؛ یعنی هرچند ممکن است برخی از روایات بر عدم جواز بیع سگ غیرشکاری دلالت کنند، ولی شهرت بین قدام و متأخرین بر این است که سگ سودمندی که مثلاً نگهبانی می دهد، جایز است.

پس از بیان اجمالی دیدگاه امام خمینی قدس سره، اکنون به بررسی تفصیلی آن می پردازیم.

مرحله اول: امام خمینی قدس سره پیش از ورود به روایات می فرماید: ما دو نوع کلب داریم که عبارت اند از کلب سلوقی و غیر سلوقی. از روایات استفاده می شود که بیع کلب سلوقی جایز است؛ لیکن کلب غیر سلوقی خودش بر دو قسم است: یا نفع عقلایی دارد و یا هیچ نفع عقلایی ندارد. در جایی که هیچ نفع عقلایی بر آن مترتب نباشد (مانند: سگ دیوانه ای که مرض هاری دارد)، روایات بر عدم جواز بیع آن دلالت می کنند؛ ولی در جایی که نفع عقلایی بر آن مترتب باشد (مانند: سگ شکاری، نگهبان، ماشیه و حائط یا سگی که برای کشف جرائم است)، محل اختلاف است. پس باید ببینیم که حکم این مورد (سگ غیر سلوقی که نفع دیگری غیر از شکار دارد) چیست؟ (۱)

سپس ایشان پس از بیان این تقسیم، به بررسی روایات ورود پیدا کرده و می فرماید: روایات مربوط به کلب بر دو قسم اند؛ زیرا در گروهی از آنها کلمه «صید» و قید «اصطیاد» وجود ندارد و به خاطر همین، ممکن است کسی گمان کند که این روایات بر حرمت بیع همه انواع کلب دلالت دارد. ولی به نظر ما نمی توان از این گونه روایات، اطلاق گیری کرده و حرمت بیع سگ را به طور مطلق استفاده نمود؛ چراکه روایت سکونی (روایت ششم) فقط می خواهد انواع سحت را معرفی نماید و قصد ندارد حکم هر یک از اقسام کلب را بیان کند. پس نمی توان به اطلاق آن عمل کرد.

ص: ۴۲۷

همچنین روایت حسن بن علی و شاء (روایت هفتم) نیز در مقام بیان اقسام سگ نیست؛ بلکه تنها ثمن کنیز خواننده را به ثمن سگ تشبیه کرده است؛ چون برای صحت این تشبیه همین که در میان سگ ها، معامله یک نوع آن حرام باشد، کافی است. (۱)

در روایت دیگری آمده است:

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْأَسْنَادِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْبَلَاءِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ جُعِلَتْ فِدَاكَ إِنَّ رَجُلًا مِنْ مَوَالِيكَ عِنْدَهُ جَوَارٍ مُغْتَيَاتٍ قِيمَتُهُنَّ أَرْبَعَةَ عَشَرَ أَلْفَ دِينَارٍ وَقَدْ جَعَلَ لَكَ ثُلُثَهَا فَقَالَ: لَأَحَاجَّهَ لِي فِيهَا إِنَّ ثَمَنَ الْكَلْبِ وَالْمُغْتَنِيِّ سِيحَتْ؛ (۲) به امام کاظم علیه السلام گفته شد که یکی از دوستداران شما، کنیزان خواننده دارد که قیمت آنها چهارده هزار دینار است. اینها را فروخته و گفته می خواهم یک سوم آن را برای امام قرار دهم. حضرت علیه السلام در پاسخ فرمودند: ما به این پول نیاز نداریم و پولی که در مقابل سگ و زن خواننده داده می شود، حرام است.

امام خمینی قدس سره در مورد این روایت نیز معتقد است که روایت، در مقام بیان اقسام سگ نیست؛ بلکه در مقام تحقیر ثمن مغنیه است.

لیکن به نظر می رسد که پذیرفتن دیدگاه امام خمینی قدس سره در این جا مشکل است؛ زیرا فهم عرفی از این روایت، این گونه است که حضرت علیه السلام برای بیان آلوده بودن ثمن زن خواننده، ثمن سگ را نیز به طور مطلق کنار آن قرار داده اند. پس این اطلاق قابل اعتناست.

و نیز در روایت دیگری آمده است:

وَعَنْهُ عَنِ النَّضْرِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ جَرَّاحِ الْمَدَائِنِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُو

ص: ۴۲۸

۱- (۱). همان: ص ۹۸.

۲- (۲). وسائل الشیعه: ج ۱۷ ص ۱۲۳.

عَبْدُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مِنْ أَكْلِ الشُّحْتِ ثَمَنُ الْخَمْرِ وَنَهَى عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ. (۱)

در این روایت، از ثمن سگ به طور مطلق نهی شده است؛ اما امام خمینی قدس سره روایت را ضعیف‌السند می‌داند؛ چون در سند آن قاسم بن سلیمان وجود دارد که ضعیف است. (۲) به علاوه می‌فرماید: در متن روایت نیز مقداری اضطراب وجود دارد. پس در نهایت می‌توان چنین گفت: ایشان وجود روایات مطلق در باب معامله سگ را رد می‌کنند؛ ولی به نظر ما - همان طور که بیان نمودیم - نمی‌توان وجود چنین روایاتی را انکار نمود.

مرحله دوم: در این مرحله، دسته دوم روایات که همان روایات خاص است، بررسی می‌شود. در این دسته از روایات، کلمه «یصید» به دو صورت آمده است: گاهی به صورت «کلب الصید»، یعنی سگ شکاری و گاهی به صورت «کلب الذی یصید» و «کلب الذی لایصید» ذکر شده است.

امام خمینی قدس سره این دو عنوان را متفاوت می‌داند و درباره

«الذی یصید والذی لایصید» چهار احتمال را مطرح نموده و می‌فرماید:

احتمال نخست: شاید معنای «الذی لایصید» این است که فقط معامله سگ سلوقی، خواه برای صید و خواه برای غیر آن، جایز است و معامله سگ‌های غیر سلوقی جایز نیست.

به نظر می‌رسد که این احتمال، خلاف ظاهر روایات است؛ زیرا عنوان صید در این دسته از روایات موضوعیت دارد و با وجود قید «لایصید» نمی‌توان گفت: معامله سگ‌های سلوقی جایز و غیر آن باطل است. (۳)

احتمال دوم: شاید مقصود روایات از «یصید»، سگ آموزش دیده و مقصودشان از «لایصید»، سگ آموزش ندیده باشد؛ یعنی مضمون روایات این است که اگر سگی

ص: ۴۲۹

۱- (۱). همان: ج ۱۷ ص ۱۱۹.

۲- (۲). المکاسب المحرّمة: ج ۱ ص ۱۰۰.

۳- (۳). همان: ج ۱ ص ۱۰۱.

برای کاری از قبیل شکار، نگهبانی و مانند آن آموزش دیده باشد، معامله آن جایز است؛ ولی خرید و فروش سگ های غیر معلّم (آموزش ندیده) حرام است. به عبارت دیگر، این روایات انصراف دارد به این که عنوان صید، دخالت در حکم ندارد و قید صید، نشان دهنده عنوان عام «معلّم بودن» است.

ولی به نظر می رسد که این احتمال نیز صحیح نیست؛ زیرا حتّی اگر درباره عبارت «کلب الصید» بتوان گفت که این عبارت به «کلب معلّم» انصراف دارد، ولی درباره عبارت «کلب الذی لایصید»، نمی توان این ادّعا را مطرح کرد؛ زیرا ظاهرش این است که می خواهد وصف صید را به طور کلی سلب کند و درباره سگی که اصلاً شکار نمی کند، حکمی را صادر نماید، نه سگی که آموزش ندیده است؛ یعنی اگر در روایات فقط عبارت «کلب الصید» وجود داشت، پذیرش این انصراف ممکن بود؛ ولی از آن جا که دو عنوان داریم و لسان «لایصید» به صورت سلبی است، نمی توان این ادّعا را پذیرفت. (۱)

این توضیح را نیز ما به کلام امام علیه السلام اضافه می کنیم که: سلب اخص - که همان «لایصید» است - دلالت بر سلب اعم - که «غیر معلّم» است - نمی کند.

البته امام خمینی قدس سره درباره مسئله معلّم و غیر معلّم می فرماید: در هیچ روایتی از روایات بیع کلب، مسئله معلّم و غیر معلّم مطرح نشده و مورد اشاره هم قرار نگرفته است؛ بلکه در بحث صید و ذبائح است که مسئله معلّم و غیر معلّم را مطرح کرده اند.

از این رو، این تعبیر در روایات محلّ بحث وجود ندارد و فقط در کلمات فقها مانند شیخ طوسی قدس سره آمده است.

احتمال سوم: شاید مراد از «کلب الصید»، سگی باشد که به منظور شکار خریداری شود؛ یعنی قصد خریدار این باشد که برای شکار از آن استفاده کند، حتّی اگر شکاری نباشد.

ص: ۴۳۰

به نظر می‌رسد که این احتمال نیز خلاف ظاهر روایات است. (۱)

احتمال چهارم: به نظر می‌رسد مراد از کلب الصيد، سگی است که عنوان شکاری بودن بر آن صدق کند؛ یعنی اگر این عنوان بر سگ صدق کند، در این صورت خرید و فروش او مانعی ندارد، خواه برای شکار استفاده شود و خواه برای کار دیگری همچون نگهبانی و مانند آن. بنا بر این، منظور از «کلب الصيد» سگی است که ملکه شکار کردن را داشته باشد و این صفت از او زائل نشده باشد.

نیز باید دانست که هر سگ آموزش دیده ای (کلب معلّم)، سگ شکاری است؛ چون تا سگی ملکه شکار نداشته باشد، نمی‌تواند سگ مزرعه، سگ باغ و یا سگ نگهبان شود.

همچنین هنگامی که منظور از «کلب الصيد»، سگی باشد که ملکه شکار را داراست، تنها سگ های ولگردی که این ملکه از آنها زائل شده است از محدوده حکم جواز خارج می‌شوند. پس حتی سگ هایی را که برخی به عنوان زینت می‌خرند و نگهداری می‌کنند - که امروزه نیز متأسفانه این فرهنگ غربی در میان عده ای رایج شده و پول های گزافی برای آن می‌پردازند -، عنوان مهملات (ولگرد) را دارند و از حکم جواز خارج می‌شوند. البته این حکم برای این گونه سگ ها قابل تأمل است و شاید بتوان گفت چنین سگ هایی مالیت دارند.

چه بسا کسی در اشکال به ایشان بگوید: منظور روایات از واژه «کلب الصيد»، سگی است که برای شکار استفاده می‌شود و خصوص داشتن ملکه کافی نیست.

ایشان در پاسخ می‌فرماید: این انصراف را قبول نداریم؛ زیرا مقصود از «کلب الذی لایصید» سگی است که ملکه صید از او زائل شده است، وگرنه به سگی که ملکه دارد ولی اکنون شکار نمی‌کند «لایصید» نمی‌گویند، پس به قرینه مقابله «لایصید»، نمی‌توان این انصراف را پذیرفت. (۲)

ص: ۴۳۱

۱- (۱). همان: ج ۱ ص ۱۰۲.

۲- (۲). همان: ج ۱ ص ۱۰۳.

پس در این مرحله، امام خمینی قدس سره چهار احتمال را ذکر کردند و احتمال چهارم را پذیرفتند. از این رو، در پایان به این نتیجه رسیدند که خرید و فروش هر سگی که نفعی دارد جایز است، مگر سگ های ولگرد (مهملات) که نفعی ندارند.

مرحله سوم: امام خمینی قدس سره در مرحله سوم می فرماید: از روایات این باب، سه عنوان استفاده می شود که عبارت اند از «کلب الصید»، «کلب الذی یصید» و «کلب الذی لایصید». تفاوت عنوان اول و دوم در این است که سگ شکاری، شامل سگ های باغ و مزرعه و مانند آن نمی شود؛ ولی سگی که شکار می کند - یعنی ملکه شکار را دارد - شامل سایر سگ های نافع نیز می شود.

امّا نسبت به دو عنوان «کلب الصید» و «کلب الذی لایصید»، سه فرض وجود دارد که در هر سه فرض، بین آنها عموم و خصوص من وجه برقرار است.

فرض اول: اگر مراد از عنوان «کلب الصید» خصوص کلب الصید سلوقی باشد - که به قریه ای در یمن منسوب است - در این صورت نسبت این عنوان با «کلب الذی لایصید» عموم و خصوص من وجه خواهد بود؛ زیرا ممکن است یک سگ، سلوقی باشد و صید کند و یا سلوقی باشد و صید نکند و یا غیر سلوقی باشد و صید کند.

فرض دوم: اگر مراد از «کلب الصید»، کلب سلوقی باشد که برای صید اخذ می شود، در این صورت معنای مقابلش عبارت خواهد بود از کلب سلوقی که برای صید اخذ نشده است. پس باز هم میان «کلب الذی لایصید» و «کلب الذی یصید» عموم خصوص من وجه تصوّر می شود؛ زیرا در این جا سه فرد قابل تصوّر است:

کلب سلوقی که برای شکار آن را اخذ کرده اند، کلب سلوقی که برای شکار آن را اخذ نکرده اند، کلب غیر سلوقی که آن را برای شکار اخذ کرده اند و روشن است که هر دو عنوان، در این فرد سوم اجتماع می کنند.

فرض سوم: اگر مراد از «کلب الصید»، سگی باشد که شغل فعلی او شکار است و مراد از «کلب الذی لایصید» سگی باشد که شغل فعلی او شکار نیست، در این صورت

نیز میان این دو عنوان نسبت عموم و خصوص من وجه خواهد بود.

امام خمینی قدس سره پس از بیان این فرض ها، می فرماید: در این فرض های سه گانه در مورد ماده اجتماع، باید بر اساس قواعد باب تعارض و تعادل و تراجیح عمل کنیم و روشن است که بر اساس این قواعد، در ماده اجتماع باید به عمومات تمسک کرد. البته عموماتی همچون «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» نیز اقتضا می کنند که بیع همه کلاب نافع، جایز باشد. از این رو فقط بیع کلابی که منفعت محلله عقلایی ندارند و به آنها کلاب مهمله (ولگرد) می گویند، جایز نیست. (۱)

۵) بررسی و نقد دیدگاه امام خمینی

درباره دیدگاه امام خمینی قدس سره، نکاتی وجود دارد که به آنها اشاره می شود:

نخست این که: ایشان اطلاق هیچ یک از روایات را نمی پذیرند، در حالی که گفته شد برخی از روایات مطلق اند و می توان به اطلاق آنها تمسک کرد.

دوم این که: به عقیده ایشان، نسبت میان دو عنوان «کلب الصید» و «کلب الذی لایصید» عموم و خصوص من وجه است؛ ولی این سخن صحیح نیست؛ زیرا هنگامی می توان میان دو عنوان، نسبت سنجی کرد که دو حکم و دو متعلق وجود داشته باشد، در حالی که در این بحث دو حکم وجود ندارد؛ بلکه فقط یک استثنا برای حرمت وجود دارد که متعلق آن «کلب الصید» است. هرچند گاهی در برخی از تعبیر جنبه مثبت آن در نظر گرفته شده و به صورت «کلب الصید» آمده است و گاهی جنبه منفی آن در نظر گرفته شده و به صورت «کلب الذی لایصید» ذکر شده است. به عنوان مثال، اگر از اول بدانیم که «اکرام علما» واجب است و سپس مولا برای اخراج فاسق بگوید: «العالم الذی یکون عادلاً» یا بگوید: «العالم الذی لیس بفاسق»، در این جا دو حکم و دو متعلق وجود ندارد؛ بلکه یکی از آنها تعبیری از دیگری است. در این مسئله نیز «کلب الصید» استثنایی است که گاهی آن را به طور مثبت و گاهی به صورت منفی آورده اند. از این رو مجالی برای نسبت سنجی وجود ندارد.

ص: ۴۳۳

سوم این که: امام خمینی قدس سره داشتن ملکه شکار را شرط جواز معامله دانستند.

پرسشی که مطرح می شود این است که آیا خود صید، موضوعیت دارد یا همان طور که پیش از این گفته شد صید، یک مصداق برای سگ آموزش دیده است؟

اگر صید به خودی خود، موضوعیت داشته باشد، در این صورت بر اساس مقتضای ادله، فقط معامله «کلب الصید» جایز خواهد بود و معامله سایر سگ های مفید جایز نیست؛ ولی اگر به عنوان مصداقی برای «کلب معلّم» آورده شده باشد، معامله سایر سگ های آموزش دیده نیز جایز خواهد بود، چه برای نگهبانی آموزش دیده باشند چه کارهای دیگر. (۱)

توضیح آن که: اگر ما درباره روایات به این نتیجه رسیدیم که «صید» به عنوان یک ملکه و عنوان ذاتی (۲) برای کلب مطرح شده است، در این صورت، خرید و فروش سگی که این ملکه را دارد جایز است هر چند به قصد صید هم نباشد. در مقابل، بیع سگی که این ملکه را ندارد، جایز نیست، حتی اگر از جهات دیگر مفید باشد.

ولی اگر به این نتیجه برسیم که قید «صید» به عنوان ملکه ذکر نشده است، بلکه عنوان «صید»، یکی از مصادیق سگ آموزش دیده است (یعنی همین که به سگ گرفتن صید را آموزش داده باشند، از نظر روایات کافی است و روایات، کاری به این که صید برای او ملکه شده باشد ندارند)، در این صورت می توانیم از سگ شکاری به سگ های دیگر نیز تعدی کنیم و بیع آنها را نیز جایز بشماریم.

اکنون برای یافتن پاسخ، به بررسی آیه چهارم از سوره مائده می پردازیم؛ چراکه با

ص: ۴۳۴

-
- ۱- (۱). در روایات آمده است که از امام علیه السلام سؤال می کنند که چطور شارع، شکاری را که سگ می گیرد، حلال می داند، امّا اگر گرگ یا یک حیوان دیگری چیزی را شکار کرد، برای انسان حلال نیست؟ امام صادق علیه السلام فرموده اند: برای این که وقتی سگ شکار می کند برای خودش این کار را انجام نمی دهد؛ بلکه برای صاحبش شکار می کند؛ ولی حیوانات دیگر برای خودشان شکار می کنند. پس باید دقت شود که چقدر عنوان در حکم شرعی دخالت دارد.
- ۲- (۲). البته نه ذاتی به معنای فلسفی؛ بلکه ذاتی به معنای عنوانی که این نوع سگ را حقیقتاً از سگ های دیگر جدّامی کند و به عنوان فصل این جنس به شمار می رود.

کمی دقت در این آیه شریفه معلوم می گردد که صید، یکی از مصادیق تعلیم و آموزش است. پس خود صید، موضوع مستقلى نیست؛ بلکه «معلم بودن» موضوعیت دارد، خواه برای صید آموزش دیده باشد، خواه برای محافظت از خانه یا مزرعه و مانند آن.

خداوند متعال در این آیه می فرماید:

«يَسْئَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلَّبِينَ تَعَلَّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ» (۱) از تو سؤال می کنند چه چیزی برای آنها حلال است، بگو طیبیات و آن سگ های که آموزش داده اید از آنچه که خدا به شما یاد داده است. (۲)

«جوارح» جمع جارحه و در این جا به معنای سگ است.

«تعلیم» در این آیه به این معناست که اگر به سگ دستور شکار داده شد، اجابت کند و اگر دستور رها کردن داده شد، شکار را رها کند. به سگی که چنین خصوصیتی داشته باشد، سگ معلم اطلاق می شود. باید دانست که این تعلیم یک امر ملکه ای نیست؛ بلکه عنوان یادگیری را دارد، مثل این که یاد می گیرد صاحبش کیست، یا این که یاد می گیرد محدوده این خانه یا مزرعه چقدر است.

برخی اصولیان در باب وضع، نظریه ای به نام «قرن اکید» دارند که از نظریه «شرطی بودن» در علم روان شناسی گرفته شده است. بر اساس این نظریه، تکرار زیاد یک عمل موجب یادگیری می شود حتی برای حیوانی مانند سگ. مثلاً می فهمد که اگر صاحبش دست خود را بالا آورد، باید به شکار برود و اگر پایین آورد، باید شکار را رها کند. این شرطی بودن یکی از اقسام آموزش و تعلیم است و ربطی به ملکه بودن ندارد.

ممکن است کسی بگوید: آیه در مقام بیان حکم خرید و فروش سگ نیست؛ بلکه صرفاً می خواهد بگوید اگر سگ آموزش دیده ای شکار کرد و بسم الله نیز گفته شد، در این صورت خوردن آن شکار حلال است.

ص: ۴۳۵

۱- (۱). سورة مائده: آیه ۴.

۲- (۲). المفردات فی غریب القرآن: ص ۹۰.

در پاسخ می‌گوییم: این که شارع، شکار یک سگ آموزش دیده را مباح می‌داند، یعنی این سگ منفعت عقلایی و شرعی دارد. از این رو، به ملازمه روشن عرفی، خرید و فروش آن هم جایز می‌شود.

البته باید دقت کرد که هر سگ آموزش دیده‌ای، قابل خرید و فروش نیست؛ بلکه ضابطه‌ای که از آیه شریفه به دست می‌آید این است که اگر سگی برای منفعت حلالی آموزش دیده، قابل خرید و فروش است؛ چراکه ممکن است برای کشتن انسان یا دزدی آموزش دیده باشد. از این رو می‌توان گفت: معامله سگ‌هایی که برای منفعت عقلایی و حلال آموزش دیده‌اند، از نظر شارع مقدس مانعی ندارد و جایز است. حتی بر اساس این مبنا می‌توان معامله سگ‌های پاکوتاه که حالت زینتی دارند و آموزش می‌بینند که کجا بنشینند، کجا بروند و... را جایز دانست؛ هرچند همه این مطالب جدای از مسئله نجاست سگ است.

لیکن دیدگاه امام خمینی قدس سره این است که معامله سگ‌های نافع جایز است، خواه معلّم باشند خواه غیر معلّم. پس فقط خرید و فروش سگ‌های مهمل و ولگرد را جایز نیست.

شاید در اشکال به فتوای ایشان گفته شود: این دیدگاه مستلزم تخصیص اکثر است؛ زیرا اگر شارع بگوید: «ثمن الکلب سحت» و سپس سگ‌های نافع را استثنا کند، شمار این سگ‌ها به قدری زیاد است که اکثریت را تشکیل می‌دهند و استثنای آنها مستلزم تخصیص اکثر است. لیکن ایشان در پاسخ می‌گویند: اتفاقاً شمار سگ‌های ولگرد نسبت به سگ‌های نافع بسیار بیشتر است. (۱)

سپس ایشان برای فتوای خود سه مؤید ذکر می‌کنند:

مؤید اول: روایت تحف العقول بر روایات «ثمن الميته سحت» حاکم است؛ زیرا خرید و فروش شیء نجس را به قصد منفعت حلال، جایز می‌کند. پس این روایت می‌تواند روایات این باب را تفسیر کند و نشانه این است که وقتی گفته می‌شود معامله

ص: ۴۳۶

سگ حرام است، منظور سگ های غیر نافع است.

میرزا محمّد تقی شیرازی قدس سره در حاشیه مکاسب، عکس این مطلب را بیان کرده و معتقد است که مورد روایات عام، عمومیت دارد و مورد روایات سگ، افراد کمتری را در برمی گیرد و خصوصیت دارد. و همین کم بودن تعداد، موجب می شود که روایات عام را تخصیص بزنند. (۱) لیکن امام خمینی قدس سره در پاسخ می فرمایند: کم بودن مورد، موجب اظهریت یک روایت نمی شود و نمی توان گفت: قلت افراد روایت، موجب اظهر بودن آن است.

ولی به نظر می رسد: این اشکال به کلام امام خمینی قدس سره وارد است که در باب حکومت، عرف باید حاکم و محکوم را مرتبط بدانند. مثلاً یک جا شارع فرموده است:

«إذا شككت بين الأقل والأكثر فابن على الأكثر» و در جای دیگری می گوید:

«لاشكّ لكثير الشكّ». در این جا عرف، میان این دو ارتباط می بیند، ولی در مسئله مورد بحث، عرف، روایات مخصوص به سگ را مخصّص روایات عام می داند؛ چون در این جا به صورت خاص ذکر شده است و در نظر عرف، خاص نسبت به عام اظهر است. از این رو پذیرفتن روایت تحف العقول به عنوان مؤید، مشکل به نظر می رسد.

مؤید دوم: جواز معامله سگ های نافع، پیش از زمان شیخ طوسی قدس سره و پس از ایشان، مشهور است و در بین فقها تنها شیخ مفید (۲) و ابن سعید قدس سرهما (۳) معامله سگ را به صورت مطلق حرام دانسته اند. امام خمینی برای اثبات شهرت، عباراتی را از علامه حلی و شیخ طوسی قدس سرهما نقل می کند. (۴) علامه حلی در تذکره الفقهاء می نویسد:

إنّ جواز بيع الكلاب التي لها منفعة محلّله مثل كلب الصيد والماشية والزرع والحائط اجماعی. (۵)

ص: ۴۳۷

۱- (۱). حاشیه مکاسب: ج ۱ ص ۱۳.

۲- (۲). المقنعه: ص ۵۸۹.

۳- (۳). الجامع للشرائع: ص ۲۴۸.

۴- (۴). المكاسب المحرّمة: ج ۱ ص ۱۰۷.

۵- (۵). ر. ک: کتاب المكاسب: ج ۱ ص ۱۰۷.

شبه همین عبارت را ابن زهره قدس سره در غنیه النزوع آورده است. (۱)

شیخ طوسی قدس سره نیز در الخلاف در بحث اجاره می فرماید:

یصح اجاره کلب الصيد للصيد، دليلنا أنّ الأصل جوازه والمنع يحتاج إلى دليل ولأنّ بيع هذه الكلاب يجوز عندنا. (۲)

امام خمینی قدس سره از این عبارات، شهرت را استظهار نموده است؛ ولی هنگامی که عبارات فقها مورد بررسی قرار می گیرد، معلوم می شود که فقط جواز معامله سگ شکاری اجماعی است و تنها عبارتی که بر ادعای امام خمینی قدس سره دلالت دارد، عبارت تذکره الفقهاء است، که البته خود علامه حلی قدس سره نیز در منتهی المطلب در برابر این سخن می نویسد:

وقد أجمع علمائنا على تحريم ما عدا كلب الصيد وأجمع علمائنا على جواز بيع كلب الصيد واختلفوا في الثلاثة الباقية؛ (۳)
علمای ما بر تحریم سگ های غیر شکاری اجماع دارند و در خصوص معامله سگ شکاری بر جواز آن اجماع کرده و در سه تای دیگر اختلاف دارند.

شیخ طوسی قدس سره نیز در بحث بیع کتاب الخلاف، تنها در مورد سگ شکاری ادعای اجماع کرده است. (۴)

بنا بر این، آنچه که مؤید نظر امام خمینی قدس سره قرار می گیرد، همان کلام علامه حلی در تذکره الفقهاء است؛ لیکن سایر فقها و حتی خود علامه حلی قدس سره در منتهی المطلب، تنها معامله سگ شکاری را جایز می دانند و درباره آن ادعای اجماع کرده اند. البته در این مقام حتی اگر اجماع یا شهرت ثابت شوند نیز هیچ کدام فایده ای ندارند؛ چون مستند به روایات می باشند، مگر آن که اجماع مدرکی را قبول نماییم.

ص: ۴۳۸

۱- (۱). غنیه النزوع: ص ۲۱۳.

۲- (۲). الخلاف: ج ۳ ص ۵۱۱.

۳- (۳). منتهی المطلب فی تحقیق المذهب: ج ۱۵ ص ۳۵۴.

۴- (۴). الخلاف: ج ۳ ص ۱۸۲.

نکته قابل توجه این است که شیخ طوسی قدس سره در کتاب الخلاف گاهی ادعای اجماع می کند، در حالی که در زمان خود ایشان نیز بین علمای شیعه اختلاف بوده است. مراد ایشان از این ادعای اجماع می تواند به یکی از چند صورت زیر توجیه شود: گاهی اوقات در یک مسئله ای نص صریح و روشن وجود دارد و به خاطر آن شیخ طوسی ادعای اجماع کرده و می گوید: هر کس این نص را ببیند برطبق آن فتوا می دهد. و گاهی نیز مسئله ای مبتنی بر اصل برائت است و چون این اصل مورد اجماع علماست، شیخ طوسی نیز می گوید: این مسئله اجماعی است. از این رو، محقق بروجردی می فرماید:

شیخ طوسی در الخلاف هر جا که ادعای اجماع کرده است، به عنوان یک دلیل اقناعی آن را ذکر می کند؛ چرا که مخاطب ایشان، اهل سنت نیز بوده اند و به خاطر همین، اگر می گفت: مستند این فتوا، حدیث امام صادق یا امام باقر علیهما السلام است، آنها قبول نمی کردند، ولی اجماع را می پذیرفتند.

نتیجه آن که این مؤید هم پذیرفتنی نیست.

مؤید سوم: آخرین مؤید برای این که چرا معامله سگ های نافع جایز است، سیره مسلمین است. امام خمینی قدس سره می گوید: سیره مسلمان ها در تمام عصرها حتی عصر ائمه علیهم السلام بر این بوده است که کلاب نافع را مال می دانستند و با آن معامله مال و ملک می نمودند. مثلاً آنها را خرید و فروش می نمودند، اجاره می دادند، آثار ملکیت را بر آن بار می کردند، هبه می کردند، وقف می کردند و غیر ذلک. (۱)

به نظر می رسد که هر چند این سیره وجود دارد، ولی هنگامی سیره حجیت دارد که امضا شده باشد. در حالی که در بحث ما در مقابل همین سیره ای که ایشان ذکر کرده اند، استثنا هم وجود دارد؛ یعنی همان مسلمانانی که سگ های نافع را معامله می کردند، معامله سگ های غیر معلّم را جایز نمی دانستند. بنا بر این، سیره فقط اصل معامله شدن سگ را ثابت می کند، ولی نمی توان گفت: این جواز بیع، در مورد همه سگ های

ص: ۴۳۹

نافع و معلّم است. به علاوه، سیره، دلیل لّبی است و در دلیل لّبی باید به قدر متیقّن بسنده کرد و قدر متیقّن این سیره، جواز معامله سگ شکاری است، نه همه سگ های نافع و نه همه سگ های معلّم. از این رو، دیدگاه امام خمینی قدس سره صحیح به نظر نمی رسد.

نتیجه آن که: با توجّه به ملاکی که از آیه شریفه استفاده شد، دانستیم که معامله سگ های آموزش دیده (کلب معلّم) برای منفعت حلال جایز است؛ ولی سگ های ولگرد و غیر معلّم را نمی توان خرید و فروش کرد.

گفتار دوم: معامله خوک

اشاره

بحث درباره معامله خوک در ضمن سه بند بررسی می شود: در بند اوّل حکم معامله خوک بررسی می شود. در بند دوم این بحث مطرح می گردد که در صورت جواز معامله خوک، انتفاع از آنچه حکمی دارد؟ و در بند سوم نیز درباره حکم استفاده از اجزای خوک گفتگو می شود. ذکر این نکته نیز الزامی است که مراد از خوک، خوکی است که در خشکی زندگی می کند و خوک دریایی مورد بحث نیست.

بند اوّل: حکم معامله خوک

اشاره

برای بررسی حکم معامله خوک پس از بررسی عبارات فقها و روایات موجود در این باب، در نهایت، نتیجه مباحث مطرح می شود.

الف) عبارات فقها

بزرگان ما همچون شیخ انصاری قدس سره در کتاب المکاسب هنگامی که می خواهند اقوال در یک مسئله فقهی را مطرح کنند، از شیخ طوسی شروع می کنند. فتوای شیخ طوسی که شیخ الطائفه بوده است، برای مجتهدین بسیار مهم است. محقق بروجردی قدس سره که از اعظام فقها و اصولیین قرن اخیر بوده است نیز در روش فقهی خود - آن گونه که شاگردان ایشان بیان می کنند - همیشه از قول شیخ طوسی قدس سره مطلب را شروع می کرده اند.

شیخ طوسی قدس سره در کتاب الخلاف می نویسد:

لايجوز بيع شيء من المسوخ مثل القرد والخنزير والدب والثعلب والإرنب والذئب والفيل وقال الشافعي كلما ينتفع به يجوز بيعه مثل القرد والفيل وغير ذلك دليلنا اجماع الفرقه وأيضاً قوله صلى الله عليه وآله: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَهُ» وهذه الأشياء محرّمه اللحم بلاخلاف إلّا الثعلب فإنّ فيه خلافاً^(۱). خرید و فروش موجوداتی که مسخ شده اند، جایز نیست، مانند بوزینه، خوک، خرس، روباه، خرگوش، گرگ و فیل و چیزهای دیگر. شافعی گفته معامله هر چیزی که بشود از آن استفاده کرد جایز است مثل بوزینه، فیل و غیر آن. دلیل ما اجماع امامیه است و همچنین حدیث نبوی که می فرماید: «خداوند هرگاه چیزی را حرام کند، ثمن آن را نیز حرام می کند»، و این موارد نیز بدون هیچ اختلافی، حرام گوشت هستند و فقط در حکم روباه اختلاف وجود دارد.

یادآوری: ادعای اجماعی که ایشان در این جا مطرح کرده است، با یکی از سه توجیهی که در باب معامله سگ گفته شد، قابل توجیه است.

ایشان در النهایه نیز چنین نوشته است:

و من ذلک لحم الخنزیر فبیعه وهبته وأکله حرام وكذلك کلّ ما کان من الخنزیر من شعرٍ وجلدٍ وشحمٍ وغير ذلک؛^(۲) از جمله مکاسب محرّمه، گوشت خوک است که فروختن، هدیه دادن و خوردن آن حرام است؛ همچنین مو و پوست و دنبه آن نیز حرام است.

البته بحث ما درباره خرید و فروش مجموع خوک زنده است، نه معامله گوشت، پوست یا موی آن؛ یعنی بحث ما در این جا درباره کسی است که می خواهد خوک زنده را بفروشد، نه کسی که می خواهد گوشت آن را بفروشد. بنا بر این، از عبارت شیخ طوسی قدس سره در النهایه، نمی توان در این بحث استفاده کرد.

ص: ۴۴۱

۱- (۱). الخلاف: ج ۳ ص ۱۸۳.

۲- (۲). النهایه فی مجرّد الفقه والفتاوی: ص ۳۶۳.

همچنین ایشان در المبسوط می نویسند:

إن كان نجس العين مثل الكلب والخنزير والفأرة والخمر والدم وما توالد منهم وجميع المسوخ وما توالد من ذلك أو من أحدها فلا يجوز بيعه ولا إجارته ولا الإنتفاع به ولا إقتنائه بحال اجماعاً إلا الكلب فإنّ فيه خلافاً؛^(۱) خرید و فروش، اجاره و انتفاع از نجس العين، مانند سگ، خوک، فضله موش، شراب، خون و هر آنچه از آنها متولد می شود و همه مسخ شده ها و هر چه که از آنها متولد می شود، اجماعاً حرام است، غیر از سگ که اختلافی است.

ظاهر عبارت، این است که حتی اگر خوک، انتفاع حلالی هم داشته باشد، مثلاً برای شخم زدن استفاده شود یا در باغ وحش از آن نگهداری کنند، باز هم خرید و فروش آن جایز نیست.

علامه قدس سره در منتهی المطلب می نویسد:

قد أجمع العلماء كآفة على تحريم بيع الميتة والخمر والخنزير، بالنص والإجماع؛^(۲)

علما بر تحريم بيع ميتة، خمر و خنزير، به نص و اجماع استدلال کرده اند.

محقق نراقی قدس سره نیز چنین نگاشته است:

حرمة التکسب بهما إجماعیه؛^(۳) حرمت معامله سگ و خوک اجماعی است.

پس از بررسی کلام برخی از بزرگان، مشاهده شد که ایشان ادّعی اجماع بر حرمت معامله خوک دارند، اما از آن جا که این اجماع مستند به روایات است، نمی تواند به عنوان دلیل مورد استفاده قرار گیرد. از این رو، باید روایات موجود در این باب مورد بررسی قرار گیرد.

ص: ۴۴۲

۱- (۱). المبسوط: ج ۲ ص ۱۰۹.

۲- (۲). منتهی المطلب فی تحقیق المذهب: ج ۱۵ ص ۳۴۹.

۳- (۳). مستند الشیعه: ج ۱۴ ص ۱۶۵.

دربارهٔ خوگ، روایات پرشماری وجود دارد که می‌توان آنها را به گونه‌های مختلفی تقسیم کرد.

تقسیم نخست: تقسیمی که محقق خویی قدس سره در مصباح الفقاهه ذکر کرده‌اند، این است که بگوییم: گروهی از روایات بر حرمت تکلیفی و وضعی بیع خوگ و گروهی دیگر بر صحت وضعی و حرمت تکلیفی اش دلالت دارند؛ یعنی اگر کسی بیع خوگ را انجام داد کار حرامی را مرتکب شده است، اما بیع او صحیح است.

تقسیم دوم: نوع دوم، تقسیم بندی به لحاظ بایع است؛ زیرا از برخی روایات استفاده می‌شود که بیع خوگ مطلقاً باطل و حرام است، چه بایعش مسلمان باشد و چه ذمی؛ و از برخی دیگر استفاده می‌شود که بیع خوگ مطلقاً صحیح است، خواه بایعش مسلمان باشد و خواه ذمی؛ و از گروه سوم هم تفصیل استفاده می‌شود؛ یعنی برخی از روایات میان جایی که بایع مسلمان باشد با جایی که بایع ذمی باشد، فرق گذاشته‌اند.

ما در این بحث، بر اساس تقسیم بندی دوم پیش می‌رویم و در ضمن بحث، از تقسیم بندی نخست نیز استفاده می‌کنیم.

۱- دسته اول روایات

۱-۱. روایت یکم:

به عنوان نخستین روایت می‌توان به عبارتی از روایت تحف العقول اشاره کرد که می‌فرماید: «أو شیء من وجوه الحرام»^(۱) و برای وجوه حرام، معاملهٔ مردار، خون و گوشت خوگ را مثال زده است. پس در این روایت، ضابطه‌ای معرفی شده است که بر اساس آن، معاملهٔ هر چیزی که در آن فساد باشد، حرام است. لیکن مشکل این جاست که در این روایت، بحث از گوشت خوگ مطرح شده است، در حالی که بحث ما دربارهٔ حکم معاملهٔ خوگ زنده است. پس نمی‌توان از این روایت در این بحث استفاده نمود.

ص: ۴۴۳

۱- (۱). تحف العقول: ص ۳۶۴.

۱-۲. روایت دوم:

الْجَعْفَرِيَّاتُ، بِإِسْنَادِهِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ قَالَ: مِنْ الشُّعْبِ ثَمَنُ الْمَيْتَةِ وَ...

وَتَمَنُّ الْخِنْزِيرِ وَ... (۱)

این روایت در جعفریات آمده است (۲) که پیش تر پیرامون اعتبار آن بحث شد و یکی از مصادیق سحت را پولی می داند که در مقابل خوک گرفته می شود.

۱-۳. روایت سوم:

روينا عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه عن علي عليهم السلام: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ نَهَى عَنْ بَيْعِ الْأَحْرَارِ وَعَنْ بَيْعِ الْمَيْتَةِ وَالْدَّمِ وَالْخِنْزِيرِ وَالْأَصْنَامِ وَعَنْ عَسْبِ الْفَحْلِ وَعَنْ ثَمَنِ الْخَمْرِ وَعَنْ بَيْعِ الْعَذْرَةِ وَقَالَ هِيَ مَيْتَةٌ. (۳)

بر اساس این روایت، پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله از معامله خوک نهی نموده اند.

در مورد دسته اول باید گفت: سند این روایات از نظر مشهور، ضعیف است و همان گونه که گفته شد، فقط سند روایت تحف العقول از نظر ما صحیح و قابل پذیرش است؛ امّا حکم این روایت نیز شامل موضوع مورد بحث نمی شود. از سوی دیگر، روایات یاد شده، در مقام شمارش محرمات اند و از امام خمینی قدس سره نقل شد که نمی توان به اطلاق چنین روایاتی تمسک کرد. (۴) بنا بر این، از روایات این دسته نمی توان استفاده کرد.

۲- دسته دوم روایات

۲-۱. روایت اول:

وَعَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ

ص: ۴۴۴

۱- (۱). مستدرک الوسائل: ج ۱۲ ص ۶۹.

۲- (۲). الجعفریات: ص ۱۸۰.

۳- (۳). دعائم الاسلام: ج ۲ ص ۱۸.

۴- (۴). المكاسب المحرّمة: ج ۱ ص ۹۸.

اللَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الرَّجُلِ يَكُونُ لِي عَلَيْهِ الدَّرَاهِمُ فَيَبِيعُ بِهَا خَمْرًا وَخَنْزِيرًا ثُمَّ يَقْضِي مِنْهَا، قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا يَأْسَ أَوْ قَالَ خُذْهَا؛ (۱) بر ذمّه کسی مقداری درهم است، شراب و خوک را می فروشد و از آن پول دین خود را ادا می کند، امام علیه السلام فرمودند: اشکالی ندارد.

در این روایت که حسنه یا صحیحه است، کلمه «فی الرجل» آمده و مشخص نیست که منظور از آن، مسلمان است یا غیر مسلمان. چه بسا بگوییم: مشتری، اهل ذمه است؛ چون مسلمان شراب و خوک نمی خرد؛ ولی نسبت به فروشنده اطلاق دارد، چون ممکن است یک مسلمان اینها را به کافر بفروشد و از پول آن، بدهی خود را ادا کند.

۲-۲. روایت دوم:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْخَثْعَمِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ لَنَا عَلَيْهِ الدِّينُ فَيَبِيعُ الْخَمْرَ وَالْخَنَازِيرَ فَيَقْضِي بِنَا، فَقَالَ: لَا يَأْسَ بِهِ لَيْسَ عَلَيْكَ مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ؛ (۲) از امام صادق علیه السلام در مورد مردی که به ما بدهکار است پرسیدم که او برای ادای دین خود شراب و خوک ها را می فروشد. حضرت در پاسخ فرمودند: اشکالی ندارد و آن پول برای شما حلال است.

در سند این روایت، قاسم بن محمد وجود دارد که مجهول است؛ لیکن از نظر دلالت، «لابأس» اطلاق دارد و معنایش این است که فروش شراب و خوک و کسب درآمد از این راه مانعی ندارد. همچنین عبارت «لیس علیک من ذلك شیء» یعنی پولی را که گرفته اید برای شما حلال است؛ لیکن در این جا این پرسش مطرح می شود که آیا این جمله مفهوم دارد یا خیر؟ یعنی آیا می توان گفت: مفهوم این عبارت این

ص: ۴۴۵

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۱۷ ص ۲۳۳.

۲- (۲). همان.

است که دریافت این پول در برابر طلبتان برای شما حلال است، ولی برای بایعی که این بیع را انجام داده، حلال نیست؛ و یا باید به اطلاق «لا بأس» تمسک کنیم و بگوییم:

هم پولی که بایع در برابر خمر و خنزیر دریافت کرده، حلال است و هم پولی هم که شما در برابر طلب خود گرفته اید؟
۲-۳. روایت سوم:

وَعَنْهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَحْرِ بْنِ ابْنِ مُسَيْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ لَهُ عَلَى الرَّجُلِ مَالٌ فَيَبِّعُ بَيْنَ يَدَيْهِ خَمْرًا وَخَنَازِيرَ يَأْخُذُ ثَمَنَهُ، قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَأَبَأْسُ؛ (۱) از امام صادق علیه السلام در مورد مردی که برای ادای دین خود شراب و خوک را مورد معامله قرار می دهد، پرسیده شد.

ایشان در پاسخ فرمودند: اشکالی ندارد.

در سند این روایت، عبدالله بن بحر وجود دارد که ضعیف است. این روایت نیز به قرینه کلمه «لا بأس»، مؤیدی برای صحت معامله خوک است.

۲-۴. روایت چهارم:

وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزِ بْنِ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي رَجُلٍ كَانَتْ لَهُ عَلَى رَجُلٍ دَرَاهِمٌ فَبَاعَ خَمْرًا وَخَنَازِيرَ وَهُوَ يَنْظُرُ فَقَضَاهُ. فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَأَبَأْسُ بِهِ أَمَّا لِلْمُقْتَضَى فَحَلَالٌ وَأَمَّا لِلْبَائِعِ فَحَرَامٌ؛ (۲)

مردی از دیگری پولی می خواهد و او هم شراب و خوک را می فروشد و طلبکار را می بیند و دین او را پرداخت می کند. حضرت علیه السلام فرمودند: برای کسی که پول را می گیرد اشکالی ندارد، ولی برای فروشنده حرام است.

در این روایت، بین بایع و مقتضی تفصیل داده شده و می فرماید: برای کسی که طلب خود را می گیرد، حلال و برای بایع حرام است.

ص: ۴۴۶

۱- (۱). همان.

۲- (۲). همان: ص ۲۳۲.

این روایت، صحیح است و می توان گفت: فروشنده ای که شراب و خوک را فروخته است، دچار حرمت تکلیفی شده است، اما معامله او صحیح بوده است، و گرنه این پول برای طلبکار نیز حلال نبود. از این رو، از این صحیحۀ محمد بن مسلم استفاده می کنیم که بین حکم وضعی و تکلیفی باید فرق گذاشت؛ ولی آیا می توانیم بگوییم: این از باب قاعده الزام نیست، بلکه از باب قاعده تسهیل است؛ یعنی کفار هم که خمر و خنزیر می فروشند، کار حرامی انجام می دهند؛ اما شارع برای آسان شدن کار بر ما، آن را حلال کرده است؟

۳- دسته سوم روایات

۳-۱. روایت اول:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنِ الرُّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ نَصِيرَانِي أُسَيْمٍ وَعَنْدَهُ خَمْرٌ وَخَنَازِيرٌ وَعَلَيْهِ دَيْنٌ هَلْ يَبِيعُ خَمْرَهُ وَخَنَازِيرَهُ وَيَقْضِي دَيْنَهُ؟ قَالَ: لَأُ؛ (۱) معاویه بن سعید می گوید از امام رضا علیه السلام سؤال کردم: یک مسیحی مسلمان شده است و شراب و خوک دارد و بدهی به گردن اوست، آیا می تواند شراب و خوک را بفروشد و دین خود را پردازد؟ حضرت فرمودند: نه.

از این روایت استفاده می شود که از نگاه سائل، روشن بوده است که اگر شخص مسیحی یا یهودی باشد، فروش شراب و خوک برای او مانعی ندارد، ولی اکنون که او مسلمان شده است این سؤال برای سائل مطرح شده است که فروش خوک و شراب برای او چه حکمی دارد؟ حضرت علیه السلام می فرمایند: اکنون که مسلمان شده، دیگر نباید شراب و خوک را بفروشد.

در زمان حاضر نیز بسیاری از غیر مسلمانان، از خمر و خنزیر درآمد بسیاری

ص: ۴۴۷

دارند و خانه و خودرو و مانند آن می خرند و می فروشند و مسلمانان هم ممکن است از آنها خانه یا خودرو بخرند. در فقه نمی توانیم بگوییم همه اینها باطل است، و اتفاقاً یکی از مصادیق قاعده الزام همین است که بگوییم: غیر مسلمانان معامله خمر و خنزیر را بین خود حلال و جایز می دانند، ما هم نسبت به خودمان بر طبق قاعده الزام، آثار صحت را بار می نماییم و درآمدی که از آن دارند را در معامله ای از آنان اخذ می کنیم. پس پولی را که یک نصرانی به ما هدیه می کند، حلال است، و حتی بیشتر جزیه ای که در صدر اسلام از یهودی ها و نصرانی ها گرفته می شد، از پول خمر و خنزیر بوده است.

۲-۳. روایت دوم:

وَعَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ عَنْ يُونُسَ فِي مَجُوسِيٍّ بَاعَ خَمْرًا أَوْ خَنَازِيرَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ أَسْلَمَ قَبْلَ أَنْ يَحِلَّ الْمَالُ، قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَهُ دَرَاهِمُهُ.

وَقَالَ: أَسْلِمَ رَجُلٌ وَلَهُ خَمْرٌ وَخَنَازِيرٌ ثُمَّ مَاتَ وَهِيَ فِي مَلِكِهِ وَعَلَيْهِ دَيْنٌ، قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَبِيعُ دِيَانُهُ أَوْ وَلِيُّ لَهُ غَيْرُ مُسْلِمٍ خَمْرَهُ وَخَنَازِيرَهُ وَيَقْضِي دَيْنَهُ وَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَبِيعَهُ وَهُوَ حَيٌّ وَلَا يُمَسِّكَهُ. (۱)

نسبت به اسماعیل بن مزار که در سند این روایت وجود دارد، اشکال وجود دارد.

مراد از یونس، یونس بن عبدالرحمن است. این روایت مقطوعه است؛ یعنی یکی از اصحاب ائمه علیهم السلام آن را نقل می کند، ولی اسمی از معصوم علیه السلام هرچند به صورت ضمیر برده نمی شود. برخی در جواب مقطوعه بودن این روایت گفته اند: یونس بن عبدالرحمن با آن مقام و جلالتی که داشته است، از غیر امام علیه السلام نقل نمی کند. امام خمینی قدس سره در *المکاسب المحرمه* احتمال داده اند که این فتوای خود یونس باشد که امری بعید است. (۲)

ص: ۴۴۸

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۱۷ ص ۲۲۷.

۲- (۲). *المکاسب المحرمه*: ج ۱ ص ۱۱۳.

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلَيْنِ نَصْرَانِيَيْنِ بَاعَ أَحَدُهُمَا خَمْرًا أَوْ خنزِيرًا إِلَى أَجَلٍ فَأَسْلَمَا قَبْلَ أَنْ يَقْبِضَا الثَّمَنَ هَلْ يَحِلُّ لَهُمَا ثَمَنُهُ بَعْدَ الْإِسْلَامِ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّمَا لَهُ الثَّمَنُ فَلَا بَأْسَ أَنْ يَأْخُذَهُ؛ (۱) علی بن جعفر می گوید: از امام کاظم علیه السلام در مورد دو مرد مسیحی پرسیدم که یکی از آنها شراب و خوک را به صورت نسیه فروخته است و قبل از این که پول را بگیرد، مسلمان شده اند. آیا این پول بعد از اسلام صحیح است؟ امام علیه السلام فرمودند:

اشکالی ندارد که آن پول را بگیرد.

دلیل آن هم این است که معامله، قبل از اسلام آوردن کافر منعقد شده و در همان زمان، انتقال ملکیت صورت گرفته است، هر چند ثمن در آن زمان اخذ نشده است.

در سند این روایت، عبدالله بن الحسن مجهول است.

این روایت که مانند روایت قبل است می فرماید:

وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَيْدِقٍ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَدِيثٍ قَالَ: سُئِلَ عَنْ رَجُلَيْنِ نَصْرَانِيَيْنِ بَاعَ أَحَدُهُمَا مِنْ صَاحِبِهِ خَمْرًا أَوْ خَنَازِيرَ ثُمَّ أَسْلَمَا قَبْلَ أَنْ يَقْبِضَا الدَّرَاهِمَ هَلْ تَحِلُّ لَهُ الدَّرَاهِمُ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَبَّاسٌ. (۲)

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۱۷ ص ۲۳۴.

۲- (۲). همان: ج ۲۵ ص ۳۷۶.

عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ مَنْصُورٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِي عَلَيَّ رَجُلٌ ذَمِّي دَرَاهِمُ فَبَيْعِ الْخَمْرَ وَالْخِنْزِيرَ وَأَنَا حَاضِرٌ فَيَحِلُّ لِي أَخْذُهَا؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

إِنَّمَا لَكَ عَلَيْهِ دَرَاهِمُ فَقَضَاكَ دَرَاهِمَكَ؛^(۱) منصور بن حازم می گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم که از یک کافر ذمی مقداری درهم می خواهم و او خوک و شرابی را می فروشد و من نیز در مجلس معامله حضور دارم. آیا گرفتن آن پول برای من حلال است؟ که حضرت فرمودند: تو از او درهم می خواستی که او هم به تو درهم داده است.

بنا بر این، تا این جا دانستیم که ما با سه گروه از روایات رو به رو هستیم که گروه سوم، دارای پنج روایت است؛ لیکن روایت دوم و سوم از نظر سند ضعیف اند و به خاطر همین، تنها می توان به روایات موثق (مانند: روایت منصور بن حازم) عمل کرد.

۴- جمع میان روایات

پس از بررسی این سه گروه از روایات، باید دربارهٔ وجوه جمع میان آنها گفتگو کنیم. به این منظور، احتمالات و روش های گوناگونی در این زمینه مطرح شده است:

روش اول: نخستین احتمال این است که روایاتی را که به صورت مطلق از معاملهٔ خوک نهی کرده اند، به دلیل ضعف سند کنار بگذاریم، و سپس بگوییم: روایات دسته دوم که معاملهٔ خوک را به طور مطلق جایز می دانند، توسط روایات دسته سوم - که معامله را تنها در صورتی که بایع، کافر ذمی باشد، جایز می دانند - تخصیص می خورد.

در نقد این روش می توان گفت: اگرچه سند روایات دسته اول ضعیف است، لیکن شمار این روایات به حد استفاضه می رسد و یا دست کم این مضمون به نحو تواتر اجمالی از روایات برداشت می شود. در نتیجه، کم و بیش می توان گفت: این مضمون از معصوم علیه السلام صادر شده است و نمی توان این روایات را کنار گذاشت.

ص: ۴۵۰

۱- (۱). همان: ج ۱۷ ص ۲۳۲.

شاید کسی در اشکال به این روش بگوید: ما هنگامی می‌توانیم مطلق را بر مقید حمل کنیم که میان آنها تنافی وجود داشته باشد، مانند این که مولا بگوید: «أعتق رقبة» و سپس بگوید: «لا تعتق رقبة كافره». اما در جایی که تنافی وجود ندارد - مثل این که مولا بگوید «أعتق رقبة مؤمنة» - معلوم می‌شود که مطلوب مولا همان آزاد کردن بنده است و بنده مؤمن، رجحان دارد و اگر غیر مؤمن را هم به استناد «أعتق رقبة» آزاد کرد، آن جا هم امثال، محقق شده است. در این مسئله نیز بین دو دسته مطلق و مقید، تنافی وجود ندارد و نمی‌توان مطلق را بر مقید حمل نمود.

لیکن در دفاع از این روش می‌توان گفت: در میان روایات دسته سوم، برخی روایات به صورت منفی وارد شده‌اند، مانند روایتی که می‌فرماید: اگر ذمی مسلمان شد و مقداری خمر و خنزیر در اختیارش بود، خودش نمی‌تواند بفروشد. این لسان نفی است و با این لسان نفی، می‌توان لسان اطلاق را تقیید زد.

روش دوم: راه دیگری که برای جمع میان این روایات ذکر شده، این است که ابتدا با روایات دسته دوم، دسته سوم را تقیید بزنیم و سپس با نتیجه این تقیید، در ظاهر دسته اول تصرف کنیم؛ یعنی پس از مقید کردن دسته دوم، این نتیجه حاصل می‌شود که اگر فروشنده خوک، کافر ذمی باشد، معامله صحیح است. پس با این نتیجه، در ظهور «ثمن الخنزیر سحت» تصرف می‌شود و نتیجه این می‌شود که فروش خوک کراهت دارد.

اشکال این احتمال، علاوه بر بطلان انقلاب نسبت، این است که هیچ کدام از فقهای امامیه و اهل سنت بر کراهت معامله خوک فتوا نداده‌اند. تنها شیخ طوسی قدس سره در الخلاف آورده است که ابوحنیفه این معامله را مکروه می‌داند. (۱)

به تعبیر دیگر، هرچند در فقه، در بسیاری از موارد حمل ظاهر به اظهر صورت می‌پذیرد - مثلاً «لا یجوز» را به قرینه «لا بأس» که در جای دیگر آمده است، بر کراهت

ص: ۴۵۱

حمل می نمایند - ولی در این جا نمی توان ظاهر را بر اظهر حمل کرد؛ چراکه فتوایی را نتیجه می دهد که هیچ یک از فقها تا به حال به آن فتوا نداده اند. این در حالی است که فتوا دادن برخلاف نظر فقها به مستند و دلیل قوی نیاز دارد و نمی توان بدون دلیل، فتوای جدیدی داد.

یعنی فقیه نباید به آسانی فتوایی دهد که تا به حال فقیهی به آن فتوا نداده است. اگر فقیهی چنین فتوایی دهد، باید در فقاقت او تأمل کرد؛ چراکه باب اجتهاد باز است، ولی بی در و پیکر نیست که هر کسی هر حرفی را بزند. این مسئله مهمی است که انسان درباره کاری که هزار سال فقها به حرمت آن فتوا داده اند، بگوید: این کار صحیح است. و هنگامی که روش اجتهاد شیخ انصاری، صاحب جواهر، سید مرتضی، علامه، محقق و محقق نراقی قدس سرهم را مورد بررسی قرار دهیم، خواهیم دید که اصل اساسی در روش آنها این است که فتوایی ندهند که کسی تا به حال چنین فتوایی نداده است. هنر اجتهاد این است که بتوان مسائل مستحدثه را با ضوابط حل کرد. باب اجتهاد، مفتوح است؛ یعنی ما ضوابطی را برای استنباط حکم الهی داریم که می توانند تا روز قیامت هر موضوع مستحدثی را حل کنند؛ اما معنایش این نیست که درباره چیزی که تا به حال همه فقها به حرمت آن فتوا داده اند، بگوییم حلال است و بالعکس.

روش سوم: محقق خوبی قدس سره برای جمع میان این روایات معتقد است که ابتدا با دسته سوم روایات، دسته اول را مقید می کنیم و در نتیجه، معنای مجموع آنها این می شود که «ثمن الخنزیر سحت إذا کان البایع مسلماً». یعنی اگر فروشنده مسلمان باشد، پولی که در مقابل خوک گرفته می شود حرام است. از این رو، روایات دسته اول با دسته دوم، نسبت عام و خاص مطلق پیدا می کنند.

توضیح این که: پس از این که گروه اول را به وسیله گروه سوم تخصیص بزنیم، این روایات نسبت به روایات گروه دوم، اخص می شود؛ یعنی روایات مانع می گوید:

«اگر بایع مسلمان بود معامله اش اشکال دارد»؛ ولی روایات مجوزه مطلق است و هر

بیعی را اجازه می دهد حتی اگر بایع مسلمان باشد. پس در این صورت، اگر مطلق را بر مقید حمل کنیم، اشکال پیشین (۱) هم لازم نمی آید. بنا بر این، از مجموع این روایات استفاده می شود که معامله خوک، در صورتی صحیح است که فروشنده آن مسلمان نباشد. (۲)

۵- یادآوری چند نکته

در این جا یادآوری چند نکته لازم است:

۱-۵. شمول روایات نسبت به شراب

شاید کسی بگوید: در روایات مجوزه، فروش شراب نیز جایز دانسته شده است، در حالی که شراب در تمام شرائع حرام بوده و جواز معامله آن خلاف ضرورت فقه است. پس آیا می توان گفت: چون در روایات مجوزه چنین معنایی وجود دارد، باید همه روایات مجوزه را کنار بگذاریم، و یا باید فقط از همین قسمت چشم پوشی کنیم؟

در پاسخ می گوییم: در علم اصول آمده است که تبعیض در حجیت مانعی ندارد.

البته گاهی تبعیض در حجیت به این معناست که بگوییم: دلالت التزامی در اصل حدوئش تابع دلالت مطابقی است، ولی در حجیتش تابع آن نیست، که ما این دیدگاه را قبول نداریم. گاهی هم تبعیض در حجیت به این معناست که اگر بخشی از یک روایت بر خلاف اجماع یا بر خلاف ضرورت بود، ولی بخش دیگرش مشکلی نداشت، در این جا آن بخش دیگر حجیت باشد. این قسم از تبعیض در حجیت را همه فقها قبول دارند. بنا بر این، اگر در روایات مجوزه نسبت به بیع خمر اشکالی وجود دارد، ما تبعیض در حجیت را می پذیریم و می گوییم: آن مقداری که بر خلاف ضرورت است کنار برود، ولی بقیه آنها حجیت اند و باید بر اساس صناعت با آنها رفتار کنیم. پس نتیجه می گیریم که بایع ذمی اگر خنزیر را به ذمی دیگر فروخت، این بیع بر حسب ضوابط اشکالی ندارد.

ص: ۴۵۳

۱- (۱). یعنی اشکالی که می گفت: باید بین مطلق و مقید تنافی باشد تا آنها بر یک دیگر حمل شوند.

۲- (۲). مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۱۳۸.

پس اگر فروشنده، کافر اهل ذمه باشد، معامله خوک مانعی ندارد به شرطی که مشتری هم ذمی باشد؛ لیکن مسلمان، حق فروش خوک را ندارد حتی اگر مشتری ذمی باشد.

۲-۵. اجماع شیخ انصاری

عجیب این است که شیخ انصاری قدس سره، در بحث بیع خنزیر فقط به اجماع تمسک کرده اند. شاید در نظر ایشان این بوده است که چون روایات این مسئله همه با هم متعارض اند، پس باید همه را کنار بگذاریم و به سراغ اجماع برویم.

لیکن طبق توضیحی که داده شد، دانستیم که این روایات طبق صناعت فقه و اصول، قابل جمع اند و به خاطر همین، ممکن است این اجماع مستند به این روایات باشد که در این صورت این اجماع، مدرکی یا محتمل المدرك است و اعتباری ندارد.

۳-۵. تطبیق روایات باب مردار بر این بحث

این پرسش در این جا مطرح می شود که آیا می توان روایات باب مردار را بر این بحث منطبق نمود و نتیجه گرفت که اگر فروشنده، مسلمان و مشتری ذمی باشد، معامله صحیح است؟

به عبارت دیگر، در بحث مردار دانستیم که فروش مردار به کسی که مردار را حلال می داند اشکال ندارد. پس اگر بتوان از مردار الغای خصوصیت کرد و ملاک را مطلق «من یستحل» دانست بدون این که خصوصیتی برای میته باشد، می توان ادعا کرد که فروش خوک به ذمی نیز صحیح است.

لیکن به نظر می رسد که پذیرفتن این سخن مشکل است؛ زیرا فقیه تنها با وجود اطمینان، اجازه الغای خصوصیت دارد، در حالی که در بحث مردار گفته شد که چه بسا مردار و گوشت آن در روایات این باب، خصوصیت داشته باشند. پس برای الغای خصوصیت در هر مورد باید به عرف و مخاطبین مراجعه شود؛ یعنی اگر مخاطبین گفتند: این خصوصیت ندارد، در آن جا الغای خصوصیت می کنیم. مثلاً فرض کنید

مولا به عبدش می گوید یک لیوان آب برای من بیاور، عرف از این جمله می فهمد که مولا آب می خواهد، ولی بلافاصله از خود لیوان الغای خصوصیت می کند. لیکن در بحث ما عرف از عنوان میته الغای خصوصیت نمی کند.

به علاوه، از روایات و قاعده استفاده شد که معامله مردار حرام است و فروش به «من یتحلّ المیته» یک استثناست، و در استثنائات باید بر همان مورد خودش بسنده کرد. ولی اگر گفتیم بیع مردار به کسی که آن را حلال می داند، به خاطر منافع محلّله اش مانعی ندارد و فقط برای خوردن حرام است و مسئله «من یتحلّ المیته» از باب خلاف قاعده نیست، در این صورت در بحث بیع خوک نیز می توان به آن قائل شد.

۴-۵. مسلمان بودن مشتری

چه بسا گفته شود: می توان از دسته دوم روایات باب خوک، استفاده کرد که برای جایز شدن معامله، فقط لازم است که مشتری ذمی باشد. پس اگر یک مسلمان، خوکی را به کافر ذمی بفروشد، عمل او صحیح است؛ چون در روایات مجوّزه آمده است که من از یک یهودی یا نصرانی طلبکارم و او هم خمر و خنزیر دارد و به یک ذمی دیگر می فروشد و دین من را ادا می کند، امام علیه السلام می فرماید: مانعی ندارد.

به تعبیر دیگر، اگر ما بگوییم روایات مجوّزه، تنها موردی را تجویز می کنند که بایع و مشتری هر دو ذمی باشند، نتیجه این است که اگر یکی از آنها ذمی نبود، از این روایات مجوّزه خارج شود؛ لیکن اگر کسی بگوید: ما از روایات مجوّزه استفاده می کنیم که ملاک تجویز، ذمی بودن مشتری است خواه بایع مسلمان باشد و خواه ذمی، در این صورت می توان فروش خوک توسط مسلمان به ذمی را جایز دانست.

ولی به نظر می رسد که برداشت دوم از روایات ممکن نیست؛ بلکه ظاهر روایات این است که هم فروشنده باید ذمی باشد، هم خریدار.

پس نتیجه این سه روش این شد که اگر مسلمانی، خوک های زیادی در اختیار داشت، ظاهر ادله این است که بیعش به مشتری ذمی نیز جایز نیست.

همه این مطلب با قطع نظر از قاعده الزام است؛ اما بنا بر تحقیق مفصّلی که در این قاعده انجام داده ایم، به این نتیجه می‌رسیم که فروش خوک و حتی خمر، به کسانی که آن را حلال می‌دانند ولو بر حسب دین تحریف شده آنان، اشکالی ندارد و صحیح است.

بند دوم: استفاده از خوک

اگر معامله خوک جایز باشد، بدون شک استفاده از آن نیز جایز است؛ لیکن اکنون که معامله خوک فقط در یک صورت جایز است و در بقیه موارد جایز نیست، آیا می‌توان از آن در منافع حلال استفاده کرد یا خیر؟

به عنوان مثال، قرار گرفتن خوک در میان اسب‌ها موجب سرعت بیش‌تر و چالاکی آنها می‌شود، آیا می‌توان از خوک برای این کار استفاده کرد؟

امام خمینی قدس سره استفاده حلال از خوک را بنا بر قواعد جایز می‌داند؛ زیرا قاعده این است که استفاده به خاطر منفعت حلال مانعی ندارد؛ لیکن پس از این مطلب سخنی را از شیخ طوسی قدس سره در المبسوط نقل می‌کند که می‌فرماید: معامله خوک و انتفاع از آن جایز نیست. از این رو، امام خمینی قدس سره در پایان احتیاط کرده و می‌گویند: «و الأحوط عدم الإنتفاع»^(۱).

در این جا لازم است که دوباره این نکته اجتهادی را یادآوری کنیم که هرچند ایشان طبق قواعد، انتفاع از خوک را جایز می‌داند، ولی از آن جا که هیچ فقیهی تا کنون به آن فتوا نداده است، احتیاط می‌کنند.

بند سوم: استفاده از اجزای خوک

اشاره

بحث دیگری که در این گفتار مطرح می‌شود، این است که استفاده از اجزای خوک، مانند پوست یا موی آن جایز است یا خیر؟ درباره این موضوع، فقها به طور مستقل

ص: ۴۵۶

۱- (۱). المكاسب المحرّمه: ج ۱ ص ۱۱۳-۱۱۱.

بحث کرده اند. همچنین روایات خاصی نیز در این باب وجود دارد که باید مورد بررسی قرار گیرند. این بحث از مواردی است که بین عبارات و فتاوی مشهور فقها، با آنچه که در روایات آمده است، کاملاً تفاوت وجود دارد؛ یعنی از عبارات فقها استفاده می شود که انتفاع از مو و پوست خوک جایز نیست؛ اما از روایات استفاده می شود که این انتفاع جایز است.

الف) دیدگاه فقها

۱. شیخ صدوق قدس سره: در کتاب المقنع می نویسد:

وإياك أن تجعل جلد الخنزير دلواً تستقي به الماء؛^(۱) از این که از پوست خوک دلو درست کنی و با آن آب بکشی، پرهیز کن.

صاحب مفتاح الکرامه قدس سره می فرماید:

علامة حلّی قدس سره استفاده از پوست خوک جهت کشیدن آب چاه را جایز می داند و دیدگاه او مانند همان دیدگاه شیخ صدوق قدس سره است.^(۲)

در حالی که بر اساس آنچه در المقنع آمده، دیدگاه شیخ صدوق قدس سره عدم جواز استفاده از پوست خوک است. پس میان نقل صاحب مفتاح قدس سره با آنچه در المقنع آمده تهافت وجود دارد که شاید بتوان برای جمع میان آنها گفت: منظور از آنچه در مفتاح الکرامه آمده، این است که هنگامی می توان از پوست خوک برای کشیدن آب استفاده کرد که آب را در کارهایی مانند آبیاری درختان - که نیاز به طهارت ندارد - استفاده کنند؛ ولی در جایی که برای وضو، غسل و کارهایی دیگری که نیاز به طهارت آب دارند استفاده شود، نمی توان از پوست خوک استفاده نمود. از این رو، می توان گفت:

شیخ صدوق قدس سره نیز که کشیدن آب با پوست خوک را جایز نمی داند، مربوط به مواردی است که طهارت آب لازم باشد.

ص: ۴۵۷

۱- (۱). المقنع: ص ۴۱۹.

۲- (۲). مفتاح الکرامه: ج ۱۲ ص ۷۶.

۲. شیخ طوسی قدس سره: در النهایه می نویسد:

و كذلك شعر الخنزير لايجوز له أن يستعمله مع الإختيار، فإن اضطرَّ إلى إستعماله فليستعمل منه ما لم يكن بقي فيه دسم؛ (۱) از موی خوک نمی توان در صورت اختیار استفاده کرد، اگر هم اضطرار پیدا کرد، باید از مویی استفاده کند که چربی در آن وجود نداشته باشد؛ زیرا از آن جا که خوک نجس است، وجود چربی باعث سرایت نجاست به بدن یا لباس می شود.

۳. ابن ادريس قدس سره: در كتاب السرائر چنین می نویسد:

و كذلك شعر الخنزير، لا يجوز للإنسان إستعماله مع الإختيار، على الصحيح من أقوال أصحابنا، وإن كان قد ذهب منهم قوم إلى جواز إستعماله، وتمسك بأنه لا تحلّ الحياه، إلّا أنّ أخبارنا متواتره عن الأئمة الأطهار بتحريم إستعماله، والإحتياط يقتضى ذلك، فإن اضطرَّ إلى إستعماله فليستعمل منه، ما لم يكن فيه دسم، بأن يتركه في فخار، ويجعله في النار، فإذا ذهب دسمه، إستعمله عند الضروره والحاجه إليه، ويغسل يده عند حضور الصلاه، على ما وردت الأخبار بذلك؛ (۲) طبق دیدگاه صحیح از میان اقوال امامیه، در حالت اختیار استفاده از موی خوک جایز نیست، اگر چه برخی گفته اند جایز است و استدلالشان هم این است که موی خوک حیات ندارد. لیکن اخبار متواتری از ائمه اطهار علیهم السلام درباره حرمت استعمال موی خوک رسیده است. پس اگر کسی به استعمال آن اضطرار پیدا کند، می تواند از آن استفاده کند، ولی باید آن را در تنور گذاشته و آتش روشن کند تا چربی آن برود و سپس آن را در حاجت خود مورد استفاده قرار دهد، و هنگام حضور در نماز دستان خود را بشوید، چنانچه اخبار نیز بر همین مطلب وارد شده اند.

ص: ۴۵۸

۱- (۱). النهایه فی مجرّد الفقه والفتاوی: ص ۵۰۴.

۲- (۲). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی: ج ۳ ص ۱۱۴.

منظور از قوم در کلام ایشان، سید مرتضی قدس سره است.

پس شیخ صدوق و شیخ طوسی و ابن ادریس قدس سرهم می گویند: استعمال موی خوک اختیاراً جایز نیست، و اگر اضطراری حاصل شد باز هم باید آن را در گرما قرار دهند تا خشک شود، سپس استفاده کنند.

۴. محقق حلی قدس سره: در شرایع الإسلام می نویسد:

لايجوز استعمال شعر الخنزير إختياراً، فإن اضطرَّ استعمال ما لا دسم فيه وغسل يده؛^(۱) استفاده از موی خوک در حال اختیار جایز نیست و اگر مجبور به استفاده شد، از آنچه چربی ندارد، استفاده کند و پس از آن دستش را بشوید.

نظیر این عبارت را علامه حلی قدس سره در کتاب قواعد الأحكام آورده است؛^(۲) ولی در مختلف، عکس این نظر را مطرح کرده و می فرماید:

والمعتمد جواز استعماله مطلقاً ونجاسته لا تعارض الإنتفاع به لما فيه من المنفعة العاجله الخاليه من ضرر عاجل أو آجل، فيكون سائغاً عملاً بالأصل السالم من معارضة؛^(۳) استفاده از موی خوک جایز است، چه در حال اختیار و چه در حال اضطرار، و نجس بودن خوک، مانع انتفاع از آن نمی شود؛ چون ضرری بر آن مترتب نمی کرد. همچنین اصل بر جواز استفاده است و هیچ معارضی ندارد.

بنا بر این، طبق دیدگاه بیشتر فقها، استفاده از اجزای خوک جایز نیست و فقط علامه حلی قدس سره در مختلف و برخی دیگر، این انتفاع را جایز می دانند.

(ب) بررسی روایات

۱. روایت یکم:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْسِنَادُهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ

ص: ۴۵۹

۱- (۱). شرایع الاسلام: ج ۳ ص ۱۷۹.

۲- (۲). قواعد الأحكام: ج ۳ ص ۳۳۳.

۳- (۳). مختلف الشیعه: ج ۸ ص ۳۴۰.

جَعْفَرُ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنْ صَيْفَوَانَ عَنْ سَيْفِ التَّمَارِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّ رَجُلًا مِنْ مَوَالِيكَ يَعْمَلُ الْحَمَائِلَ بِشَعْرِ الْخَنْزِيرِ.

قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِذَا فَرَّغَ فَلْيَغْسِلْ يَدَهُ؛^(۱) به امام عليه السلام گفته شد که مردی از دوستان شما با موی خوک، علامت شمشیر بر روی لباس ها درست می کند. ایشان فرمودند: بعد از اتمام کار، دست خود را بشوید.

حمائل جمع حميله به معنای شمشیر روی لباس است.

سیف بن تمار، مردد بین چند نفر است و اگر سیف بن سلیمان تمار باشد، روایت موثق خواهد بود.

از این روایت استفاده می شود که انتفاع از موی خوک با وجود نجاست آن، جایز است.

نکته دیگر این است که در عبارت «يعمل الحمائل» دو احتمال وجود دارد: شاید مقصود این باشد که آن شخص حمائل را برای خودش درست می کند، که این احتمال بعید است؛ چون فعل مضارع دلالت بر استمرار دارد. شاید هم مقصود این باشد که کار را برای فروش انجام می دهد؛ پس می توان جواز معامله موی خوک را نیز از این روایت نتیجه گرفت. حتی اگر نتوان کلمه «يعمل» را به عنوان قرینه برای معامله قرار داد، می توان از راه ترک استفصال، جواز معامله را ثابت کرد؛ یعنی عدم تفصیل امام علیه السلام میان این دو حالت، دلالت بر جواز آن دارد.

آخرین نکته ای که باید مورد توجه قرار گیرد، این است که در این روایت هیچ قرینه ای مبنی بر ضرورت و اضطرار در انجام این کار وجود ندارد.

۲. روایت دوم:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَنَانَ بْنِ سَدِيرٍ عَنْ بُرْدِ الْإِسْكَافِ

ص: ۴۶۰

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۱۷ ص ۲۲۷.

قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنِّي رَجُلٌ خَرَّازٌ وَلَا يَسْتَتِقِيمُ عَمَلَنَا إِلَّا بِشَعْرِ الْخَنْزِيرِ نَخْرُزُ بِهِ. قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: خُذْ مِنْهُ وَبِرَّهُ فَاجْعَلْهَا فِي فَخَّارِهِ ثُمَّ أَوْقِدْ تَحْتَهَا حَتَّى يَذْهَبَ دَسِيمُهَا ثُمَّ اعْمَلْ بِهِ؛^(۱) راوی می گوید به امام صادق علیه السلام گفتم: من مردی هستم که شغلم خرازی است و مواد کار ما، موی خوک است. ایشان فرمودند: این را در کوره بگذار و زیر آن آتش روشن کن و پس از این که چربی اش از بین رفت، از آن استفاده کن.

این روایت، به دو سند مختلف در همین باب آمده است؛ در یکی از سندها «برد اسکان» و در دیگری «سلیمان اسکاف» وارد شده است، که هر دو تضعیف شده اند. از آن جا که محقق اردبیلی قدس سره - که دقت و تسلط زیادی در علم رجال داشته است و در سند روایات مناقشه می کنند -، این جا ایرادی را مطرح نکرده است و نیز از آن جا که «ابن ابی عمیر» و «صفوان بن یحیی» - که بنا بر قول رجالیان فقط از افراد موثق نقل روایت می کنند - از این دو نفر روایت نقل کرده اند، می توان سند این روایت را پذیرفت. البته این مبنا که اگر در سند روایت، یکی از اصحاب اجماع وجود داشته باشد، نسبت به ما بعد آن تحقیق لازم نیست، خلاف تحقیق است و مبنای صحیحی نیست. از این رو، با صرف نظر از سند، این روایت بر جواز استفاده از موی خوک دلالت می کند. همچنین باید دقت شود که جمله «لا یستقیم عملنا»، دلالت بر اضطرار نمی کند، بلکه منظور این است که طبیعت و اقتضای کار ما این است.

۳. روایت سوم:

وَعَنْهُ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ سُلَيْمَانَ الْإِسْكَافِيِّ قَالَ:

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ شَعْرِ الْخَنْزِيرِ يَخْرُزُ بِهِ. قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لِأَبَاسٍ بِهِ وَلَكِنْ يَغْسِلُ يَدَهُ إِذَا أَرَادَ أَنْ يُصَلِّيَ. ^(۲)

ص: ۴۶۱

۱- (۱). همان: ج ۱۷ ص ۲۲۸.

۲- (۲). همان: ج ۲۴ ص ۲۳۸.

وَيَا سَيِّدَاهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَجْزُوبٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي زَيْيَادِ النَّهْدِيِّ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَتْ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ جِلْدِ الْخَنْزِيرِ يُجْعَلُ دَلْوًا يُسْتَقَى بِهِ الْمَاءُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَأَبَأْسُ؛ (۱) زراره می گوید از امام صادق علیه السلام پرسیدم، آیا می توان با پوست خوک برای کشیدن آب، دلو درست کرد؟ ایشان فرمودند: مانعی ندارد.

صاحب وسائل قدس سره پس از ذکر این روایت از قول شیخ طوسی قدس سره چنین می نویسد:

الوجه أنه لا بأس أن يستقى به، لكن يستعمل في سقى الدواب والأشجار ونحو ذلك؛ (۲) بهتر آن است که بگوییم: حمل آب با آن اشکالی ندارد، ولی باید از آن برای آب دادن به حیوانات و درختان و مانند آن استفاده کرد.

لیکن به نظر می رسد که جمله «یستقی به الماء» مطلق است و چنین تفصیلی ندارد.

روایت پنجم:

وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَجْزُوبٍ عَنِ ابْنِ رَبَّابٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْحَبْلِ يَكُونُ مِنْ شَعْرِ الْخَنْزِيرِ يُسْتَقَى بِهِ الْمَاءُ مِنَ الْبُئْرِ هَلْ يُتَوَضَّأُ مِنْ ذَلِكَ الْمَاءِ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَأَبَأْسُ؛ (۳) از امام صادق علیه السلام سؤال کردم که اگر با موی خوک طناب درست کرده و به وسیله آن از چاه آب کشیده شود، آیا می توان با آن آب وضو گرفت؟ ایشان فرمودند:

مانعی ندارد.

عبارت «لا بأس» که در پاسخ امام صادق علیه السلام آمده است، اطلاق دارد و شامل

ص: ۴۶۲

۱- (۱). همان: ج ۱ ص ۱۷۵.

۲- (۲). همان.

۳- (۳). همان: ج ۱ ص ۱۷۰.

شخصی که آب می کشد و غیر او می شود. همچنین ظاهر از «ماء» در جمله «هل يتوضأ من ذلك الماء»، آب دلو است.

از این روایت استفاده می شود که استفاده از موی خوک اشکالی ندارد، هرچند در ذهن سائل این بوده که وقتی طناب به داخل چاه می رود، با آب دلو تماس پیدا می کند و ممکن است آن را نجس کند. شاید بتوان این مطلب که موی خوک، منجس هست یا خیر را از این روایت استفاده کرد؛ ولی آنچه به روشنی از روایت برداشت می شود، جواز انتفاع از موی خوک است.

شاید کسی بگوید: انتفاع از هر چیزی به حسب خودش است و انتفاع از آب، خوردن و وضو گرفتن است، ولی بستن طناب به دلو از مقدمات انتفاع است. از این رو نمی توان جواز انتفاع از موی خوک را از روایت استفاده کرد.

در پاسخ می گوئیم: انتفاع، یعنی انسان چیزی را در مسیر رفع حاجت خود قرار دهد. توضیح آن که: در فقه دو عنوان تصرف و انتفاع وجود دارد؛ یعنی گاهی کسی در زمین دیگری می نشیند که این تصرف و غصب است، هرچند ممکن است زمین آن قدر داغ باشد که حتی پای او را بسوزاند و هیچ گونه انتفاعی از آن نبرد. گاهی هم کسی زیر سایه درختی نشسته و صاحب آن می گوید: راضی نیستم. پس درست است که در درخت تصرفی نکرده است، ولی حق انتفاع از این درخت، مخصوص صاحب آن است. از این رو، انتفاع، یعنی انسان برای رفع حاجت خود از چیزی استفاده کند و عرف نیز بستن طناب به دلو را به انتفاع تعبیر می کند. بنا بر این، نمی توان این اشکال را پذیرفت.

ج) دیدگاه برگزیده

پس از بررسی دیدگاه های فقها و روایات این باب، معلوم گردید که ظاهراً این دو در مقابل یک دیگر هستند. فقها استفاده از اجزای خوک را حرام می دانند و ادعای اجماع کرده اند؛ امّا مضمون روایات این است که این انتفاع جایز است. از سوی دیگر، فقها جواز را منوط به اضطرار می دانند، ولی در روایاتی که ذکر شد، هیچ سخنی از اضطرار

به میان نیامده است.

گاهی فقها نسبت به یک مسئله، اجماع کرده اند و در مقابل آنها یک روایت صحیح السند وجود دارد. در این جا می توان گفت: اصحاب از این روایت، اعراض کرده اند و باید آن را رها کرد؛ لیکن در این بحث، روایات متعددی وجود دارد و به خاطر همین باید برای حلّ تضادّ میان روایات و نظر فقها چاره ای اندیشید؛ چراکه بسیار مشکل است که تصوّر کنیم فقهای قائل به حرمت، روایات این باب را ندیده باشند. پس باید وجهی در روایات پیدا شود که بتواند میان این روایات و شهرت موجود را جمع کند.

امام خمینی قدس سره در این باره می فرماید: شهرت و اجماعی که در کلام فقها به آن اشاره شده، صحیح نیست؛ زیرا شیخ صدوق در المقنع، علامه حلی در مختلف الشیعه، فاضل هندی در کشف اللثام و محقق اردبیلی قدس سرهم که از بزرگان فقه محسوب می شوند، انتفاع از موی خوک را جایز می دانند.^(۱)

همچنین امام خمینی قدس سره درباره کلام ابن ادریس قدس سره که مطرح شد می فرماید: این عبارت اشتباه است و باید این گونه باشد، «إِلَّا أَنْ أَخْبَارَنَا بِالْجَوَازِ مُتَوَاتِرَةً».

ولی به نظر می رسد که این سخن امام خمینی قدس سره صحیح نیست؛ زیرا در ادامه عبارت ابن ادریس آمده است: «بتحریم استعماله».

برخی نیز گفته اند: مراد ابن ادریس از اخباری که بر حرمت استفاده از موی خوک دلالت می کنند و متواتر هستند، احادیثی است که انتفاع از عین نجاست را حرام می داند؛ زیرا وی می گوید: در بین فقهای امامیه، صحیح این است که استعمال موی خوک جایز نیست، و فقط سید مرتضی قدس سره آن را اجازه داده و دلیل او هم این است که موی خوک را پاک می داند، چون از مصادیق «مَا لَا تَحِلُّهُ الْحَيَاتُ» است.

فاضل هندی قدس سره نیز برای جمع بین اضطراری که در کلام فقها آمده است با اطلاقی که در روایات وجود دارد، می نویسد:

ص: ۴۶۴

۱- (۱). المكاسب المحرّمة: ج ۱ ص ۱۱۷.

ولعلّه يكفي في الإضطرار عدم كمال العمل بدونه؛(۱) برای صدق اضطرار، همین که عمل شخص، بدون استفاده از خوگ کامل نباشد، کافی است.

یعنی گمان نکنید که اختیار و اضطراری که در کلمات فقها آمده، همان اختیار و اضطرار اصطلاحی است که در مقابل اختیار قرار دارد و حکم تکلیفی را بر می دارد؛ بلکه مراد از اضطرار، مرتبه ای ضعیف تر است؛ یعنی به معنای عدم کمال عمل بدون استفاده از خوگ می باشد. مثلاً همین که می خواهد از چاه آب بکشد و طنابی ندارد، یک راه این است که خودش در چاه برود و آب بخورد، و یک راه این است که صبر کند، و راه سوم هم این است که موی خوگ را به دلو بسته و در چاه بیندازد و آب بیرون بیاورد. پس اگر در میان روایات این باب، چنین قیدی وجود داشته باشد، می تواند سایر روایات را مقید کند و در این صورت می توان گفت: منظور ابن ادریس قدس سره نیز همان روایات مقید است.

شاهد بر این معنا، این است که در روایت دوم، سائل می گوید: «إني رجلٌ خزاز ولا يستقيم عملنا إلا بشعر الخنزير». کلمه «لايستقيم» دلالت بر این دارد که اضطرار به حدی نیست که رافع حکم تکلیفی باشد؛ بلکه اقتضای کار خزاز از موی خوگ است، و گرنه می شود این کار را انجام نداد و سراغ شغل دیگری رفت.

چه بسا اشکال شود که: این قید در کلام سائل بوده است؛ ولی امام علیه السلام به صورت مطلق از عبارت «لا بأس» استفاده کرده اند.

در پاسخ می توان گفت: أولاً: اگر مبنای آخوند خراسانی قدس سره پذیرفته شود، قدر متیقن در مقام مخاطب، مانع از اطلاق است؛ یعنی هنگامی که سائل در کلام خود قیدی آورده است، پاسخ امام علیه السلام نیز به طور یقین، آن قید را در بر دارد و چون در مقام گفتگو بوده اند، باید به همین مقدار بسنده کرد و نمی توان از کلام امام علیه السلام اطلاق گیری کرد.

ثانياً: اگر مبنای آخوند پذیرفته نشود و بگوییم قدر متیقن در مقام مخاطب، مانع از

ص: ۴۶۵

اطلاق نیست، لیکن با این حال در این موارد تحریمی، خصوصیتی وجود دارد که مانع از اطلاق گیری است.

پس می توان گفت: مقصود ابن ادریس از «اخبارنا» نیز همین روایات است؛ ولی از این روایات قیدی را فهمیده است که اگر آن قید واقعاً وجود داشته باشد، بقیه روایات را نیز مقید می کند و اگر وجود نداشته باشد، بقیه روایات نیز به طور مطلق بر عدم جواز استفاده از موی خوک دلالت خواهند کرد.

بنا بر این، ما نیز اختیار و اضطرار در کلمات فقها را به مثل آنچه در این روایات آمده است، معنا می کنیم تا تعارض بین آنها بر طرف شود. پس می گوئیم: استفاده از موی خوک به طور مطلق جایز نیست، ولی اگر به آن احتیاج بود، اشکالی ندارد؛ یعنی شارع تا حد امکان مانع استفاده از موی خوک شده است، ولی در مواردی که به آن نیاز باشد، مانعی ندارد.

شاید کسی بگوید: چرا در این جا حکم به کراهت نمی دهید؟

در پاسخ می گوئیم: ما نمی توانیم از روایات حکم کراهتی برداشت کنیم؛ بلکه نهایتاً می توانیم بگوئیم: بین حالت اختیار و اضطرار - به همان معنای خاص - تفصیل داده شده است.

پس با وجود این که امام خمینی، محقق خوبی و دیگر بزرگان قدس سرهم، جواز انتفاع از موی خوک را پذیرفته اند، ولی انصاف این است که نمی توان به صورت مطلق، جواز را پذیرفت؛ زیرا لازمه این اطلاق، کنار گذاشتن عبارات فقها و چشم پوشی کردن از برخی قیود روایات است.

هفتمین مورد از مواردی که معامله آن هم تکلیفاً حرام است و هم وضعاً فاسد، خمر است. نجاست خمر و حرمت تکسب (۱) به آن، هم در فقه شیعه و هم در بین علمای عامه، امر مسلمی است و حتی برخی تصریح کرده اند که حرمت تکسب به خمر از ضروریات فقه است؛ یعنی اگر کسی خمر را بفروشد یا بخرد، هم کار حرامی کرده و هم معامله او فاسد است.

شیخ انصاری قدس سره دربارهٔ کسب درآمد به وسیلهٔ خمر می نویسد:

المسألة السابعة: يحرم التكسب بالخمير وكل مسكر مائع والفقاع إجماعاً، نصّاً وفتوى. وفي بعض الأخبار: «يكون لي على الرجل دراهم فيعطيني خمرًا؟ قال عليه السلام: خذها وأفسدها. قال ابن أبي عمير: يعني إجعلها خلًا». والمراد به إما أخذ الخمر مجاناً ثم تخليلها، أو أخذها وتخليها لصاحبها، ثم أخذ الخل وفاءً عن الدراهم؛ (۲) مسئله هفتم: کسب درآمد با خمر و هر مسکری که مایع باشد و آبجو،

ص: ۴۶۷

۱- (۱). در این بحث از لفظ «تکسب» به جای لفظ «بیع» استفاده می کنیم؛ زیرا در بند دوم از همین گفتار خواهد آمد که برخلاف نظر برخی فقها، به نظر می رسد که ظاهر ادله دلالت دارد بر حرمت هر گونه عوض، حتی اگر هبه معوضه باشد.

۲- (۲). کتاب المکاسب: ج ۱ ص ۴۲.

اجماعاً حرام است و نص و فتوا بر آن دلالت می کند. در برخی اخبار آمده است:

«من چند درهم از مردی طلب داشتم و او به من خمر داد. حضرت فرمود: آن را بگیر و خرابش کن. ابن ابی عمیر می گوید: یعنی آن را به سرکه تبدیل کن». مراد از «اخذ» در این روایت، یا گرفتن خمر به صورت مجانی و سپس تبدیل آن به سرکه است، یا مراد از اخذ، گرفتن خمر و سرکه سازی برای صاحب آن و سپس برداشتن سرکه به جای درهم هاست.

گفتار نخست: مفهوم شناسی

اشاره

پیش از ورود به بحث دربارهٔ تکسب به خمر و بررسی ادله، لازم است دو مطلب روشن شود. نخست این که مراد از خمر چیست؟ و دوم این که مراد از تکسب چیست؟

بند نخست: مراد از خمر در لغت و روایات

اشاره

معنای لغوی خمر چیست؟ آیا خمر در قرآن و روایات، فقط به شرابی گفته می شود که آن را از انگور گرفته باشند، یا شرابی را که از کشمش یا خرما ساخته اند نیز شامل می شود؟

الف) خمر در لغت

از مجموع کتب لغویان استفاده می شود که «خمر»، مطلق آن چیزی است که عقل را پوشاند (آن را از بین ببرد)، خواه از انگور گرفته شده باشد یا هر چیز دیگری.

در تاج العروس آمده است:

الخمر ما أسکر [...] واختلف فی حقیقتها، فقیل هی من عصیر العنب خاصه، وهو مذهب أبی حنیفه [...] أو عامّ ای ما أسکر من عصیر کلّ شیء [...] وهو الذی اختاره الجمهور. (۱)

ص: ۴۶۸

یعنی خمر هر چیز مست کننده است. اما در این که حقیقت آن چیست، اختلاف وجود دارد. ابوحنیفه می گوید: خمر، چیزی است که از آب انگور ساخته می شود و جمهور می گویند: خمر، عام است؛ یعنی هر چیزی را که مست کننده باشد، در بر می گیرد و تفاوتی ندارد که آن را از چه چیزی گرفته باشند.

در مصباح المنیر آمده است:

الْخُمْرُ اسْمٌ لِكُلِّ مُسْكِرٍ خَامِرٍ الْعَقْلِ؛ (۱) خمر هر مسکری است که عقل را بپوشاند.

راغب اصفهانی در کتاب مفردات می گوید:

أَصْلُ الْخُمْرِ سِتْرُ الشَّيْءِ وَيُقَالُ لِمَا يَسْتَرُ بِهِ خَمَارٌ، وَالْخُمْرُ سُمِّيَتْ لِكُونِهَا خَامِرَةً لِّلْعَقْلِ وَهُوَ عِنْدَ بَعْضِ النَّاسِ اسْمٌ لِكُلِّ مُسْكِرٍ وَعِنْدَ بَعْضِهِمْ اسْمٌ لِّلْمَتَّخِذِ مِنَ الْعَنْبِ وَالتَّمْرِ لِمَا رَوَى عَنْهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: الْخُمْرُ مِنْ هَاتَيْنِ شَجَرَتَيْنِ النَّخْلِ وَالْعَنْبِ. (۲)

به چیزی که به وسیله آن ستر می شود خمار می گویند، مانند حجابی که زنها با آن صورتشان را می پوشانند. (۳) بعضی خمر را اسم برای هر مسکری می دانند و برخی نیز گفته اند که خمر فقط آن شرابی است که از انگور و خرما گرفته می شود؛ زیرا از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرمودند: خمر از این دو درخت نخل و انگور است.

بنا بر این، از نظر اکثر لغوی ها، معنای خمر همین معنای عام است و خصوص آن شرابی که از انگور ساخته می شود (ما یتخذ من العنب) نیست.

(ب) خمر در روایات

حتّی اگر فرض شود که خمر در لغت، خصوص شراب انگور است، روایاتی در باب

ص: ۴۶۹

۱- (۱). مصباح المنیر: ج ۲ ص ۱۸۲.

۲- (۲). راغب، مفردات: ص ۲۹۸ و ۲۹۹.

۳- (۳). در قرآن کریم نیز واژه «خمر» - که جمع خمار است -، در همین معنا استعمال شده است: «وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ». سوره نور: آیه ۳۰.

خمر داریم که توسعه دارند و شامل مسکرات دیگر نیز می شوند. (۱).

۱. صحیحہ علی بن یقطين:

محمد بن یعقوب (کلینی) [عن...] عن علي بن يقطين عن أبي الحسن الماضي عليه السلام، قال: إن الله عز وجل لم يحرم الخمر لإسمها، ولكن حرمها لعاقبتها، فما كان عاقبته عاقبه الخمر فهو خمر؛ (۲) امام عليه السلام می فرماید خداوند خمر را به خاطر اسمش (خمر) حرام نکرده است، بلکه برای [خاصیت و] عاقبتش حرام کرده است، پس هر چیزی که عاقبت آن، همچون عاقبت خمر باشد، خمر شمرده می شود.

بنا بر این، اگر خمر از خرما، کشمش، عسل یا هر چیز دیگری گرفته شده و مسکر باشد، یا اگر از مواد شیمیایی چیزی بسازند که بالفعل مسکر باشد، همه اینها عنوان «خمر» دارد.

۲. [عن محمد بن يعقوب الكليني عن...] عن علي بن يقطين عن أبي إبراهيم عليه السلام قال: إن الله عز وجل لم يحرم الخمر لإسمها، ولكن حرمها لعاقبتها، فما فعل فعل الخمر فهو خمر. (۳)

۳. محمد بن يعقوب [...] عن الكلبي النسابة أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن النبيذ، فقال عليه السلام: حلال، فقال: إنا نبيذ، فنطرح فيه العكر وما سوى ذلك، فقال عليه السلام شه شه، تلك الخمر المنيته. (۴)

توضیح روایت: «نبيذ» مایع مُسکری است که از خرما گرفته می شود. «عکر» (۵) به

ص: ۴۷۰

۱- (۱). ر. ك: وسائل الشيعة، كتاب الأَطعمه والأشربة، باب ۱۹ از ابواب اشربة محرمة.

۲- (۲). وسائل الشيعة: ج ۲۵ ص ۳۴۲.

۳- (۳). کافی: ج ۶ ص ۴۱۲؛ وسائل الشيعة: ج ۲۵ ص ۳۴۳.

۴- (۴). کافی: ج ۶ ص ۴۱۶؛ وسائل الشيعة: ج ۱ ص ۲۰۳. این روایت - که به روایت کلبی معروف است - در کتاب الأَطعمه والأشربة نیامده است؛ بلکه در کتاب الطهارة، باب دوم از ابواب ماء المضاف، آمده است.

۵- (۵). «العكر، بفتح حین، دردی الزيت و دردی النبيذ ونحوه مما خثر ورسب» (طریحی، مجمع البحرین: ج ۳ ص ۴۱۱).

معنای تفاله است. عبارت

«شه شه» (۱) هم کنایه از زشتی است و هم در زبان عرب وقتی بخواهند به کسی بگویند این کار را نکن و او را بترسانند تا اجتناب کند، استفاده می شود.

کلبی از امام صادق علیه السلام سؤال کرده است که آیا خوردن نبیذ، حلال است یا نه؟ سپس برای امام علیه السلام توضیح می دهد که چگونه پس از پهن کردن آن و گرفتن تفاله هایش، مایعی به دست می آید که آن را نبیذ می گویند.

«شه شه، تلک الخمره»

شاهد بر این است که امام علیه السلام آنچه از خرما گرفته می شود را هم خمر دانسته اند.

۴. صحیحۃ عبدالرحمن بن حبّاج:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ [...] عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَبَّاجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: الْخَمْرُ مِنْ خَمْسَةٍ: الْعَصِيرُ مِنَ الْكُرْمِ، (۲) وَالنَّقِيعُ (۳) مِنَ

الزَّبِيبِ، وَالبِتْعُ (۴) مِنَ العَسَلِ، وَالمِزْرُ (۵) مِنَ الشَّعِيرِ، وَالنَّبِيذُ مِنَ التَّمْرِ؛ (۶)

پنج چیز مصداق خمر است: «عصیر» از انگور گرفته می شود، «نقیع» از کشمش گرفته می شود، «بتع» از عسل گرفته می شود، «میزر» از جو و «نبیذ» از خرما گرفته می شود.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این روایت، همه این موارد را از مصداق خمر به شمار آورده اند. از این رو، این روایت به روشنی بر عام بودن معنای خمر دلالت می کند.

ص: ۴۷۱

۱- (۱). «و شه شه کلمه استقدار و استقباح و منه قوله عليه السلام: شه شه تلک الخمره المنتنه» (مجمع البحرين: ج ۶ ص ۳۵۱).

۲- (۲). «الکرم: العنب» (جوهری، صحاح: ج ۵ ص ۲۰۲۰).

۳- (۳). «أَنْقَعْتُ الدَّوَاءَ وَغَيْرَهُ إِنْقَاعًا تَرَكْتُهُ فِي الْمَاءِ حَتَّى انْتَقَعَ وَهُوَ نَقِيعٌ فَعِيلٌ بِمَعْنَى مَفْعُولٍ وَ يُطْلَقُ النَّقِيعُ عَلَى الشَّرَابِ الْمُتَّخَذِ مِنْ ذَلِكَ فَيُقَالُ نَقِيعُ التَّمْرِ وَ الزَّبِيبِ وَ غَيْرِهِ إِذَا تَرَكَّ فِي الْمَاءِ حَتَّى يَنْتَقِعَ مِنْ غَيْرِ طَبِخٍ» (فیومی، مصباح المنیر: ج ۲ ص ۶۲۲).

۴- (۴). «البِتْعُ وَالبِتْعُ، مِثَالُ قِمَعٍ وَ قِمَعٍ: نَبِيذُ العَسَلِ» (صحاح: ج ۳ ص ۱۱۸۳).

۵- (۵). «والمِزْرُ بالكسر: ضرب من الأشربة. وذكر أبو عبيد أن ابن عمر قد فسّر الأنبِذَةَ فقال: البِتْعُ نَبِيذُ العَسَلِ. والجَعَةُ: نَبِيذُ الشعيرِ. والمِزْرُ من الذَّرِّهِ. والسَّكْرُ من التمر. و الخمرُ من العنب» (صحاح: ج ۲ ص ۸۱۵).

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ الْكَلِينِيِّ... [عَنْ الْوَشَاءِ، قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ يَعْنِي الرُّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ أَسْأَلُهُ عَنِ الْفُقَّاعِ. قَالَ: فَكَتَبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَرَامٌ وَهُوَ خَمْرٌ... (۱)]

شاهد ما عبارت «و هو خمر» است. در این روایت امام علیه السلام علاوه بر بیان حکم حرمت شراب جو، تصریح می کنند که شراب جو نیز خمر است.

ج) عدم انصراف «خمر» در قرآن به معنای متعارف

اگرچه در زمان نزول آیه «إِنَّمَا الْخَمْرُ...» غالباً خمر را از انگور می گرفتند، لیکن خمر در آیه شریفه، به شراب انگور، انصراف ندارد؛ زیرا عبارت

«و هو خمر» - که در روایات بیان شده است - اشاره دارد به همان خمیری که در قرآن آمده است. در این روایات، معصومین علیهم السلام در مقام بیان مقصود خداوند از کلمه خمر در آیه شریفه هستند. پس اگر در فرمایش معصومین علیهم السلام «الخمر» آمده باشد، الف و لام، برای عهد است؛ یعنی همان خمیری که خداوند حرام کرده است.

پیش از این، در مسئله رؤیت هلال این بحث مطرح شد که در فقه نمی توان گفت که کلمات شارع مقدس، به متعارف بین مردم منصرف اند؛ بلکه غیر متعارف را نیز شامل می شوند. به عبارت دیگر، اگر لفظی به صورت مطلق استعمال شد، باید بگوییم مقصود گوینده، هر چیزی است که آن لفظ بر آن صدق می کند. مثلاً «أكرم العالم» یعنی همه کسانی را که لفظ «عالم» به آنها اطلاق می شود اکرام کن، خواه این عالم، عالم متعارف باشد، خواه نباشد. این اقتضای اطلاق است، به عبارت دیگر متعارف بودن مصداق، از اسباب انصراف نیست. بنا بر این، در مسئله خمر نیز باید به این نکته توجه داشت که الفاظ را نباید بر مورد غالب و متعارف حمل کنیم.

ص: ۴۷۲

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۲۵ ص ۳۶۰. برای مطالعه روایاتی از این دست، ر. ک: وسائل الشیعه: ج ۲۵ ص ۳۵۹، باب ۲۷؛ کافی: ج ۶ ص ۴۲۲، باب الفقاع.

با این حال، بر فرض که شخصی بخواهد مفهوم خمر را از نظر لغوی و یا از باب انصراف به مورد متعارف، محدود به شراب انگور کند، با وجود روایات فراوانی که در این باب وجود دارد، کلمه «خمر» توسعه دارد و شامل همهٔ مُسکرات می شود.

نتیجه آن که: مطابق کتب لغت و همچنین روایات باب، «خمر» همهٔ مسکرات را شامل می شود و احکامی که برای خمر ثابت است، برای مسکرات دیگر نیز ثابت می گردد.

بند دوم: مراد از تکسب

برخی از فقها معتقدند که بیع خمر حرام است، اما اگر شخصی که خمر دارد، بگوید من پولی می گیرم که از این خمر رفع ید کنم، اشکالی ندارد.

لیکن صحیح این است که: هر چند مراد از «ثمن» در اصطلاح فقهی، همان ثمن در مقابل مثن در باب بیع است، اما ثمن در روایات یعنی هر چیزی که در معامله به عنوان «عوض» قرار می گیرد. بنا بر این، حرمت مستفاد از روایات - بویژه تعبیر

«آکل الثمن» -، نه تنها شامل حرمت وضعی و تکلیفی بیع خمر است، بلکه هر گونه تکسب به خمر را نیز شامل می شود؛ یعنی اگر کسی در مقابل خمر پولی بگیرد، تعبیر آکل ثمن بر او صدق می کند، حتی اگر در قالب هبهٔ معوضه باشد، یا برای این باشد که از حق خود، رفع ید کند.

در نتیجه از روایات استفاده می کنیم که گرفتن هر گونه عوض در مقابل خمر، حرام است و همهٔ فقها هم بدان فتوا داده اند.

گفتار دوم: دلایل حرمت تکسب به خمر

بند نخست: بررسی آیات

اشاره

در بررسی ادلّهٔ بحث، ابتدا باید ببینیم که از قرآن کریم، علاوه بر دلایل حرمت شرب خمر، دلیلی بر حرمت تکسب به آن، موجود است یا نه.

«إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ»^۱.

در این آیه می فرماید: خمر، میسر، ازلام و انصاب، همگی «رجس» و از «اعمال شیطان» شمرده می شوند؛ پس باید از آنها اجتناب کنید. این آیه شریفه، تکلیف وجوب اجتناب را متوجه مکلفین فرموده است.

۱- بیان نخست؛ تمسک به قاعده «حذف المتعلق يدل على العموم»

مشهور معتقدند که حذف متعلق حکم، دلالت بر عموم آن می کند. پس با توجه به این که در آیه شریفه، متعلق حکم بیان نشده است، معلوم می شود که حکم آن، هر گونه تکسب را شامل می شود؛ یعنی آیه شریفه نمی فرماید: «إنما شرب الخمر، بيع الخمر و شراء الخمر رجس»؛ بلکه فقط می گوید: «الخمر رجس». در نتیجه براساس قاعده «حذف المتعلق يدل على العموم»، هر چیزی که به خمر تعلق دارد - از جمله تکسب -، حرام است.

لیکن پیش از این و در جای خود^(۱)، بحث شد که این قاعده از آن دسته شهرت هایی است که «لا أصل لها». بنا بر این، نمی توان از طریق تمسک به قاعده «حذف المتعلق يدل على العموم» به این آیه شریفه، استدلال کرد.

۲- بیان دوم؛ تمسک به اطلاق اجتناب رجس

بیان دوم، این است که این آیه مسلمانان را مکلف به وجوب اجتناب کرده است. از این رو، این پرسش مطرح می شود که آیا وجوب اجتناب از رجس، مطلق است یا مقید؟ ظاهر این است که مطلق است، بویژه با توجه به این که حکم رجس به منزله علت است و گویا در مقام تعلیل می فرماید: خمر رجس است و چون رجس است به خاطر

ص: ۴۷۴

همین، از آن اجتناب کنید؛ یعنی «فاء» در «فاجتنبوه» تفریع بر «رجس» است. در نتیجه «رجس» برای وجوب اجتناب علیت دارد.

مطلب دیگر این است که آیا «رجس» فقط برای وجوب اجتناب شُربی علیت دارد، یا برای همه اقسام اجتناب از خمر، علّت است و شرب، بیع، نگه داری، دست زدن و سایر موارد را نیز حرام می کند؟

از این جهت نیز آیه اطلاق دارد. البتّه اگر در موردی، دلیلی روشن برای استثنا باشد، آن مورد خارج می شود؛ ولی در غیر این صورت، وجوب اجتناب مطلق است.

۱-۲. بررسی بیان دوم:

به نظر می رسد که این بیان نیز به دو دلیل، مخدوش است:

نخست. دلیل روشنی بر این مطلب که «رجس» در آیه شریفه به معنای نجاست معهود باشد، وجود ندارد. شاهد بر این مطلب این است که میسر و انصاب و ازلام، هیچ کدام نجس نیستند. مدّعا این است که تکسّب به خمر به خاطر نجس بودنش حرام است، حال آن که از آیه استفاده نمی شود که نجاست، علّت حرمت تکسّب است.

دوم. وجوب اجتناب در آیه، فقط بر خصوص رجس معلق نشده است؛ بلکه یا بر دو عنوان

«رجس» و

«من عمل الشیطان» معلق شده است؛ زیرا ظاهراً عبارت

«من عمل الشیطان» قید احترازی برای رجس است. به عبارت دیگر، رجس دو نوع است:

رجسی که

«من عمل الشیطان» است و رجسی که

«من عمل الشیطان» نیست. مثلاً نجاسات شرعی، رجس هستند، اما عمل شیطانی نیستند، مانند خون که نجس است، ولی لمس آن عمل شیطانی نیست. نتیجه این که: مطابق ظهور آیه شریفه، وجوب اجتناب در جایی است که هر دو عنوان

«رجس» و

«من عمل الشیطان» برای خمر احراز شود.

در مسئله تکسّب به خمر، معلوم نیست که تکسّب،

«رجس من عمل الشیطان»

باشد. به عبارت دیگر، اگر کسی خمر را فروخت، نمی دانیم که آیا این تکسب،

«رجس من عمل الشيطان» به شمار می رود تا حرام باشد یا نه؛ پس این جا از موارد شبهه

ص: ۴۷۵

مصدقیه عام است. از این رو، اگر بخواهیم برای حرمت تکسب خمر به اطلاق «فَاجْتَبِوهُ» استدلال کنیم، این استدلال، تمسک به عام در شبهه مصداقی است که هیچ کس آن را جایز نمی داند. به علاوه، حتی نجاست خمر نیز از ظاهر این آیه استفاده نمی شود؛ بلکه ادله دیگری دارد.

۳- بررسی استدلال امام خمینی:

امام خمینی قدس سره در ذیل آیه شریفه، نخست برآنند که از این آیه نمی توان برای مسئله تکسب به خمر استفاده کرد. سپس با بیان

«إِلَّا أَنْ يُقَالَ» احتمال دیگری را مطرح می کنند، به این بیان که: ذات خمر، یک مایع خارجی است و نمی توان آن را متصف به شیطانی بودن کرد. این که آیه، خمر را به

«رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» متصف می کند، مبنی بر ادعاست؛ یعنی شارع ادعائاً می گوید که خمر

«رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» است؛ لیکن از آن جا که هر ادعایی مصحح لازم دارد، در این جا نیز مصحح، این است که جمیع فعل و انفعالات خمر از عمل شیطان است. به عبارت دیگر می فرماید: در صورتی که فقط شرب خمر یک عمل شیطانی باشد، نمی تواند مصحح این ادعا باشد، این ادعا زمانی صحیح است که شارع، جمیع تقلبات و فعل و انفعالات خمر را عمل شیطانی بداند. (۱) بنا بر این، با این

«إِلَّا أَنْ يُقَالَ» امام خمینی استدلال به این آیه شریفه را پذیرفتند.

لیکن به نظر می رسد که این بیان نیز قابل خدشه است؛ زیرا همان گونه که در تقدیر گرفتن «جمیع افعال» می تواند مصحح ادعا باشد، شرب تنها هم می تواند مصحح باشد. همچنان که در مورد خون، ممکن است خوردنش «رجس» و «من عمل الشیطان» باشد؛ ولی تزریقش به دیگری، این گونه نباشد.

بنا بر این، با این آیه شریفه نمی توان برای حرمت تکسب به خمر استدلال کرد؛ زیرا این استدلال فقط با تمسک به عام یا مطلق در شبهه مصداقیه، تمام می شود که جایز نیست.

ص: ۴۷۶

«يَا أَيُّهَا الْمَدِئْتَرُ قُمْ فَأَنْذِرْ وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ»؛^۱ ای جامه خواب به خود پیچیده، برخیز و انذار کن و پروردگارت را بزرگ بشمار و لباست را پاک کن و از پلیدی دوری کن.

استدلال به این آیه شریفه، مبتنی بر دو مقدمه است: الف)

«رُجْز» به معنای نجاست است.

ب) امر

«فاهجر» مطلق است و هر نوع دوری - از جمله تکسب - را شامل می شود.

اشکال مهم این استدلال، این است که واژه «رُجْز» در لغت به معنای نجس نیامده است؛ بلکه در لغت «رُجْز» به معنای عذاب و «رُجْز» به معنای پلیدی و زشتی است.

البته بعضی از لغویان معتقدند که تفاوتی میان این دو نیست؛^(۱) ولی در کتب لغت یا تفسیر و حتی در مجمع البیان محقق طبرسی رحمه الله، نقل قول یا ارجاعی که رُجْز یا رُجْز به معنای نجاست معهود شرعی باشد، دیده نمی شود.^(۲)

ممکن است - چنان که امام خمینی قدس سره در کتاب الخلل فی الصلاه آورده اند^(۳) - تصور شود که «و ثِيَابَكَ فَطَهِّرْ» قرینه است بر این که «رُجْز» به معنای نجاست معهود است؛ یعنی

«و ثِيَابَكَ فَطَهِّرْ لِلصَّلَاةِ وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ لِلصَّلَاةِ».

لیکن امام خمینی قدس سره به این مطلب اشکال کرده اند که این سوره در آغاز بعثت و پیش از تشریح نماز، نازل شده است و نمی تواند مربوط به نماز باشد.^(۴) همین اشکال در کلمات والد معظّم - دام ظلّه العالی - نیز مطرح شده است.^(۵)

ص: ۴۷۷

۱- (۲). تاج العروس: ج ۸ ص ۶۷.

۲- (۳). مجمع البیان: ج ۱۰ ص ۵۸۱.

۳- (۴). کتاب الخلل فی الصلاه ص ۱۳۵.

۴- (۵). «ومِمَّا ذَكَرْنَا يَظْهَرُ: فساد الاستدلال بقوله تعالى «وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ»، مضافاً إلى أنّ وروده فی أوائل الإسلام، لكونه جزءاً من السورة التي نزلت أولاً - أو ثانياً على الاختلاف قرينه على عدم المراد بالرجز هو النجس، كما لا يخفى» (كتاب الطهارة: ص ۱۴۰).

۵- (۶). «هكذا قوله تعالى: «وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ» وإن كان الحمل على أنّ المراد بالرجز هي النجاسة و النجس في غاية

از آنچه گذشت، می توان نتیجه گرفت که برای حکم به حرمت تکسب به خمر، به هیچ یک از آیات شریفه قرآن، نمی توان استدلال کرد.

بند دوم: بررسی روایات

اشاره

در میان روایات شیعه و اهل سنت، روایات زیادی وجود دارد که دلالت بر حرمت تکسب به خمر دارد، تا آن جا که برخی در مورد این روایات، ادعای تواتر کرده اند که البته ادعای صحیحی نیست و تعبیر امام خمینی قدس سره در این باره دقیق تر است که می گویند: این روایات به حد استفاضه رسیده است.^(۱)

با توجه به این که این روایات به حد استفاضه رسیده اند، نیازی به بررسی سندی روایات نیست. بنا بر این، در این مجال تعدادی از این روایات را مرور کرده، نکات فقهی و نکات حدیثی آنها را بررسی می کنیم.

این روایات را می توان در بیشتر کتب روایی از جمله کافی، من لا یحضره الفقیه، المقنع، جامع الأخبار، دعائم الإسلام، فقه الرضا، لب اللباب راوندی و عوالی اللئالی یافت. با آن که در سند برخی از این روایات، افراد توثیق نشده و یا تضعیف شده هستند، ولی با توجه به استفاضه آنها، به صدور مضمونشان اطمینان پیدا می کنیم. در ادامه برخی از این روایات را - که در کتاب الأَطعمه والأشربة (ابواب الأشربة المحرّمه)^(۲) و نیز کتاب التجاره (ابواب ما یکتسب به) از وسائل الشیعه^(۳) ذکر شده اند - مرور می کنیم.

الف) روایت نخست:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ (الكلینی) عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامِ، فِي رَجُلٍ تَرَكَ

ص: ۴۷۸

۱- (۱). المكاسب المحرّمه: ج ۱ ص ۲۰.

۲- (۲). وسائل الشیعه: ج ۲۴ ص ۹۷.

۳- (۳). همان: ج ۱۷ ص ۲۲۳.

غَلَامًا لَهُ فِي كَرَمٍ لَهُ يَبِيعُهُ عِنْبًا أَوْ عَصِيرًا فَانطَلَقَ الْغُلَامُ فَعَصَرَ خَمْرًا ثُمَّ بَاعَهُ. قَالَ: لَا يَصْلُحُ ثَمَنُهُ، ثُمَّ قَالَ: إِنَّ رَجُلًا مِنْ ثَقِيفٍ أَهَدَى إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ رَاوِيَتَيْنِ مِنْ خَمْرِ فَأَمَرَ بِهِمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَأَهْرَيْقَتَا وَقَالَ: إِنَّ الَّذِي حَرَّمَ شُرْبَهَا حَرَّمَ ثَمَنَهَا. ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ أَفْضَلَ خِصَالِ هَذِهِ الَّتِي بَاعَهَا الْغُلَامُ أَنْ يَتَصَدَّقَ بِثَمَنِهَا؛ (۱) فردی غلامی را آزاد کرد که درخت انگوری داشت. این غلام، انگور را یا به صورت انگور می فروخت، یا آب آن را می گرفت و می فروخت. غلام آزاد شد و آب انگور را به صورت خمر درآورد و فروخت. امام علیه السلام فرمود: پولش شایسته نیست، سپس فرمود: مردی از ثقیف دو ظرف شراب برای پیامبر هدیه فرستاد. (۲) نبی معظم صلی الله علیه و آله امر فرمود که آن را روی زمین بریزند و سپس فرمود: آن کسی که خوردن خمر را حرام کرد، ثمنش را هم حرام نموده است. سپس امام صادق علیه السلام فرمودند: بهترین راه این است که غلام، پول دریافتی را صدقه بدهد.

از نظر سندی، این روایت یا موثقه است یا حسنه. از نظر دلالتی هم باید به این نکته توجه کرد که امروزه در عبارات فقها، واژه های

«لا ینبغی» و

«لا یصلح» معمولاً به این معناست که بهتر است این کار انجام نشود؛ ولی در روایات، در بیشتر موارد به معنای حرمت است. بنا بر این،

«لا یصلح ثمنه» یعنی ثمنش حرام و معامله باطل است و بایع نمی تواند در این ثمن تصرف کند. نتیجه این که بر اساس این روایت شریف، این معامله، هم حرمت تکلیفی دارد و هم حرمت وضعی.

نکته: الف) از نظر برخی فقها، هر روایتی که حکم به حرمت ثمن می کند، ظهور در حرمت وضعی دارد؛ لیکن همان گونه که پیش از این بیان شد، این ادعا صحیح نیست و حرمت، شامل حرمت تکلیفی و حرمت وضعی است.

ص: ۴۷۹

۱- (۱). همان؛ کافی: ج ۵ ص ۲۳۰.

۲- (۲). احتمالاً این جریان در آغاز اسلام و اوایل تشریح حرمت خمر رخ داده است و اهداکننده، هنوز از حکم حرمت، مطلع نبوده است.

ب) در این روایت، امام صادق علیه السلام فرمودند: بهتر آن است که غلام با این پول خمر صدقه بدهد. سؤال این جاست که آیا با پول حرام می توان صدقه داد؟

۱. احتمال نخست: شاید پول غلام در زمان سؤالش از امام علیه السلام، مجهول المالك بوده است، به این معنا که غلام نمی دانسته خمر را به چه کسی فروخته است. در چنین مواردی انسان می تواند آن مال را از طرف مالک صدقه بدهد.

چند اشکال بر این احتمال وارد است:

نخست این که: در این جا ظاهر این است که مالک، معین است و مال، مجهول المالك نیست. دوم این که: ظاهر روایت این است که غلام صدقه را از جانب خود پردازد، در حالی که در باب مجهول المالك، صدقه باید از طرف مالک و به نیابت از او پرداخت شود. سوم این که: امام علیه السلام می فرماید: بهترین کاری که غلام می تواند انجام دهد، صدقه دادن است. پس گویا براساس این بیان، تصرفات دیگر نیز برای غلام مباح است؛ یعنی امام علیه السلام او را مخیر می کند و راه بهتر را نیز به او نشان می دهد، حال آن که اگر این پول مجهول المالك باشد، غلام فقط می تواند آن را صدقه بدهد و تصرفات دیگر برای او جایز نیست.

۲. احتمال دوم: شاید خریدار خمر - که پول را داده است -، از پول خود اعراض کرده بوده است؛ چون اگر این اعراض صورت گرفته باشد، غلام یا هر شخص دیگری می تواند پول را مالک شود، مانند این که شخصی پولش را در معرض عموم قرار دهد و اعلام کند که از آن پول اعراض کرده است. در این صورت، این پول برای هر مسلمانی مباح است. با این بیان و با فرض اعراض مالک، ثمن یقیناً به ملک غلام در می آید و او می تواند در آن تصرف کند، ولی بهتر است در این مال تصرف نکند و آن را صدقه دهد.

(ب) روایت دوم:

وَعَنْ عَدِّهِ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلْوَانَ عَنْ عَمْرِو بْنِ خَالِدٍ عَنِ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ

آبَائِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ: قَالَ: لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الْخَمْرَ وَعَاصِرَ رَهَا وَ مُعْتَصِرَ رَهَا وَ بَائِعَهَا وَ مُشْتَرِيَهَا وَ سَاقِيَهَا وَ آكِلَ ثَمَنِهَا وَ شَارِبَهَا وَ حَامِلَهَا وَ الْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ؛ (۱)

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خمر، فشارنده و معتصر (۲) انگور، فروشنده خمر، مشتری خمر، ساقی خمر (۳)، خورنده پول خمر، شارب خمر، حامل خمر و کسی که این خمر به سوی او حمل می شود را لعنت فرموده است.

کلمه «لعن» بیانگر حرمت تکلیفی است؛ بنا بر این، از این واژه نمی توان برای حرمت وضعی و بطلان معامله استفاده کرد؛ لیکن عبارت

«و آکل ثمنها» بیانگر این معناست که آکل ثمن خمر، مالک آن نبوده و حق تصرف در آن را نداشته است. پس می توان نتیجه گرفت که معامله اش باطل بوده است.

امّا درباره سند نیز چنان که گفته شد، نیازی به بررسی نیست؛ زیرا این روایات به حدّ تواتر یا استفاضه رسیده اند؛ لیکن آشنایی با برخی افراد و اصطلاحات مربوط به سند، خالی از لطف نیست:

«وعن عدّه من أصحابنا»: یعنی محمّد بن یعقوب عن عدّه من أصحابنا. در رجال، از این «عدّه من أصحابنا» تعبیر می کنند به «عدّه کافی». هرگاه شیخ کلینی در کافی می گوید: «عن عدّه من أصحابنا»، منظور، اشخاصی معین و مورد اعتماد هستند. (۴)

ص: ۴۸۱

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۱۷ ص ۲۲۴.

۲- (۲). کسی که عصیر و فشرده انگور را از کسی که آن را فشرده است، می گیرد.

۳- (۳). دو احتمال در مورد معنای ساقی وجود دارد: معنای نخست کسی است که درخت انگور را آب می دهد که در آینده از میوه اش برای خمر استفاده کند، و معنای دوم - که ظاهراً همین معنا مورد نظر روایت است -، کسی است که خمر را برای پذیرایی در پیاله می ریزد.

۴- (۴). علامه حلّی در خاتمه کتاب خلاصه، فائده سوم، آورده است: «قال الشيخ الصدوق محمّد بن یعقوب الكلینی فی کتابه الکافی فی أخبار کثیره: «عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن عیسی» [...] والمراد بقولی عدّه من أصحابنا: محمّد بن یحیی و علی بن موسی الکنندانی و داود بن کوره و أحمد بن إدريس و علی بن إبراهيم بن هاشم. و کلمّا ذکرته [...] عن أحمد بن محمّد بن خالد البرقی، فهم: علی بن إبراهيم و علی بن محمّد بن عبد الله بن أذینه و أحمد بن عبد الله بن أمیه و علی بن الحسن. و کلمّا ذکرته [...] عن سهل بن زیاد، فهم: علی بن محمّد بن علّمان و محمّد بن أبی عبد الله و محمّد بن الحسن و محمّد بن عقیل الكلینی» (خلاصه الأقوال: ص ۲۷۱).

«حسین بن علوان»، محلّ بحث است. توثیق او از عبارت مرحوم نجاشی، استفاده می شود. اما متأخران رجالی، توثیقی را برای حسین بن علوان قائل نیستند، هرچند برادر او (حسن بن علوان) که در سند این روایت نیست، موثق است. (۱)

ج) روایت سوم:

وَعَنْهُ (محمّد بن الحسن الطوسی) عَنِ النَّضْرِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ سَلِيمَانَ (۲) عَنْ

جَرَّاحِ الْمِدَائِنِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ أَكَلَ السُّحْتِ تَمَنُّ الْخَمْرِ وَنَهَى عَنِ تَمَنِ الْكَلْبِ؛ (۳) جَرَّاحِ مِدَائِنِيِّ كَقَوْلِهِ: إمام صادق عليه السلام فرمود: از مصادیق «اکل حرام»، ثمن خمر است و از ثمن سگ [نیز] نهی فرمود.

نتیجه بررسی آیات و روایات این شد که:

از آیات شریفه قرآن نمی توان برای حرمت تکسب به خمر (نه حرمت تکلیفی و نه حرمت وضعی) استفاده کرد. امّا از این روایات - که به حدّ تواتر، یا به تعبیر امام خمینی قدس سره به حدّ استفاضه رسیده اند - می توان برای اثبات این حرمت استدلال کرد.

بند سوم: بررسی نظر فقهای شیعه و عامّه

با توجه به روایات، فقهای بزرگ نظیر شیخ طوسی، (۴) علامه حلی، (۵) شیخ سلار، (۶)

ص: ۴۸۲

۱- (۱). «الحسین بن علوان الکلبی، مولاهم کوفی عامی و أخوه الحسن یکنی أبا محمّد ثقه رویا عن أبي عبد الله عليه السلام. و ليس للحسن كتاب، و الحسن أخصّ بنا و أولى. روى الحسين عن الأعمش و هشام بن عروه. و للحسين كتاب تختلف (يختلف) روایاته... الخ» (نجاشی، رجال ص ۵۲).

۲- (۲). در کتب رجال، قاسم بن سلیمان توثیق نشده است، فقط در فهرست گفته شده است که «له کتاب» (فهرست شیخ طوسی: ص ۳۷۳).

۳- (۳). وسائل الشیعه: ج ۱۷ ص ۱۱۹ و ۲۲۵.

۴- (۴). الخلاف: ج ۳ ص ۱۸۵؛ النهایه: ص ۳۶۴؛ المبسوط: ج ۳ ص ۱۸۸.

۵- (۵). تذکره الفقهاء: ج ۱۲ ص ۱۳۸ و ج ۱۷ ص ۱۴۹؛ قواعد الأحکام: ج ۳ ص ۵.

۶- (۶). المراسم، ص ۱۷۰.

محقق حلی، (۱) و سایر فقهای امامیه، تکسب به خمر از جمله بیع آن را حرام و باطل می دانند.

تمام فقهای مذاهب اربعه اهل سنت نیز همین دیدگاه را دارند، بجز ابوحنیفه که نظری خاص دارد (۲) و به شدت، مورد مناقشه علمای سایر مذاهب اهل سنت قرار گرفته است. (۳)

گفتار سوم: بیع خمر برای غیر اسکار

اشاره

پس از روشن شدن حکم بیع خمر و حرمت تکسب به آن، باید بدانیم که آیا فروش خمر برای مقاصد دیگر غیر از اسکار نیز حرام است یا نه؟ مانند این که کسی خمیری را به دیگری بفروشد تا دیگری آن را برای ساخت سرکه یا معالجه استفاده کند. آیا ادله و روایاتی که تا این جا خواندیم (مانند: روایت لعن پیامبر صلی الله علیه و آله بر خمر و عاصر و شارب و بایع خمر)، شامل این موارد نیز می شود یا نه؟

به تعبیر دیگر، از اطلاق روایات، این گونه فهمیده می شود که تکسب به خمر حرام است، ولی آیا در مقابل این اطلاق، انصرافی وجود دارد که حرمت را فقط منصرف به استعمال برای شرب کند؟

بند نخست: انصراف

ظاهراً این انصراف در این جا تمام است؛ زیرا آنچه متعارف در زمان صدور روایات

ص: ۴۸۳

۱- (۱). شرائع الإسلام: ج ۲ ص ۳.

۲- (۲). طبق نظر ابوحنیفه اگر مسلمانی خمیری در اختیار دارد، می تواند یک ذمی را وکیل کند که به ذمی دیگر بفروشد. در جای خود خواهد آمد که مطابق ادله، اگر ذمی به ذمی دیگر خمر فروخت مانعی ندارد. بنا بر این، اگر یک مسیحی پولی را به مسلمانی هبه کند، حتی اگر مسلمان یقین داشته باشد که این پول در مقابل خمیری است که آن مسیحی به یک غیر مسلمان دیگر فروخته، می تواند این پول را بگیرد؛ زیرا طبق مذهب خودشان این معامله صحیح و حلال است. این مطلب را در بحث از قاعده التزام به صورت مفصل بررسی نموده ایم.

۳- (۳). جزیری، الفقه علی المذاهب الأربعة: ج ص ۲۸۲ و ج ۵ ص ۴۲.

است، استعمال خمر در میان نوع دوم در شرب خمر است (لازم نیست این کثرت استعمال در خود روایات ائمه علیهم السلام باشد) و به خاطر همین، حرمت بیع خمر و تکسب به خمر نیز انصراف به همین مورد دارد. بنا بر این، اگر کسی خمر را بفروشد با این قصد که مشتری آن را بنوشد، این بیع حرام است؛ اما اگر مقصود حلال دیگری داشته باشد، از روایات، حرمت چنین فرضی استفاده نمی شود. (۱)

بند دوم: قرائن

اشاره

اگر کسی - به این دلیل که متعارف بودن، سبب دست برداشتن از اطلاق نیست - انصراف را نپذیرد، در همین روایات، دو گزینه بر این معنا داریم که فروش خمر بدون قصد شرب، جایز است.

در وسائل الشیعه، باب ۵۵ از «ابواب ما یکتسب به»، روایتی از ابی بصیر از امام صادق علیه السلام آمده است که:

قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ تَمَنِ الْخَمْرِ، قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَهْدِي إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ رَاوِيَهُ خَمْرٍ بَعْدَ مَا حُرِّمَتِ الْخَمْرُ، فَأَمَرَ بِهَا أَنْ تُبَاعَ، فَلَمَّا أَنْ مَرَّ بِهَا الَّذِي يَبِيعُهَا نَادَاهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِنْ خَلْفِهِ: يَا صَاحِبَ الرَّاوِيَةِ! إِنَّ الَّذِي حَرَّمَ شُرْبَهَا فَقَدْ حَرَّمَ تَمَنَهَا. فَأَمَرَ بِهَا فَضِيَّبَتْ فِي الصَّعِيدِ. فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَمَنُ الْخَمْرِ وَ مَهْرُ الْبَغِيِّ وَ تَمَنُ الْكَلْبِ الَّذِي لَا يَصْطَادُ مِنَ السُّحْتِ؛ (۲)

ابو بصیر می گوید: از امام صادق علیه السلام درباره تمن خمر پرسیدم. ایشان فرمود: پس از آن که خمر تحریم شد، ظرف خمری را به پیامبر صلی الله علیه و آله هدیه کردند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله امر کرد که فروخته بشود. آن کسی که می خواست این را بفروشد، پیامبر صلی الله علیه و آله از پشت سر او را صدا زدند و فرمودند: ای صاحب ظرف! آن که نوشیدنش را حرام کرده،

ص: ۴۸۴

۱- (۱). البته انصراف، پایه و اساس محکمی ندارد؛ زیرا یک وجه استظهاری است، نه برهانی.

۲- (۲). وسائل الشیعه: ج ۱۷ ص ۲۲۵.

ثمنش را نیز حرام نموده است. پس امر کرد که آن را بر زمین بریزند. سپس فرمود: ثمن خمر و مهریه زنا و ثمن سگی که صید نمی کند، سحت (پول حرام) است.

الف) قرینه نخست:

از عبارت:

«إِنَّ الذی حَرَّمَ شُرْبَهَا فَقَدْ حَرَّمَ ثَمْنَهَا» فهمیده می شود که ملاک حرمت تکسب به خمر، خمریت آن نیست؛ بلکه به دلیل حرمت شرب خمر است. بنا بر این، از روایت فهمیده می شود که اگر تکسب به خاطر شرب نباشد، بلکه مثلاً برای ساختن سرکه باشد، حرمت نخواهد داشت.

اشکال: در برخی از روایات این باب، مثل حدیث نخست و حدیث ششم از باب پنجاه و پنج، آمده است که خمری را برای پیامبر هدیه آوردند و پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند:

اینها را روی زمین بریزید. سؤال این است که آیا این امر به اهراق، کاشف از این نیست که از خمر به هیچ گونه ای نباید استفاده شود؟ اگر برای ساختن سرکه یا به قصد دیگری جایز بود، آیا پیامبر صلی الله علیه و آله نمی فرمود آن را نگه دارند تا سرکه شود؟

خلاصه اشکال این است که آیا امر به اهراق، قرینه بر این مطلب نیست که هر گونه منفعت جستن از خمر، حرام است؟

پاسخ: چنین اطلاقی از امر به اهراق، به دست نمی آید؛ زیرا با توجه به این که این جریان در ابتدای زمان تحریم خمر رخ داده است، چه بسا اگر برای زمان اندکی هم خمر را نگه می داشتند، برخی مسلمان های ضعیف آن را می نوشیدند. شاید هم به دلایل دیگری مصلحت اقتضا می کرده است که به اهراق آن امر شود. بنا بر این، گویا امر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به اهراق خمر، از باب قلع ماده فساد (نابود کردن ماده فساد که در فقه بدان پرداخته اند) بوده است.

بله، اگر کسی ببیند در جایی خمر وجود دارد و یقین داشته باشد که هیچ کس از آن استفاده نمی کند، از بین بردن آن لازم نیست؛ اما اگر احتمال بدهد که کسی از آن

استفاده می کند، باید آن را از بین ببرد. بنا بر این، از امر به اهراق نمی توانیم یک نتیجه کلی بدست بیاوریم و بگوییم این که پیامبر صلی الله علیه و آله امر به اهراق کرده است، پس هیچ گونه استفاده بردن از این خمر، جایز نیست. قرائنی نیز بر این مطلب وجود دارد که به زودی و در دلیل چهارم خواهد آمد، إن شاء الله.

(ب) قرینه دوم:

البته این قرینه دوم، قرینه ضعیفی است. در سلسله افرادی که مورد لعن قرار دارند:

خمر، عاصر، معتصر، بایع و مشتری، ذکر شده اند و یکی از آنها هم ساقی خمر است.

«ساقی خمر» را به دو صورت می توان معنا کرد: نخست آن کسی که درخت را آب می دهد تا انگور رشد کند و از آن خمر بسازد. معنای دوم نیز کسی است که خمر را برای پذیرایی در ظرف می ریزد، مانند سقایی که می خواهد به دیگران آب بدهد.

همچنین در برخی از روایات، کلمه «شارب» هم آمده است. بنا بر این، می بینیم که باز روی سقی و شرب تکیه شده است و این، قرینه دیگری است بر این که فروختن خمر به قصد غیر سقی و غیر شرب، اشکالی ندارد.

بند سوم: ضابطه صلاح و فساد

در آغاز بحث مکاسب محرمه، روایتی از تحف العقول (۱) بررسی شد. (۲) مفاد روایت این بود که اگر در چیزی، هم جهت صلاح باشد و هم جهت فساد، بیعش به جهت فساد، حرام و باطل است و به جهت صلاح، مانعی ندارد.

در این جا نیز می توان از این ضابطه استفاده کرد، به این بیان که فروش خمر به جهت شرب، اسکار می آورد و از این رو، باطل و حرام است؛ اما برای سرکه سازی اشکالی ندارد.

ص: ۴۸۶

۱- (۱). تحف العقول ص ۳۳۱؛ وسائل الشیعه: ج ۱۷ ص ۸۳.

۲- (۲). ر. ک: ص ۱۴.

اشکال: ظاهراً این راه نمی تواند برای مدّعا کافی باشد؛ زیرا احتمال می رود که روایات حرمت خمر و فساد بیع خمر، این ضابطه را تقيید بزنند. به عبارت دیگر، هرچند بر طبق ضابطه و براساس روایت تحف العقول، اگر در چیزی، هم جهت فساد باشد و هم جهت صلاح، فروشش به جهت فساد، حرام و باطل و به جهت صلاح، صحیح است، اما اطلاق روایتی که در آن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله عاصر، معتصر، بایع و مشتری را لعن کرده اند، این ضابطه را تقيید می زند، به این نحو که این ضابطه در همه موارد وجود دارد، مگر در باب خمر؛ یعنی بایع خمر، حتی اگر در بیع او جهت صلاح هم وجود داشته باشد، باز بنا بر روایت، مورد لعن پیامبر صلی الله علیه و آله است.

بند چهارم: روایات

اشاره

با قطع نظر از دلیل انصراف و دو قرینه ای که بیان شد، از برخی روایات استفاده می شود که نگه داشتن خمر و یا منتقل کردنش به دیگری به قصد این که سرکه شود، مانعی ندارد. در وسائل الشیعه چند روایت وجود دارد که مفید ادّعی یاد شده است (۱) و البته در مقابل این روایات، یک روایت از جمیل بن درّاج هم وجود دارد که شیخ انصاری رحمه الله در کتاب المکاسب آورده اند و چه بسا از آن روایت استفاده خلاف شود.

فهم آن روایت مهم است و سند آن نیز به بررسی نیاز دارد. از این رو، به زودی و در گفتار پنجم از همین فصل بررسی خواهد شد، ان شاء الله.

در این باب، صاحب وسائل رحمه الله یازده روایت را ذکر کرده است که ما برخی از این روایات را می خوانیم و با آن که در میان این روایات، روایات معتبر السند هم وجود دارد، لیکن همان گونه که پیش تر بیان شد، این روایات به بررسی سندی نیاز ندارد.

الف) روایت نخست:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ (الکلینی) عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ (إِبْرَاهِيمَ بْنِ

ص: ۴۸۷

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۲۵ ص ۳۷۰ (کتاب الأَطعمه والأشربة، أبواب الأشربة المحرّمة، باب ۳۱).

الهاشم) عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ وَابْنِ بُكَيْرٍ (١) جَمِيعاً عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْخَمْرِ الْعَتِيقَةِ تُجَعَلُ خَلًّا. قَالَ: لَا بَأْسَ؛ (٢) زُرَّارَهُ مَيِّ گويد: از امام صادق عليه السلام سؤال کردم که اگر شراب کهنه بماند تا سرکه شود، اشکال دارد؟ حضرت عليه السلام فرمود: اشکالی ندارد.

ب) روایت دوم:

وَ [عَنِ الْكَلِينِيِّ] عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ عَنِ الْخَمْرِ يُصْنَعُ فِيهَا الشَّيْءُ حَتَّى تَحْمُضَ. قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنْ كَانَ الَّذِي صُيِّغَ فِيهَا هُوَ الْغَالِبَ عَلَى مَا صُيِّغَ فَلَا بَأْسَ بِهِ؛ (٣) ابو بصير می گوید: از امام صادق عليه السلام پرسیدم: اگر در خمر عملی انجام دهند که ترش (سرکه) شود، چه حکمی دارد؟ حضرت عليه السلام فرمودند: اگر آنچه در خمر انجام می شود، بر خمریت آن غلبه کند، اشکالی ندارد.

ج) روایت سوم:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَكِيرٍ، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْخَمْرِ تُجَعَلُ خَلًّا، قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا بَأْسَ إِذَا لَمْ يُجَعَلْ فِيهَا مَا يَغْلِبُهَا؛ (٤) ابو بصير می گوید:

از امام صادق عليه السلام درباره خمری که سرکه می شود پرسیدم. حضرت فرمودند:

اشکالی ندارد، به شرطی که آنچه در خمر ریخته می شود، بر آن غلبه نکند. (٥)

ص: ٤٨٨

١- (١). در سند این حدیث، بر فرض که درباره ابن بکیر ابهامی باشد، در مورد جمیل بن درّاج هیچ ایرادی نیست.

٢- (٢). همان.

٣- (٣). همان.

٤- (٤). همان: ج ٢٥ ص ٣٧١.

٥- (٥). شیخ طوسی درباره معنای این جمله می فرماید: یعنی نباید آن قدر سرکه در خمر ریخته شود که دیگران گمان کنند این خمر، سرکه است، در حالی که چنین نیست (تهذیب الأحکام: ج ٩ ص ١١٩).

(د) روایت چهارم:

وَ(عَنْ كَلِينِي) عَنْ عِدِّهِ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنِ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الرَّجُلِ يَأْخُذُ الْخَمْرَ، فَيَجْعَلُهَا خَلًّا. قَالَ: لَا بَأْسَ؛ (۱) عُبَيْدُ بْنُ زُرَّارَةَ مِي گويد: از امام صادق عليه السلام درباره مردی سؤال کردم که خمر را می گیرد و آن را تبدیل به سرکه می کند. فرمود: اشکالی ندارد.

(ه) روایت پنجم:

وَ(عَنْ كَلِينِي) عَنْ صَيْفِ ثَوَّانٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنِ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، أَنَّهُ قَالَ: فِي الرَّجُلِ إِذَا بَاعَ عَصِيرًا، فَحَبَسَهُ السُّلْطَانُ (۲) حَتَّى صَارَ

خَمْرًا، فَجَعَلَهُ صَاحِبُهُ خَلًّا. فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِذَا تَحَوَّلَ عَنِ اسْمِ الْخَمْرِ (۳) فَلَا بَأْسَ بِهِ؛ (۴)

امام صادق عليه السلام درباره مردی که عصیر را می خرد و مدتی سلطان او را زندانی می کند تا این که عصیر به خمر تبدیل می شود و سپس صاحبش آن را به سرکه تبدیل می کند، فرمود: اگر به آن خمر نگویند، اشکالی ندارد.

نکته نخست: به نظر می رسد که این روایات، قرینه است برای روایت اهراق و این که نمی توان به اطلاق امر پیامبر صلی الله علیه و آله به اهراق بسنده کرد، و امر به اهراق در فرضی است که خمر در معرض خوردن دیگران قرار دارد و تنها راه دفع فساد، اهراق خمر است.

نکته دوم: در روایت دوم و سوم، امام صادق عليه السلام ملاکی را ارائه می دهند و می فرمایند: اگر آنچه به خمر اضافه می شود بر خود آن غالب باشد، صحیح نیست.

مثلاً اگر یک لیتر خمر است، دو لیتر سرکه به او بیفزایند و همه اش سرکه بشود، اشکال

ص: ۴۸۹

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۲۵ ص ۳۷۱.

۲- (۲). از متن روایت به قرینه می فهمیم که سلطان، خریدار را حبس کرده است، نه بایع را.

۳- (۳). امام علیه السلام می فرماید: «إِذَا تَحَوَّلَ عَنِ اسْمِ الْخَمْرِ فَلَا بَأْسَ بِهِ»، یعنی اگر ماهیت خمر عوض شود، اشکالی ندارد.

۴- (۴). همان.

دارد؛ اما عکس آن، اگر در یک لیتر خمر دو قاشق سرکه بریزند تا کم کم ترش شود، اشکالی ندارد.

نقد دلیل چهارم و دلالت روایات

برخی فقها از این روایات، استنباط کرده اند که فروش خمر به قصد این که مشتری آن را سرکه کند، صحیح است. آیا این استنباط صحیح است و آیا می توان از این روایات، برای اباحه تکسب به خمر استفاده کرد یا نه؟

ظاهر این است که روایات، تنها بیانگر این مطلبند که فروش خمر، پس از استحاله شدن و سرکه شدن، مانعی ندارد. اما از این روایات نمی توان به این نتیجه رسید که فروش خمر به این قصد که مشتری آن را سرکه کند، اشکالی ندارد.

در روایات نخست، سخنی از خرید و فروش نیست؛ بلکه تنها در مورد سرکه شدن خمر است و امام علیه السلام می فرمایند:

«لا- بأس». در روایت دوم سؤال درباره این است که چیزی در خمر بریزند تا ترش و تبدیل به سرکه شود، که باز امام علیه السلام می فرمایند:

مانعی ندارد. روایت سوم و چهارم نیز فقط درباره سرکه شدن خمر است و سخنی از خرید و فروش نیست.

در روایت پنجم که مسئله فروش مطرح است و امام علیه السلام فرمودند:

«فَلا- بأس به»، این مسئله مبهم است که چه چیزی اشکال ندارد؟ آیا مقصود امام علیه السلام جواز خرید و فروش است، یا مقصود این است که چون اسمش عوض شده و از این پس به آن سرکه می گویند، می توان از آن استفاده کرد؟ بنا بر این، برای این مسئله نمی توان به روایات، استدلال کرد.

البته نظر ما این است که فروش خمر به قصد تخلیل مباح است؛ اما این اباحه از روایات فوق استنباط نمی شود؛ بلکه از همان دو قرینه ای استفاده می شود که در خود روایات حرمت تکسب به خمر، وجود دارد.

اشاره

بحث فروش خمر به قصد درمان، بحثی مورد ابتلاست. امروزه در جامعه ما برخی از پزشکان گاهی برای مریض، خمر تجویز می کنند. فقها نیز فتوا داده اند که فروش خمر به قصد درمان، با دو قید «انحصار» و «اضطرار» صحیح است،^(۱) در حالی که در جلد بیست و پنجم وسائل الشیعه، در «أبواب الأشربه المحرّمه»، بابی داریم به نام «عدّم جواز التداوی بشیء من الخمر و النبیذ و المُسکر». عجیب تر این است که در همین باب - که صاحب وسائل رحمه الله، شانزده روایت آورده است -، چند روایت به مضطر اختصاص دارد؛^(۲) یعنی از امام علیه السلام سؤال می کنند کسی که به شرب خمر مضطر است آیا می تواند خمر بنوشد؟ حضرت می فرمایند: نه.

چگونه می توان بین آن فتاوا و این روایات را جمع کرد؟

در این جاست که چند مبحث در رابطه با خمر مطرح می شود: یکی بحث درباره مالیت آن است و این که آیا خمر می تواند عوض قرار بگیرد یا خیر؟ بحث دیگر، در مورد درمان و معالجه است. در این مبحث دو فرض مطرح است: یا انحصار وجود دارد و طبیب تشخیص می دهد که برای معالجه باید منحصرأ از خمر استفاده کند، و یا انحصار وجود ندارد، به این معنا که یکی از داروهایی که می تواند برای او مفید باشد خمر است، ولی می تواند از راه غیر خمر هم معالجه کند. بحث سوم، درباره اضطرار است که آیا شرب خمر در صورت اضطرار، جایز است یا خیر؟

در مورد سایر محرمات یک قاعده کلی داریم که هیچ حرامی نیست، مگر این که در صورت اضطرار، خداوند آن را حلال فرموده است. آیا آن قاعده کلی در این جا هم صدق می کند؟ یا از ادله استفاده می شود که آن قاعده کلی، در باب خمر تخصیص

ص: ۴۹۱

۱- (۱). امام خمینی، استفتائات: ج ۲ ص ۵۱۳؛ خوئی، مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۸۶.

۲- (۲). این روایات، در بند دوم بررسی خواهد شد.

خورده است؟ یعنی آیا اگر کسی به خمر اضطرار پیدا کرد، باز هم این اضطرار مجوز شرب خمر نیست؟

البته تفصیل این مطلب در بحث اطعمه و اشربه مطرح می شود؛^(۱) لیکن در این جا نیز برای روشن شدن تکلیف بیع خمر، ناگزیر مسئله اضطرار و تداوی را به اختصار بررسی می کنیم. ارتباط مسئله اضطرار به خمر و درمان با آن، با مسئله تکسب خمر که بحث فعلی ماست، از این جهت است که در بحث تکسب به خمر، اگر در صورت اضطرار یا به قصد درمان، استفاده از خمر جایز باشد، خمر در این صورت مالیت دارد و در این هنگام، معامله آن نیز صحیح است. اما اگر گفتیم در فرض اضطرار و درمان هم استفاده از خمر جایز نیست، معنایش این است که حتی در این صورت نیز معامله باطل و حرام است.

البته در بیان بعضی از فقها آمده است که خمر شرعاً مالیت ندارد؛^(۲) لیکن صحیح این است که بگوییم: در مواردی که تکسب به خمر حرام است، نتیجه قهری اش این است که در آن مورد، شارع مالیت خمر را الغا کرده است. اما اگر بپذیریم که در صورت اضطرار یا برای درمان، می تواند خمر بخورد و استفاده اش جایز است، در آن مورد مالیتش الغا نشده است. پس فقیه نمی تواند از

«إِنَّ الذی حَرَّمَ شُرْبَهَا حَرَّمَ ثَمْنَهَا»

استفاده کند که مالیت خمر به طور کلی الغا شده است؛ بلکه فقط می توان استفاده کرد که شارع مالیتش را در موارد قصد شرب، الغا کرده است.

ص: ۴۹۲

۱- (۱). بحث خمر و مسکرات در چهار باب فقه مطرح می شود: الف) در کتاب الطهاره که در مورد نجاست یا طهارت مسکرات بحث می شود. ب) در باب معاملات، که آیا خرید و فروش خمر جایز است یا خیر؟ ج) در باب اطعمه و اشربه، که بحث از حلال و حرام خوراکی ها و نوشیدنی هاست. د) در باب حدود که بحث در مورد حد شرب خمر است. مثلاً بحث می شود که اگر کسی از راه غیر متعارف - مثل تزریق در بدن - مست شد، آیا بر او حد جاری می شود یا خیر؟

۲- (۲). شیخ انصاری در ابتدای بحث شروط عوضین می نویسد: «یشترط فی کلّ منهما کونه متموّلاً [...]»، و قد احرزوا بهذا الشرط عمّا لا- یتنفع به منفعه مقصوده للعقلاء، محلّله فی الشرع؛ لأنّ الأوّل لیس بمالٍ عرفاً کالخنافس و الیدیان [...] و الثانی لیس بمالٍ شرعاً کالخمیر و الخنزیر» (کتاب المکاسب: ج ۲ ص ۱۱۰).

پیش از این که روایات را بررسی کنیم، برخی از کلمات فقهای شیعه و عامه را بیان می‌کنیم، تا ببینیم فتوای متقدمان چه بوده است. فتوای بسیاری از متأخران این است که استفاده از خمر در صورت اضطرار و نیز برای درمان، اشکالی ندارد، در حالی که فتوای بیشتر قدما بر خلاف دیدگاه متأخران است.

محقق حلی رحمه الله دربارهٔ درمان با خمر می‌نویسد:

ولا يجوز التداوی بها ولا بشيءٍ من الأنبذة ولا بشيءٍ من الأدوية معها شيءٌ من المُسکر، ويجوز عند الضرورة أن يتداوی بها للعین، ولو اضطرَّ إلى خمر وبول ولو لم يجد إلّا الخمر، قال الشيخ فی المبسوط (۱) لا يجوز دفع الضرورة بها. (۲)

ایشان تصریح می‌کند به این که درمان با خمر و هیچ مسکر دیگری جایز نیست، خواه از خرما گرفته شود یا از انگور. و اگر مسکری را در دارویی قرار دهند، درمان با آن نیز جایز نیست؛ لیکن اگر برای مداوای چشم، اضطرار پیدا کرد، می‌تواند با خمر چشم را معالجه کند. همچنین اگر کسی برای درمان مجبور شود از خمر یا بول استفاده کند، بول مقدم است و اگر چیزی جز خمر نداشت، شیخ طوسی رحمه الله در کتاب المبسوط می‌گوید: دفع ضرورت به وسیلهٔ خمر، جایز نیست.

بنا بر این، از عبارت شیخ طوسی رحمه الله می‌فهمیم از مواردی که قاعدهٔ «الضرورات تبيح المحذورات» و قاعدهٔ «ما من حرام إلّا وقد أحله لمن اضطرَّ إليه» تخصیص می‌خورد، همین مورد خمر است. چنان که برخی از فقها گفته‌اند که قاعدهٔ اضطرار، در دو جا تخصیص

ص: ۴۹۳

۱- (۱). «فأما إن وجد المضطرّ بولاً- و خمرًا، يشرب البول دون الخمر، لأنّ البول لا- يُسکر و لا حدّ فی شربه. فإن لم يجد إلّا خمرًا، فالمنصوص لأصحابنا أنّه لا سبيل لأحدٍ إلى شربها، سواء كان مضطرّاً إلى الأكل و الشرب أو التداوی، و به قال جماعه. و قال بعضهم إن كان الضرورة العطش حلّ له شربها ليدفع العطش عن نفسه، و قال بعضهم يحلّ للمضطرّ إلى الطعام و الشراب و يحلّ تداوی العین به دون الشراب» (المبسوط: ج ۶ ص ۲۸۸).

۲- (۲). شرائع الإسلام: ج ۳ ص ۱۸۳.

خورده است: یکی در باب خمر و دیگری در باب خون و جان. (۱)

شیخ طوسی رحمه الله در المبسوط این فتوا را داده است؛ اما در النهایه عکس این فتوا را می دهد؛ یعنی می فرماید: خمر در صورت اضطرار، جایز است. (۲) محقق حلی رحمه الله بعد از آن که عبارت شیخ در النهایه را نقل می کند، می گوید: «و هو أشبه»؛ (۳) یعنی شبهه به قواعد و ضوابط این است که اگر برای کسی اضطرار حاصل شد، می تواند از خمر استفاده کند.

پس خلاصه نظر محقق رحمه الله در شرائع الإسلام این است که در صورت اضطرار، خوردن خمر جایز است؛ اما برای درمان، چه انحصار باشد و چه نباشد، خوردن خمر جایز نیست.

همچنین شیخ صدوق، (۴) ابن ادریس (۵) ابن سعید (۶) و شمار دیگری از فقها قدس سرهم نیز از کسانی هستند که همچون شیخ طوسی قدس سره، استفاده از خمر را در صورت اضطرار، جایز می دانند.

صاحب جواهر رحمه الله معتقد است که در صورت عدم انحصار، درمان با خمر بلا خلاف جایز نیست؛ (۷) بلکه معتقد است که اگر برای بیمار، خمر تجویز شده باشد و بیمار علم به انحصار نداشته باشد، در این صورت نیز جایز نیست. سپس می فرماید:

بل المشهور علی ما فی المسالك (۸) و کشف اللثام (۹) عدم الجواز حتی مع الإنحصار،

ص: ۴۹۴

۱- (۱). «إِنَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ تَقِيَهُ إِلَّا فِي الْخَمْرِ وَالذَّمَاءِ» (عبدالحسین لاری، مجموعه مقالات: ص ۳۰۸). در وسائل الشیعه (ج ۲۵، باب ۲۲) روایاتی برای این مدعا آمده است.

۲- (۲). «وَإِذَا خَافَ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ مِنَ الْعَطَشِ، جَازَ أَنْ يَتَنَاوَلَ شَيْئًا مِنَ الْخَمْرِ بِقَدَرِ مَا يَمْسُكُ رِمَقَهُ. وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَتَدَاوَى بِشَيْءٍ مِنَ الْأَدْوِيَةِ، وَفِيهَا شَيْءٌ مِنَ الْمَسْكَرِ، وَلَهُ عَنهُ مَنْدُوحَةٌ. فَإِنْ اضْطُرَّ إِلَى ذَلِكَ، جَازَ أَنْ يَتَدَاوَى بِهِ لِلْعَيْنِ. وَلَا يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَشْرِبَهُ عَلَى حَالٍ» (النهایه ص ۵۹۲).

۳- (۳). شرایع الإسلام: ج ۳ ص ۱۸۳.

۴- (۴). علل الشرایع: ج ۲ ص ۴۷۸.

۵- (۵). السرائر: ج ۳ ص ۱۳۲.

۶- (۶). الجامع للشرایع ص ۳۹۴.

۷- (۷). جواهر الکلام: ج ۳۶ ص ۴۴۴.

۸- (۸). مسالك الأفهام: ج ۱۲ ص ۱۲۷.

۹- (۹). كشف اللثام: ج ۹ ص ۳۲۱.

بل عن الشيخ في الخلاف (۱) وظاهر المبسوط (۲) الإجماع عليه؛ (۳) بنا به نقلی که شهید در مسالك الأفهام و فاضل هندی در كشف اللثام آورده است، طبق نظر مشهور فقها حتی در صورت انحصار هم شرب خمر جایز نیست، بلکه شیخ در الخلاف و المبسوط گفته است که اجماع بر عدم جواز داریم.

با مطالعه عبارت هایی که گذشت، در می یابیم که درمان با خمر، حتی در فرض انحصار نیز از نظر مشهور قدما جایز نیست. در فرض عدم انحصار نیز این عدم جواز، اجماعی است.

(ب) بررسی اقوال علمای عامه

(۴)

فقهای شافعی دو قول دارند: قول صحیح تر نزد ایشان این است که انتفاع به خمر برای درمان و بلکه حتی برای نوشاندن به حیوانات نیز جایز نیست. بنا بر این، از نظر شافعی ها درمان با خمر، جایز نیست و تفاوتی بین انحصار و عدم انحصار هم وجود ندارد. (۵)

قول دوم شافعی ها، شبیه نظر مالکی هاست که در سطور بعد خواهد آمد.

حنابله گفته اند:

لا يجوز الإنتفاع بالخمير وغيرها من المسكرات ولو كان للتداوى. (۶)

حنفی ها نیز قائل اند به این که درمان بیماری به وسیله خمر، جایز نیست. (۷)

مالکی ها در این باره کمی تفصیل داده اند. ایشان نخست گفته اند: در جایی که انسان از تلف شدن می ترسد، برای جلوگیری از هلاکت نفس، می تواند از خمر استفاده کند. سپس می گویند:

ص: ۴۹۵

۱- (۱) . الخلاف: ج ۶ ص ۹۷ و ۹۸.

۲- (۲) . المبسوط: ج ۶ ص ۲۸۸.

۳- (۳) . جواهر الکلام: ج ۳۶ ص ۴۴۵.

۴- (۴) . الفقه علی المذاهب الأربعة: ج ۵ ص ۳۵.

۵- (۵) . همان.

۶- (۶) . همان.

۷- (۷) . همان.

يجوز التداوی به إذا لم يوجد دواء غيره للمريض، بشرط إخبار طبيب مسلم عدل موثوق بقوله؛^(۱) اگر برای مریض، دوايي غير از خمر نباشد، درمان با خمر جایز است، به شرط آن که طبيب مسلمان عادل مورد اعتماد، ضرورت آن را تشخیص دهد.

روشن است که قدمای شیعه و مذاهب اربعه اهل سنت، در حرمت درمان با خمر اشتراک نظر دارند و از عبارت های آنان استفاده می شود که حتی در صورت انحصار درمان در خمر نیز حکم همین است.

بند دوم: اضطرار به خمر

اشاره

چنان که گذشت، در میان فقهای شیعه، در مورد فرض اضطرار، گروهی قائل به عدم جواز و برخی قائل به جوازند. در عبارات عامه هم دو قول است: بعضی - مانند مالکیه - می گویند: شرب خمر در صورت اضطرار، جایز است و برخی هم می گویند: در صورت اضطرار نیز جایز نیست.^(۲)

الف) بررسی آیات

قرطبی در ذیل آیه «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ»^۳ گفته است که لفظ

«فاجتنبوه» دارای اطلاق است و از همین اطلاق، استفاده می شود که استفاده از خمر حتی برای درمان نیز جایز نیست.^(۳)

البته همان گونه که پیش تر بیان شد، این استدلال پذیرفته نیست؛ زیرا از باب تمسک به عام در شبهه مصداقيه است که جایز نیست.

نکته: در قرآن کریم در سه مورد، بحث حرمت خوراکی ها مطرح شده است.

حکم حرمت میته، خون، گوشت خوک و آنچه برای غیر خدا قربانی شود، مطرح شده است

ص: ۴۹۶

۱- (۱). همان.

۲- (۲). ر. ک: پاورقی های بحث قبل.

۳- (۴). تفسیر قرطبی: ج ۶ ص ۲۸۸؛ الفقه علی المذاهب الأربعة: ج ص ۳۴.

و بلا فاصله بعد از بیان حکم حرمت، خداوند صورت اضطرار را بیان می فرماید. مثلاً در آیه ۱۷۳ سوره بقره می فرماید: «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ» و بلا فاصله می فرماید: «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ» ، یعنی اگر کسی، اضطرار به میت، اضطرار به خون یا اضطرار به گوشت خوک پیدا کرد، خوردن آنها اشکالی ندارد؛ لیکن در این آیه صحبتی از خمر وجود ندارد.

یا در آیه سوم سوره مائده، پس از «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ» ، می فرماید: «فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصِهِ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ».

بنا بر این، آن جا که قرآن مسئله اضطرار را فقط در مورد مردار، گوشت خوک، خون و آنچه برای غیر خدا قربانی می شود مطرح نموده است؛ اما در باب خمر و در آیه «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ» سخنی درباره اضطرار، مطرح نشده است.

البته منظور این نیست که به صورت جزمی بگوییم که این مطلب، مبین حرمت صورت اضطرار است؛ ولی این عدم اشاره به خمر در آیات اضطرار و عدم اشاره به اضطرار در آیه خمر، در خور تأمل است.

(ب) روایات مربوط به درمان با شرب خمر

در کتاب وسائل الشیعه، روایات گوناگونی درباره درمان با خمر و اضطرار به آن، مطرح شده است.

۱. روایت نخست:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَدِينَةَ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَسْأَلُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُنَعْتُ لَهُ الدَّوَاءَ مِنْ رِيحِ الْبُؤَاسِ فَيَشْرَبُهُ بِقَدْرِ أُسْكُرْجِهٍ مِنْ نَبِيذٍ، لَيْسَ يُرِيدُ بِهِ اللَّذَّةَ، إِنَّمَا يُرِيدُ بِهِ الدَّوَاءَ. فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا وَ لَا جُرْعَةً. ثُمَّ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَ جَلَّ - لَمْ يَجْعَلْ فِي شَيْءٍ مِمَّا حَرَّمَ دَوَاءً وَ لَا شِفَاءً؛ (۱) عمر بن اذینه می گوید: در نامه ای

ص: ۴۹۷

به امام صادق علیه السلام نوشتم که برای مرد بیماری که از بوی بواسیر رنج می برد، به عنوان دارو از نیبذ تعریف کرده اند. این مرد به اندازه یک کاسه کوچک از نیبذ می خورد و از این خوردن قصد [مست شدن و] لذت بردن ندارد. امام علیه السلام فرمود:

نه، [سپس برای دفع این وهم که شاید امام علیه السلام اسکرجه را تحریم فرموده و کمتر از آن مانعی ندارد، فرمود:] حتی یک جرعه هم نباید بخورد. سپس فرمود:

خداوند عزّ وجلّ در چیزهایی که حرام کرده، دوا و شفایی قرار نداده است.

روایت معتبر است و قطعاً این روایت، ظهور در حرمت دارد؛ لیکن فقط مربوط به درمان است و مسئله اضطرار در آن مطرح نشده است.

۲. روایت دوم:

]

کلینی [عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ وَضَّاحٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: دَخَلْتُ أُمَّ خَالِدِ الْعَبْدِيَّةَ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ - وَأَنَا عِنْدَهُ - فَقَالَتْ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، إِنَّهُ يَعْتَرِنِي قَرَأُ فِي بَطْنِي، وَقَدْ وَصَفَ لِي أَطِبَاءُ الْعِرَاقِ التَّبِيدَ بِالسَّوِيقِ. فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا يَمْنَعُكَ مِنْ شُرْبِهِ؟ فَقَالَتْ قَدْ قَلَّدْتُكَ دِينِي. فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَلَا تَذُوقِي مِنْهُ قَطْرَةً، لَا وَاللَّهِ لَا - أَدْنُ لِمَكَ فِي قَطْرِهِ مِنْهُ، فَإِنَّمَا تَنْدَمِينَ إِذَا بَلَغَتْ نَفْسِيكَ هَاهُنَا وَ أَوْمَى بِيَدِهِ إِلَى حَنْجَرَتِهِ - يَقُولُهَا ثَلَاثًا أَ فَهِمْتِ؟ فَقَالَتْ نَعَمْ؛ (۱) أبا بصير رحمه الله می گوید: من خدمت امام صادق علیه السلام بودم. امّ خالد آمد و گفت: در شکم من صدایی عارض می شود، طبیبان عراق گفته اند: نیبذ بخور. امام علیه السلام فرمود: چرا نخوردی؟ امّ خالد گفت: ما دینمان را از شما می گیریم. حضرت علیه السلام فرمود: بنا بر این، یک قطره هم نباید بخوری. [اگر یک قطره اش را بخوری، هنگام مرگ] وقتی نفس تو به این جا می رسد - اشاره فرمود به حنجره - آن موقع پشیمان می شوی. حضرت علیه السلام سه بار

ص: ۴۹۸

فرمود: فهمیدی من چه گفتم؟ گفت: بلی.

در این روایت،

«لا تذوقی» امر ارشادی نیست، بلکه دالّ بر حرمت است؛ لیکن در این روایت نیز مسئله اضطرار مطرح نشده است.

۳. روایت سوم:

وَعَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْحَلْبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ دَوَاءِ عُجْنٍ بِالْخَمْرِ.

فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا وَاللَّهِ مَا أَحَبُّ أَنْ أَنْظُرَ إِلَيْهِ، فَكَيْفَ أَتَدَاوَى بِهِ؟ إِنَّهُ بِمَنْزِلَةِ شَحْمِ الْخَنْزِيرِ أَوْ لَحْمِ الْخَنْزِيرِ؛ (۱) حلبی می گوید از امام علیه السلام در باره استفاده از دوايي که مخلوط به خمر شده، سؤال کردم. امام علیه السلام فرمود: هرگز، سوگند به خدا که من دوست ندارم به آن نگاه کنم تا چه رسد به آن که با آن تداوی کنم. خمر به منزله چربی خوک یا گوشت خوک است.

این روایت نیز صحیحه است؛ لیکن با توجه به عبارت

«ما أحبّ أن أنظر إليه»

می توانیم روایت را حمل بر کراهت کنیم؛ یعنی نمی توان از این روایت لزوماً این گونه استنباط کرد که تداوی به خمر حرام است. البته در این روایت نیز مسئله اضطرار مطرح نیست.

۴. روایت چهارم:

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي عُيُونِ الْأَخْبَارِ

بِأَسَانِيدِهِ (۲) عَنِ الْفَضْلِ بْنِ

ص: ۴۹۹

۱- (۱). همان: ص ۳۴۵.

۲- (۲). محمد بن علی بن حسین که مشهور به «صدوق» و «ابن بابویه» است، سند این روایت را در عیون أخبار الرضا علیه السلام، این گونه بیان کرده است: «حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ وَسِّ النَّيسَابُورِيِّ الْعَطَّارُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِنَيْسَابُورَ فِي شَعْبَانَ سَنَةِ اثْنَتَيْنِ وَخَمْسِينَ وَثَلَاثِمِائَةٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ قُتَيْبَةَ النَّيسَابُورِيِّ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ قَالَ: سَأَلَ الْمَأْمُونُ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْ يَكْتُبَ لَهُ مَحْضَ الْإِسْلَامِ عَلَى سَبِيلِ الْإِيْجَازِ... الْحَدِيثُ».

شاذانَ عَنِ الرُّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي كِتَابِهِ إِلَى الْمَأْمُونِ قَالَ: وَ الْمُضْطَّرُّ لَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ لِأَنَّهَا تَقْتُلُهُ؛^(۱) فضل بن شاذان از کتابی که حضرت رضا علیه السلام برای مأمون نوشت (کتابی که معروف است به طَبِّ الرُّضَا، و یا طَبِّ الْأَئِمَّة)، آورده است که مضطر نباید شرب خمر کند؛ زیرا خمر او را می کشد.

این روایت دقیقاً در مورد مضطر است و اصلاً بحث درمان مطرح نیست. امام علیه السلام می فرماید: مضطر نباید شرب خمر کند.

اما در سند صدوق رحمه الله به فضل بن شاذان، دو نفر هستند که توثیق نشده اند. یکی «عبد الواحد بن محمد بن عبدوس نيسابوری العطار» و دیگری «محمد بن قتيبه».

اگرچه سند این روایت اشکال دارد، اما به خاطر انطباق آن با فتاوی مشهور قدما - که می گویند مضطر نباید شرب خمر کند - ضعف سندی اش جبران می شود.

۵. روایت پنجم:

عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَاتِمٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْفَضْلِ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: الْمُضْطَّرُّ لَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ، فَإِنَّهَا لَا تَزِيدُهُ إِلَّا شَرًّا، وَ لِأَنَّهُ إِنْ شَرِبَهَا قَتَلَتْهُ، فَلَا يَشْرَبُ مِنْهَا قَطْرَةً؛^(۲) مضطر شرب خمر نمی کند؛ زیرا خمر فقط بر شر او می افزاید و نیز به خاطر این که اگر آن را بنوشد، او را خواهد کشت. پس حتی یک قطره از آن را نمی نوشد.

جمله «مضطر شرب خمر نمی کند» در مقام انشاست؛ یعنی «مضطر نباید شرب خمر کند».

در سند این روایت افراد زیادی هستند که محل بحث اند. «علی بن حاتم» ثقه است. «محمد بن عمر» مشترک است بین عدّه ای از راویان. «علی بن محمد بن زیاد»

ص: ۵۰۰

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۲۵ ص ۳۴۷.

۲- (۲). همان.

معتبر است. «احمد بن فضل» واقفی است. امّا بحث عمده در مورد «علی بن ابی حمزه بطائنی» است که واقفی مذهب بود و بسیاری از رجالیان او را قبول ندارند. در مورد مذهب علی بن ابی حمزه بطائنی دو دسته روایت وارد شده که در یک دسته از روایات گفته شده که او تا آخر عمرش بر وقف باقی مانده و از آن رجوع نکرده است؛ امّا در دسته دیگری از روایات گفته اند که او از وقف رجوع کرده است. علامه حلی در خلاصه الأقوال نوشته است که علی بن ابی حمزه بطائنی، جداً ضعیف و متهم به کذب است. (۱) البتّه شیخ طوسی در کتاب عدّه الأصول نوشته است:

ولأجل ذلك أي الوثاقه، عملت الطائفة بأخبار الفطحيّ وأخبار الواقفه مثل سماعه بن مهران وعلی بن أبی حمزه؛ (۲) بخاطر همین وثاقت، امامیه به اخبار فطحيّه و اخبار واقفیه عمل کرده اند، مانند اخبار سماعه بن مهران و علی بن ابی حمزه.

یکی از نمونه های اهمّیت علم رجال در فقاہت، همین مورد علی بن ابی حمزه است که اگر عدم اعتبار او محرز شود، بیش از پانصد روایت از میدان استدلال خارج می گردد. خصوصیات علی بن ابی حمزه بطائنی را در کتب رجال، مفصّلاً بیان کرده اند و به هر حال، قابلیت اعتماد دارد. تحقیق این است که روایاتی که او در زمان استقامت در مذهب نقل کرده است، اعتبار دارد.

ج) ادلّه قول به عدم جواز شرب خمر در صورت اضطرار

اکنون باید بررسی شود که چگونه با وجود این روایات، صاحب جواهر در مورد مضطر فتوا به حلّیت شرب خمر داده است؟ (۳) مجموعاً سه دلیل در کلمات فقهای که قائل به حرمت شرب خمر، حتّی در صورت اضطرار هستند، مطرح شده است:

ص: ۵۰۱

۱- (۱). علامه حلی در مورد علی بن ابی حمزه گفته است: «و هو أحد عمد الواقفه. قال الشيخ الطوسي في عدّه مواضع إنّه واقفی و قال أبو الحسن علی بن الحسن بن فضال علی بن ابی حمزه کذاب واقفی متهم ملعون» (خلاصه الأقوال: ص ۲۳۱).

۲- (۲). عدّه الاصول: ج ۱ ص ۳۸۱.

۳- (۳). جواهر الکلام: ج ۳۶ ص ۴۴۴.

دلیل نخست: نخستین دلیل ایشان، خبر ابی بصیر بود که در سطرهای پیشین گذشت و در سند روایت، اشکالاتی وجود داشت که بیان شد. صاحب جواهر رحمه الله به خاطر همین ضعف سند از کلمه «خبر» استفاده می کند و می گوید: «فی خبر ابی بصیر» و نمی گوید: «مؤثقه» یا «صحیحه». اما آنچه ضعف سند را جبران می کند این است که قدما بر طبق این روایت فتوا داده اند و عمل مشهور، جبران کننده ضعف سند است.

عبارت

«المضطر لا یشرب الخمر»، خبر در مقام انشاست (۱) و مورد این روایت، کسی است که در حالت اضطرار قرار دارد. امام علیه السلام می فرماید: مضطر حتی یک قطره از خمر را هم نباید بنوشد.

دلیل دوم: در بحث درمان، شهید ثانی رحمه الله (۲) و فاضل هندی رحمه الله (۳) به مشهور نسبت داده اند که حتی در صورت انحصار درمان در خمر، درمان با آن جایز نیست. برخی از فقها نیز همچون شیخ طوسی رحمه الله در این مورد ادعای اجماع کرده اند. (۴)

ظاهراً صاحب جواهر رحمه الله در دلیل دوم قائل به مفهوم اولویت است، (۵) به این بیان که اگر درمان با خمر در صورت انحصار جایز نباشد، در صورت اضطرار به طریق اولی جایز نیست.

دلیل سوم: دلیل سوم همان نکته ای بود که از آیات شریفه، استظهار شد؛ یعنی شارع مقدس در سه آیه از آیات شریفه قرآن، مسئله اضطرار را بیان فرموده و در مورد آنها حکم به اباحه کرده است؛ اما هر سه مورد، درباره مردار، خون، گوشت خوک یا چیزهای دیگرند و ربطی به مسئله خمر ندارند. در مقابل، در آیه ای که حکم خمر را

ص: ۵۰۲

۱- (۱). صاحب جواهر وقتی این روایت را نقل می کند می گوید: «فإنها لا یزیده إلا عطشاً». این روایت در وسائل الشیعه با لفظ «لا یزیده إلا شراً» آمده است، اما پس از ذکر روایت، آمده است: «قال و روی لا تزیده إلا عطشاً» (وسائل الشیعه: ج ۲۵ ص ۳۴۸).

۲- (۲). مسالك الأفهام: ج ۱۲ ص ۱۲۷.

۳- (۳). كشف اللثام: ج ۹ ص ۳۲۱.

۴- (۴). المبسوط: ج ۶ ص ۲۸۸.

۵- (۵). «لفحوی ما سمعته ممّا دلّ علی حرمة التداوی بها مع الإحصار من الإجماع المحکی والنصوص، ضروره كونه أحد أفراد الضروره، ولاختصاص مورد الرخصه للمضطر فی الآيات الكريمة» (جواهر الكلام: ج ۳۶ ص ۴۴۴).

بیان فرموده است، اصلاً مسئله اضطراب را مطرح نکرده است و این، بر حرمت خمر در حالت اضطراب دلالت می کند.

لیکن دلیل دومی که صاحب جواهر قدس سره به عنوان اولویت، عنوان می کند، مخدوش است و مفید اولویت نیست؛ چرا که درمان با خمر در صورت انحصار، یکی از مصادیق اضطراب است.

دلیل سوم نیز صرفاً استظهاری است که از آیه شریفه می شود و قوت استدلال را ندارد. بله، اگر فقیه از روایات استنباط کند که مضطر، حق شرب خمر را ندارد، شاید بتوان گفت که احتمالاً کیفیت تعبیر در آیات خمر، با «جهت و عنایت» بوده است؛ یعنی به قصد دلالت بر همین نکته بوده است.

بنا بر این، در میان این ادله، تنها دلیل معتبر بر این که مضطر نباید شرب خمر کند، روایت چهارم و پنجم است. البته درباره سند حدیث چهارم - که شیخ صدوق از فضل بن شاذان نقل کرده است - گفته شد که سند بی اشکال نیست؛ لیکن قداما بر طبق این روایت عمل کرده اند و فتوای ایشان جبران کننده ضعف حدیث است.

نکته: در مورد فتوای قداما که گفته شد جبران کننده ضعف سند است، این سؤال مطرح می شود که چگونه می توان علم پیدا کرد که فقها با استناد به این روایات فتوا داده اند؟ جواب این است که در باب مضطر، دو یا سه روایت بیشتر نداریم که سند آنها ضعیف است. پس معلوم می شود که فقها راه دیگری برای فتوا دادن نداشته اند. بنا بر این، علم داریم که قدامای از فقها بر طبق همین روایات فتوا داده اند.

(د) ادله قول به جواز شرب خمر در صورت اضطراب

صاحب جواهر قدس سره و بیشتر فقهای متأخر، قائل به جواز شرب خمر برای مضطر هستند. این فقها مجموعاً برای فتوای خود چهار دلیل دارند که باید بررسی شود. اگر این ادله قابل پذیرش نبود، روایاتی که در سطور قبل گذشت، به قوت خود باقی است و مطابق آن، مضطر حق شرب خمر ندارد. اما اگر برخی از این ادله تمام باشد، باید

میان این دو دسته دلیل مخالف و موافق اجتهاد کرد.

۱- دلیل نخست:

صاحب جواهر رحمه الله در مورد این فتوا (جواز شرب خمر در صورت اضطرار) می گوید:

وهو أشبه بأصول المذهب وقواعده التي علم منها أهميته حفظ النفس ونفي الحرج والضرر في الدين؛^(۱) جواز شرب خمر در حالت اضطرار به اصول و قواعد مذهب نزدیک تر است؛ زیرا می دانیم که حفظ نفس و نفی حرج و ضرر در دین، در مذهب ما بسیار مهم است.

یکی از قواعد و اصول در مذهب ما وجوب حفظ نفس است. بنا بر این، اگر لازم باشد که مکلف برای حفظ نفس، جرعه ای خمر بنوشد، این نوشیدن مقدمه واجب خواهد بود و این کار نه تنها بر او حرام نیست، بلکه چه بسا واجب باشد.

همچنین از اصول مذهب ما قاعده «لا حرج» و «لا ضرر» است. پس اگر شخصی مضطر به شرب خمر شود، ترک شرب خمر برای او حرجی است و در نتیجه، قاعده «لا حرج»، حرمت شرب خمر را بر می دارد.

البته فقها معمولاً از قاعده «لا حرج» در واجبات بهره برده اند، مانند وجوب روزه و حج و مانند این احکام برای کسی که انجام این واجبات برای او حرجی است. لیکن همان گونه که پیش تر در تنبیهات بحث قاعده «لا حرج» گفته شد،^(۲) این قاعده در باب محرمات نیز جریان دارد. از این رو، صاحب جواهر قدس سره در این بحث نیز به قاعده «لا حرج» تمسک نموده است.

- بررسی دلیل نخست:

دلیل نخست، اشکال کبروی ندارد و قطعاً قاعده «لا حرج» در محرمات هم جاری می شود؛ لیکن اشکال در صغرای استدلال است، به این بیان که در روایات شرب

ص: ۵۰۴

۱- (۱). جواهر الکلام: ج ۳۶ ص ۴۴۴.

۲- (۲). قاعده لا حرج: ص ۱۴۹، تنبیه پنجم.

خمر، ائمه عليهم السلام از یک واقعت پرده برداشته اند که:

«لأنها لا تزيد إلا شراً»

«لأنها لا تزيد إلا عطشاً»

«لأنه إن شربها قتلتها». بنا بر این، طیب گمان می کند که اگر بیمار جرعه ای خمر بنوشد، نجات پیدا می کند، حال آن که خمر مرگ بیمار را تسریع می کند.

۲- دلیل دوم:

صاحب جواهر رحمه الله آورده است: دلیل دیگر روایت مفضل بن عمر و محمد بن عبدالله و محمد بن عذافر (۱) است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدِّهِ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ وَعَنْ عِدِّهِ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ مُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَخْبِرْنِي جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ لِمَ حَرَّمَ اللَّهُ الْخَمْرَ وَالْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخَيْزُرِ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يُحَرِّمْ ذَلِكَ عَلَى عِبَادِهِ وَأَحَلَّ لَهُمْ مَا سِوَاهُ مِنْ رَغْبَةٍ مِنْهُ فِيمَا حَرَّمَ عَلَيْهِمْ، وَلَا زُهْدٍ فِيمَا أَحَلَّ لَهُمْ. وَلَكِنَّهُ خَلَقَ الْخَلْقَ، فَعَلِمَ مَا تَقُومُ بِهِ أَبْدَانُهُمْ وَمَا يُصَلِحُهُمْ، فَأَحَلَّهُ لَهُمْ وَأَبَاحَهُ تَفْضُلاً مِنْهُ عَلَيْهِمْ بِهَيْئَةِ لِمَصْلَحَتِهِمْ. وَعَلِمَ مَا يَضُرُّهُمْ، فَهَاهُمْ عَنْهُ وَحَرَّمَ عَلَيْهِمْ، ثُمَّ أَبَاحَهُ لِلْمُضْطَّرِّ وَأَحَلَّهُ لَهُ فِي الْوَقْتِ الَّذِي لَا يَقُومُ بِدَنْتِهِ إِلَّا بِه فَأَمَرَهُ أَنْ يَنَالَ مِنْهُ بِقَدْرِ الْبُلْغَةِ لَا غَيْرَ ذَلِكَ. ثُمَّ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَمَا الْمَيْتَةُ، فَإِنَّهُ لَا يُدْمِنُهَا أَحَدٌ إِلَّا ضَعُفَ بِدَنْتِهِ... (۲)؛ مفضل بن عمر می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض

ص: ۵۰۵

۱- (۱). در عبارت جواهر، پس از بیان دلیل نخست آمده است: «مضافاً إلى خصوص ما تقدم في خبر المفضل، و خبری محمد بن عبد الله و محمد بن عذافر من التصريح بجواز تناول الخمر للمضطرب». از این عبارت ممکن است این گونه گمان شود که در این جا سه روایت وجود دارد، ولی در واقع یک روایت است که از چند طریق روایت شده است. در یک سند مفضل بن عمر قرار دارد و در سند دیگر محمد بن عبدالله است و در سند دیگر عبدالله بن عذافر.

۲- (۲). جواهر الکلام: ج ۳۶ ص ۲۴۰؛ وسائل الشیعه: ج ۲۴ ص ۹۹. این روایت در ابتدای جلد ۲۵ وسائل الشیعه،

کردم: فدای شما شوم، به من خیر دهید که چرا خداوند خمر و مردار و گوشت خوگ را حرام کرده است؟ ایشان فرمودند: حرام کردن اینها به خاطر رغبت خداوند تبارک و تعالی به آنها نبوده است و حلال کردن غیر اینها نیز به خاطر بی رغبتی خداوند به آنها نبوده است؛ بلکه او مخلوقات را آفرید و به آنچه بدن های ایشان نیاز داشت و به صلاح ایشان بود، آگاهی داشت و از این رو، آنها را برای آنان حلال کرد و از سوی تفضل بر ایشان و به خاطر مصلحتشان، مباح نمود. همچنین او به آنچه برای آنان ضرر داشت، آگاه بود و از این رو، آنها را بر ایشان حرام کرد و آنان را از این امور نهی نمود. سپس آنها را بر شخص مضطر، مباح کرده و در مواردی که بدن او جز با این امور استوار نمی شود، آنها را برای وی حلال نمود؛ پس او را امر کرد تا فقط به اندازه ضرورت استفاده کند نه بیشتر.

سپس امام صادق علیه السلام فرمود: اما مردار را کسی نمی خورد، مگر این که موجب لاغری بدنش می شود و...

شاهد استدلال، عبارت

«ثم أباحه للمضطر» است که صاحب جواهر رحمه الله به آن عبارت استدلال کرده است.

۱-۲. بررسی سند اول

«عن عدّه من أصحابنا» کاملاً روشن است و شکی در وثاقت عدّه کافی نیست؛ زیرا مراد از این «عدّه» معلوم است و همگی از ثقات هستند.

سهل بن زیاد، اگرچه در مورد او اختلاف نظر وجود دارد، لیکن نظر صحیح این است که روایات سهل، معتبر است.

علی بن ابراهیم، موثق است.

مقصود از «أبيه»، ابراهیم بن هاشم است که بیشترین روایت را در کتب روایی شیعه دارد. در مورد ایشان هم روایات مدح وجود دارد و هم روایاتی که او را ذم کرده

ص: ۵۰۶

است؛ ولی روایات مدح ترجیح دارد. سید ابن طاووس، او را توثیق و ادعا کرده است که اجماع بر وثاقت او وجود دارد. (۱)

علامه رحمه الله نیز در کتابش می نویسد: من ندیدم که اصحاب صریحاً قائل به قدح یا تعدیل ابراهیم بن هاشم بشوند. البته روایات زیادی درباره او وجود دارد و بهتر آن است که قول او را بپذیریم. (۲) بنا بر این، ابراهیم بن هاشم مورد وثوق است.

عبارت «عن بعض أصحابنا» نیز نشان دهنده ارسال در سند است. البته این احتمال وجود دارد که در عناوین ارسال، بین ارسال مطلق مانند «عن رجل» و ارسال غیر مطلق مانند «عن بعض اصحابنا» فرق بگذاریم.

عمرو بن عثمان، مشترک است و در این جا به «عمرو بن عثمان ثقفی عضدی بزّاز» که ثقه است، انصراف دارد.

محمد بن عبدالله نیز مشترک است. (۳)

بنا بر این، سندی که صاحب جواهر از «محمد بن عبدالله» آورده است و اکنون مرور شد، اشکالات متعددی مانند ارسال و اشتراک و همچنین برخی از اشکالات مبنایی، مانند اختلاف نظر در مورد وثاقت «سهل بن زیاد» دارد.

۲-۲. بررسی سند دوم

عبارت «عن عدّه من أصحابنا» کاملاً روشن است و شکی در وثاقت عدّه کافی وجود ندارد؛ زیرا مراد از این «عدّه» معلوم است و همگی از ثقات هستند.

ص: ۵۰۷

۱- (۱). به نقل از: خوئی، معجم رجال الحدیث: ج ۱ ص ۳۱۷. سید بن طاووس در فلاح السائل (فصل ۱۹ ص ۱۵۸) روایتی را از کتاب اُمالی صدوق نقل کرده است که در سند این روایت «ابراهیم بن هاشم» نیز وجود دارد. ایشان در مورد سلسله راویان حدیث نوشته است: «و رواه الحدیث ثقاتٌ بالاتفاق».

۲- (۲). خلاصه الأقوال: ص ۴.

۳- (۳). گاهی نام یک راوی بین چند نفر مشترک است. برای تشخیص و تمیز او، هم باید ببینیم که از چه کسی نقل می کند و هم ببینیم چه کسی از او نقل می کند. گفته اند آن محمد بن عبدالله که عمرو بن عثمان از او نقل می کند، محمد بن عبدالله بن مهران است که نجاشی او را غالی، کذاب، فاسد المذهب و الحدیث دانسته است (رجال نجاشی: ص ۳۵۰).

احمد بن محمد بن خالد، همان «احمد بن محمد بن خالد برقی» و معتبر است.

محمد بن مسلم نیز معتبر است.

عبدالرحمن بن سالم، توثیق ندارد و نجاشی در رجالش درباره او فقط گفته است:

«له کتاب»؛ (۱) ولی علامه رحمه الله می فرماید: «ضعیف و أبوه ثقه» (۲). همچنین شیخ طوسی رحمه الله او را از اصحاب امام صادق علیه السلام می شمارد. (۳) مرحوم خوئی رحمه الله نیز در مورد او می نویسد: مخفی نیست که در آنچه عبدالرحمن بن سالم ذکر کرده است، اشتباهاتی وجود دارد. (۴) پس به هر حال، توثیقی برای او وارد نشده است. البته باید دانست که این مورد نیز از موارد اختلاف منبایی است؛ زیرا منبای برخی این است که عدم قدح کافی است و برخی بر این مبنا هستند که عدم قدح کافی نیست؛ بلکه برای اعتبار راوی به توثیق او نیازمندیم.

مفضل بن عمر، همان مفضل معروف است که حدیث معروف توحید مفضل را روایت کرده است. نجاشی او را «فاسد المذهب و مضطرب الروایه» می داند و می گوید قابل اعتنا نیست. (۵) شیخ طوسی درباره او می فرماید: مفضل از اصحاب امام صادق و امام کاظم علیهما السلام بود و وصیتی دارد که آن را روایت کرده است. (۶) همچنین ایشان در کتاب الغیبه او را در شمار ممدوحین ذکر می کند. (۷) شیخ مفید نیز مفضل بن عمر را توثیق کرده است. (۸) کتبی هم روایاتی دال بر جلالت و عظمت او نقل کرده و می گوید:

او نزد امام صادق علیه السلام بسیار معتبر بوده است. (۹) لیکن ابن غضائری شدیداً تضعیفش کرده و می گوید: «ضعیف متهافت مرتفع القول»، (۱۰) محقق خوئی قدس سره، روایات مادحه را ترجیح می دهد و نظر شریفشان این است که مفضل بن عمر ثقه است. (۱۱)

ص: ۵۰۸

- ۱- (۱). رجال نجاشی: ص ۲۳۷.
- ۲- (۲). خلاصه الأقوال: ص ۲۳۹.
- ۳- (۳). به نقل از: خوئی، معجم رجال الحدیث: ج ۹ ص ۳۲۹.
- ۴- (۴). معجم رجال الحدیث: ج ۹ ص ۳۲۹.
- ۵- (۵). رجال نجاشی: ص ۴۱۶.
- ۶- (۶). الفهرست: ص ۱۶۹.
- ۷- (۷). به نقل از: معجم رجال الحدیث.
- ۸- (۸). رجال کشی: ص ۳۲۱.
- ۹- (۹). همان.
- ۱۰- (۱۰). رجال ابن غضائری: ج ۱ ص ۸۸.

بنا بر این، در این سند، عبد الرحمن بن سالم توثیق نشده است و مفضل بن عمر هم محلّ اختلاف است.

۲-۳. بررسی سند سوم:

سند دیگری نیز وجود دارد که شیخ صدوق قدس سره به اسناد خودش از «محمد بن عذافر، عن أبيه، (عذافر بن عیسی)، عن أبي جعفر عليه السلام» نقل کرده است. در این سند، طریق صدوق به «محمد بن عذافر» صحیح (۱) و خود «ابن عذافر» هم موثق است. اما در مورد «عذافر بن عیسی» توثیقی وجود ندارد؛ زیرا نه نجاشی و نه شیخ طوسی، هیچ کدام او را توثیق نکرده اند. نتیجه آن که هیچ کدام از این سه سند، بی اشکال نیستند.

۲-۴. بررسی دلالت روایت:

شاهد صاحب جواهر رحمه الله این است که امام علیه السلام می فرمایند:

«ثم أباحه للمُضطر؛ سپس خداوند آنچه را که حرام کرده بود، برای مضطر مباح نمود». در این روایت، سائل برخی محرمات را برشمرده است که از جمله آنها خمر است. صاحب جواهر از عبارت

«ثم أباحه للمُضطر» استنباط کرده که خمر برای مضطر، مباح است.

ولی به نظر می رسد که سخن ایشان صحیح نیست؛ زیرا:

نخست این که: صاحب جواهر ادعا می کند که در این روایت، امام صادق علیه السلام تصریح فرموده اند که مضطر می تواند شرب خمر کند، حال آن که در این روایت، اطلاق وجود دارد نه تصریح (۲).

توضیح این که حضرت علیه السلام می فرمایند: خداوند چیزی را به خاطر رغبت یا بی رغبتی به آن، حرام یا حلال نکرده است؛ بلکه آنچه را که مصلحت بندگان است، حلال کرده و از آنچه برایشان ضرر دارد، نهی فرموده است. سپس امام علیه السلام می فرمایند:

«ثم أباحه للمضطر؛ خداوند همه محرمات را برای مضطر، مباح کرد». بنا بر این،

ص: ۵۰۹

۱- (۱). «يَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ: يَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيْعٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِزْدَاهِرٍ عَنْ بَعْضِ رِجَالِهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ» (علل الشرايع: ج ۲ ص ۴۸۳).

۲- (۲). جواهر الكلام: ج ۳۶ ص ۲۴۴.

جواب حضرت صادق علیه السلام متوجه تمام محرمات است، نه فقط این چهار موردی که سائل پرسیده است. پس این جواب امام علیه السلام اطلاق دارد و تصریحی در خصوص این که خمر برای مضطر جایز باشد، در آن نیست.

دوم این که: این اطلاق با آن دو روایتی که بر عدم جواز شرب خمر در حال اضطرار دلالت می کردند و پیش تر آنها را بررسی کردیم، تخصیص می خورد. البته سند آن دو روایت ضعیف است، ولی با توجه به این که فقها بر طبق آنها فتوا داده اند، ضعف سند جبران می شود و این دو روایت، حدیث مورد بحث را مقید می کنند. بله، اگر در این حدیث، به جواز شرب خمر برای مضطر، تصریح شده بود، در این صورت، این حدیث با آن دو روایت، تعارض پیدا می کرد و نوبت به اجتهاد می رسید.

۳- دلیل سوم:

دلیل دیگری که صاحب جواهر برای اثبات جواز شرب خمر در حال اضطرار اقامه می کند، دلیل اولویت است. ایشان می نویسند: «أولویة إباحتها من إباحة ما هو أفحش منها من الميته والخنزیر؛^(۱) با توجه به این که میته و خنزیر، افحش از خمر هستند و با این حال، خوردن آنها برای مضطر جایز است، پس خمر باید به طریق اولی در صورت اضطرار، جایز باشد».

لیکن به نظر می رسد که این دلیل هم ناتمام است؛ زیرا نه تنها اقباحت و افحشیت خنزیر و میته نسبت به خمر محرز نیست، بلکه آثاری در روایات برای خمر بیان شده است که عکس این معنا را می رساند، بویژه آن که خمر، عقل را زائل می کند و کسی که مُدمن خمر باشد، ابایی ندارد از این که حتّی نسبت به نزدیکان و نوامیسش، مرتکب جنایت و تجاوز شود؛ یعنی در باب خمر، ازالة عقل رخ می دهد، اما در باب میته این گونه نیست.

ص: ۵۱۰

۱- (۱). جواهر الکلام: ج ۳۶ ص ۴۴۴.

دلیل دیگر برای جواز شرب خمر در حالت اضطرار، روایتی است که شیخ طوسی قدس سره نقل می کند:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ (الطوسي) بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَيِّدٍ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَدِيثٍ أَنَّهُ سَأَلَهُ عَنِ الرَّجُلِ أَصَابَهُ عَطَشٌ، حَتَّى خَافَ عَلَى نَفْسِهِ، فَأَصَابَ خَمْرًا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَشْرَبُ مِنْهُ قُوَّتُهُ؛ (۱) عَمَّارٌ بِهِ إِمَامٌ صَادِقٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَرَضَ كَرْدٌ: إِنْ مَرَدَى كَرْدٌ مِنْ شِدَّةِ تَشَنُّجِ خَوْفٍ بِرِئَاسَتِهِ دَارِدٌ، بِهَ خَمْرِي دَسْتٌ يَدَا كَرْدٌ [حَكْمَشُ چيست؟] حَضْرَتٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَرَمُودَ: بِهَ مَقْدَارِي كَرْدٌ مَوْجِبٌ قُوَّتِ أَوْسْتِ [يعني به اندازه ای که با آن از مرگ نجات پیدا می کند] بنوشد.

نکته: عبارت «فی حدیث»، نشانگر آن است که صاحب وسائل رحمه الله همه حدیث را نیاورده است.

در سند این حدیث، محمد بن الحسن، همان شیخ طوسی است و در بالاترین حد وثاقت قرار دارد. درباره عبارت «بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى»، وقتی به کتب رجال مراجعه می کنیم، می بینیم که سند شیخ طوسی به محمد بن احمد بن يحيى، سند صحیحی است. (۲)

احمد بن حسن، میان دو نفر مشترک است: یکی «احمد بن حسن بن علی بن فضال» و دیگری «احمد بن الحسن بن إسماعیل الميثمي» که هر دو ثقه و معتبر هستند. عمرو بن سعید، به «عمرو بن سعید مدائنی» انصراف دارد که ثقه است. مصدق، منصرف به «مصدق مدائنی» انصراف دارد که او هم ثقه است. عمار نیز معتبر و ثقه است.

ص: ۵۱۱

۱- (۱). وسائل الشیعه: ج ۲۵ ص ۳۷۸.

۲- (۲). تهذیب الأحکام: ج آخر (المشیخه)، ص ۷۱.

بنا بر این، سند حدیث، سند معتبری است و دلالت حدیث هم کامل است. از این رو، از میان این چهار دلیلی که مطرح شد، مهم ترین دلیل مستدلین، همین روایت است. صاحب جواهر قدس سره نیز بیشتر بر همین حدیث تکیه دارد و نتیجه می گیرد که شرب خمر برای مضطر، جایز است.

ه) علاج تعارض ادله

در برابر این دلیل چهارم، دو روایت وجود داشت که بررسی شد: یکی خبر اُبی بصیر و دیگری خبر فضل بن شاذان که بر حرمت شرب خمر در حالت اضطرار دلالت دارند. بنا بر این، با دو روایت معارض مواجهیم که یکی می گوید: مضطر نباید شرب خمر کند، و دیگری می گوید اگر خوف نفس دارد، شرب خمر به مقداری که موجب حفظ او شود، جایز است.

راه نخست: ترجیح سند

همان گونه که در مطالب پیشین گذشت، سند آن دو روایت معتبر نیست؛ اما روایتی که در دلیل چهارم آمد، به لحاظ سند و دلالت، قوی و معتبر است و باید بر طبق آن فتوا داد.

لیکن این راه، خالی از اشکال نیست؛ زیرا اگرچه سند آن دو روایت معتبر نبود، اما متقدمان از فقها بر طبق آنها فتوا داده اند و براساس این مبنا که فتوا دادن بر طبق یک روایت ضعیف، موجب جبران ضعف سند آن است، آن روایات نیز معتبر هستند.

راه دوم: جمع دلالی

در این جا دو شیوه برای جمع دلالی به نظر می رسد که در کتب فقهی بیان نشده است:

الف) یک راه این است که روایت

«المضطر لا یشرب الخمر» را بر کراهت حمل کنیم؛ یعنی این روایت اخیر - که می گوید شرب خمر در هنگام خوف نفس جایز است - را قرینه بگیریم برای تصرّف در آن روایت

«المضطر لا یشرب الخمر» و بگوییم: آن روایت، بر کراهت شرب خمر برای مضطر دلالت می کند.

اشکال چنین جمعی، این است که هیچ فقیهی چنین فتوایی ندارد و به کراهت شرب خمر برای مضطر قائل نشده است؛ بلکه فقها یا شرب خمر را برای مضطر، جایز می دانند و یا جایز نمی دانند.

ب) دومین راه برای جمع، این است که با توجه به تعلیلی که در

«المضطر لا یشرب الخمر لأنها قتلته» آمده است، بگوییم: این حکم، مولوی نیست؛ بلکه ارشادی است.

بیان مطلب این که: گاهی شارع پس از حکم به حرمت چیزی، آثارش را هم ذکر می کند. مثلاً می گوید: «خوردن مردار موجب خلق و خوی بد است»؛ ولی این آثار، علت برای آن تحریم نیست، بلکه به تعبیر برخی بزرگان، حکمت آن حکم است.

حال اگر در جایی علت ذکر شد، باید دقت کرد که این علت، داخل در تعبدیات است یا نه؟ در آن دو روایت، برای حرمت شرب خمر مضطر، دلایلی ذکر شده است، مانند:

«لا تزید إلا عطشاً» و

«لا تزید إلا شراً» و

«لأنها قتلته»؛ لیکن این علل، علل تعبدی نیست. از این رو اگر شخصی یقین دارد که با نوشیدن مقداری خمر، ده دقیقه زنده می ماند تا به آب برسد، لازم نیست به آن علل متعبد شود. پس این تعلیل، یک حکم تعبدی کلی نیست؛ بلکه یک عنوان ارشادی است.

بنا بر این، برای جمع بین این روایات می توان گفت: روایتی که می گوید

«یشرب منه قوته»، قرینه است بر این که آن «لا یشرب» یک حکم ارشادی است و به این معناست که امام علیه السلام با توجه به جنبه غالب، می فرماید: مضطر گمان نکند که با خوردن خمر زنده می ماند. اما در برخی موارد، ممکن است شرب خمر برای ضرورت مضطر، راهگشا باشد. پس امام علیه السلام در مقام بیان حکم مولوی تعبدی نیستند.

و) نتیجه بحث اضطرار

با توجه به روایت جواز که سندش صحیح و دلالتش قطعی است، به این نتیجه می رسیم که مضطر اگر یقین دارد به این که شرب خمر او را از مرگ نجات می دهد، استفاده اش مانعی ندارد. فقهای متقدم هم که گفته اند مضطر حق ندارد شرب خمر

کند، بر اساس این جهت بوده است که غالباً اگر مضطر شرب خمر کند، می‌میرد و آن روایات هم ارشاد به این مطلب دارند.

گفتار پنجم: بررسی روایت جمیل بن درّاج

اشاره

شیخ انصاری رحمه الله در این بحث روایتی را ذکر می‌کند که ظاهراً با روایات حرمت، معارض است. ایشان پس از ذکر روایت، توجیهاتی را برای آن بیان می‌کند. (۱)

بند نخست: بررسی روایت

اشاره

وَ عَنْهُ [مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ] (الطوسي رحمه الله بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ) عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ عَلِيِّ بْنِ حَدِيدٍ جَمِيعاً عَنِ جَمِيلٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَكُونُ لِي عَلَى الرَّجُلِ الدَّرَاهِمُ فَيُعْطِينِي بِهَا خَمِراً. فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: خُذْهَا ثُمَّ أَفْسِدْهَا. قَالَ عَلِيُّ: وَ اجْعَلْهَا خَلّاً؛ (۲) جمیل بن درّاج می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم که من از مردی چند درهم طلب دارم. آن مدیون در مقابل دینی که من دارد، به من خمر می‌دهد. حضرت علیه السلام فرمود: آن خمر را بگیر، سپس افساد کن. علی بن حدید می‌گوید: یعنی آن را سرکه کن.

الف) بررسی سند:

روایت، صحیح است؛ زیرا سند شیخ طوسی رحمه الله به حسین بن سعید، سند صحیحی است. (۳)

البته علی بن حدید، توثیق نشده است و نجاشی در مورد او فقط می‌گوید: «له کتاب». همین عبارت را شیخ طوسی رحمه الله هم دارد و می‌افزاید: روایاتی که تنها از علی بن حدید نقل شده باشد، قابل اعتنا نیست.

ص: ۵۱۴

۱- (۱). کتاب المکاسب: ج ۱ ص ۲۸.

۲- (۲). وسائل الشیعه: ج ۲۵ ص ۳۷۱ (باب ۳۱ حدیث ۶).

۳- (۳). تهذیب الأحکام: ج آخر (المشیخه) ص ۶۶.

لیکن محمّد بن ابی عمیر، موثق است. پس با توجه به این که این روایت را محمّد بن ابی عمیر و علی بن حدید از جمیل نقل کرده اند، اگر علی بن حدید هم اشکال داشته باشد، این سند به واسطه محمّد بن ابی عمیر، سند صحیحی است.

در پایان روایت آمده است: «قال علی» که منظور همان علی بن حدید است. امام خمینی قدس سره این احتمال را بیان می کند (۱) که شاید این «علی» امیر المؤمنین علیه السلام باشد، به این معنا که امام صادق علیه السلام به کلام امیر المؤمنین علیه السلام استشهاد فرموده اند. این احتمال، بسیار بعید است.

البته شیخ انصاری رحمه الله پایان روایت را به گونه دیگری آورده است و می گوید: «

قال ابن ابی عمیر». بعضی از حاشیه نویسان کتاب المکاسب، مانند محقق ایروانی رحمه الله نیز با اعتماد به نقل شیخ انصاری رحمه الله همین عبارت را آورده اند. حال آن که هر دو اشتباه کرده اند و در روایت اصلاً

«قال ابن ابی عمیر» نیامده است.

(ب) بررسی دلالت:

در این روایت، امام علیه السلام نمی فرمایند که خمر صلاحیت برای عوضیت ندارد؛ بلکه کلمه «

خُذْهَا» ظهور در این مطلب دارد که خمر می تواند عوض از دراهم باشد. به بیان دیگر، معامله ای صورت می گیرد که در آن عوض و معوض وجود دارد و در یک طرف، دراهم است و در طرف دیگر خمر. این مورد از مصادیق تکسب به خمر است.

در نتیجه، روایت ظهور در این دارد که تکسب به خمر مانعی ندارد، در حالی که این مطلب با آنچه تا کنون درباره حرمت و بطلان تکسب به خمر گفته شد، منافات دارد.

۱- دیدگاه محقق خوئی

محقق خوئی قدس سره در کتاب محاضرات فی الفقه الجعفری به دلالت روایت جمیل بر جواز تکسب به خمر به قصد تخلیل، قائل شده است؛ (۲) لیکن در کتاب مصباح الفقاهه بر

ص: ۵۱۵

۱- (۱). المکاسب المحرّمة: ج ۱ ص ۴۶.

۲- (۲). محاضرات فی الفقه الجعفری: ص ۷۴-۷۶.

این باور است که از این روایت نمی توان برای جواز تکسب به خمر استفاده کرد.

ایشان می نویسند:

لا- یتوهم أنّ الروایه ظاهره فی جواز اشتراء الخمر بقصد التخلیل فنرفع الید بها عن ظهور ما یدلّ علی حرمة بیعه مطلقاً وضعاً و تکلیفاً فتختصّ حرمة بیع الخمر بغير هذه الصوره وإنّما هی راجعه إلی جواز الخمر من المدیون مسلماً أو کافراً وفائئاً عن الدین؛ (۱) نباید گمان کرد که از این روایت جواز خریدن خمر به قصد سرکه سازی استفاده می شود و می توان به وسیله آن، از ظهور ادله ای که بر حرمت بیع خمر - چه وضعاً و چه تکلیفاً - دلالت می کند، دست برداشت تا در نتیجه، حرمت بیع خمر به غیر این صورت اختصاص پیدا کند؛ بلکه این روایت فقط بر جواز گرفتن خمر از مدیون - چه مسلمان باشد و چه کافر - به جای دین، دلالت دارد.

بنا بر این، توهم این که از روایت جمیل، جواز خریدن خمر به قصد تخلیل استفاده می شود، توهم فاسد است؛ زیرا این روایت ربطی به خرید و فروش خمر ندارد؛ بلکه فقط دلالت دارد بر این که اگر کسی بخواهد به عنوان وفا کردن به دین خودش به انسان خمر بدهد، گرفتن این خمر جایز است. اما جواز تکسب و معامله را نمی توان از این روایت استفاده کرد.

۲- نقد دیدگاه محقق خوئی

نقدی که بر سخن محقق خوئی قدس سره می توان وارد کرد، این است که اگرچه مسئله خرید و فروش در روایت نیامده است، لیکن باید توجه داشت که بحث ما در باب خمر، فقط درباره خرید و فروش نیست؛ بلکه سخن از تکسب به خمر است و تکسب، شامل فروختن خمر، خریدن خمر، هبه معوضه، صلح و هر نوع معامله ای

ص: ۵۱۶

است که در آن، خمر، عوض قرار بگیرد.

اکنون این پرسش مطرح می شود که آیا می توان جواز یک نوع تکسب قهری را از روایت فهمید؟ به این معنا که وقتی امام علیه السلام می فرماید: «

خُذْهَا»، معنایش این است که

«خُذْهَا عوضاً عن الدراهم»، در حالی که وقتی خمر، عوض از دراهم قرار گرفت، بدان معناست که تکسب به خمر انجام شده است. بنا بر این، حتی اگر باطن این معامله وفای به دین باشد، این وفای به دین، قهراً ملازم تکسب است و در نتیجه، این روایت بر جواز این تکسب قهری، دلالت می کند.

بند دوم: توجیهات شیخ انصاری

اشاره

شیخ انصاری رحمه الله در کتاب المکاسب، پس از نقل این روایت، دو توجیه را برای آن ذکر می کند: (۱)

الف) توجیه نخست:

مقصود این است که این خمر را مجاناً بگیرد و برای خود سرکه کند، نه این که خمر را به عنوان عوض بگیرد.

لیکن لازمه توجیه نخست، بقای دین بر ذمّه مدیون است؛ یعنی اگر مقصود امام علیه السلام این باشد که خمر را نه به قصد عوضیت آن دراهم، بلکه مجاناً بگیرد و بعداً برای خودت سرکه کن، نتیجه اش این است که آن دراهم بر ذمّه مدیون، باقی بماند و این برخلاف ظاهر روایت است؛ زیرا ظاهر روایت این است که بعد از اخذ خمر، ذمّه مدیون بری می شود.

ب) توجیه دوم:

دومین توجیه این است که «

خُذْهَا» را به معنای اخذ مجانی تفسیر نکنیم؛ بلکه آن را به

ص: ۵۱۷

اخذ امانی، معنا کنیم و بگوییم »

خُذْهَا» به معنای «خُذْهَا اماناً» است؛ یعنی این خمر را امانت بگیر و از طرف صاحبش سرکه کن و سپس آن را به عنوان عوض دراهم، بردار.

محقق ابروانی قدس سره (۱) و محقق خوئی قدس سره (۲) در اشکال به این توجیه شیخ انصاری رحمه الله می گویند: مالک خمر، اجازه داده است که این خمر را بگیرد؛ ولی اذن دومی نداده است که پس از سرکه شدن خمر، تو مأذون هستی که این را از طرف من برداری. اگر مالک می گفت خمر را سرکه کن، سپس من اجازه می دهم به عنوان طلب خودت برداری، مطلب شیخ رحمه الله قابل پذیرش بود؛ ولی در روایت، فرض این است که اذن فقط نسبت به اخذ خمر صادر شده است.

این اشکال را از دو راه می توان پاسخ داد:

پاسخ اول: والد معظم - دام ظلّه العالی - در پاسخ به این اشکال، احتمالی را مطرح کرده اند که شاید بتوان مسئله را از راه تقاص حل کرد؛ (۳) یعنی از آن جا که طلبکار دراهمی را از بدهکار می خواهد و او نمی دهد، می تواند این سرکه را - با آن که مال شخص بدهکار است - به عنوان تقاص بردارد.

البته اگر گفته شود که برای تقاص، اذن حاکم لازم است، پاسخ می دهیم: فرمایش امام علیه السلام که فرموده اند

«أفسدها»، به معنای سرکه کردن خمر تفسیر شده است و همین می تواند اذن امام علیه السلام برای تقاص باشد.

به نظر می رسد که این سخن گرچه سخن متینی است، اما بسیار بر خلاف ظاهر روایت است؛ زیرا تقاص در جایی است که طلبکار از پرداخت بدهی توسط بدهکار ناامید شود. در این صورت او می تواند حقّ خودش را به عنوان تقاص، از مال او بردارد؛ لیکن در این روایت، مطلبی مبنی بر ناامیدی شخص از پرداخت دین، وجود ندارد.

پاسخ دوم: دومین پاسخ این است که این جا اذن مالک وجود دارد؛ زیرا عرفاً وقتی مالک خمر، خمر را می دهد، این کار او اذن در همه تصرفات است و مانند این است که

ص: ۵۱۸

۱- (۱). حاشیه المکاسب: ج ۱ ص ۶.

۲- (۲). مصباح الفقاهه: ج ۱ ص ۸۷.

۳- (۳). تفصیل الشریعه - المکاسب المحرّمه: ص ۳۱.

بگویند این خمر را بگیر و برای هر کاری می خواهی مصرف کن؛ اگر مسلمان هستی، از آن سرکه بساز و یا به دارو تبدیل کن و یا به هر روش دیگری که برای تو حلال است از آن استفاده نما.

بند سوم: دلالت روایت، بر جواز تکسب به قصد سرکه سازی

اشاره

دو گونه برداشت از این روایت ممکن است: نخست این که بگوییم این روایت، بر جواز مطلق تکسب به خمر دلالت دارد، و دوم این که بگوییم مدلول این روایت، فقط جواز تکسب به خمر به قصد ساخت سرکه است.

امام خمینی قدس سره در دو جا از کتاب المکاسب المحرّمه درباره این مطلب سخن گفته اند. (۱) ایشان نیز معتقد است که ظاهر این روایت، بر جواز خرید و فروش خمر به قصد سرکه سازی دلالت دارد.

در صورت نخست، این که بگوییم در این روایت، خمر بدل از دراهم است، مستلزم اشکال و تعارض است. امّا براساس استنباط ایشان، روایت بر جواز تکسب به خمر به قصد سرکه سازی دلالت دارد. واقع مطلب این است که ظاهر روایت همین است.

این تفاوت در استنباط، ناشی از اختلاف در مبناست. برخی از فقها بر آنند که مالیت خمر در اسلام به طور کلی از بین رفته است؛ لیکن این دیدگاه درست نیست؛ زیرا همان گونه که در بحث های پیشین گذشت، از ادله فهمیده می شود که عدم مالیت خمر فقط در صورتی است که مقصود از آن، شرب و اسکار باشد؛ بلکه اگر به قصد شرب باشد، امّا برای حفظ نفس و از باب اضطرار باشد، باز هم مالیت دارد و قابل خرید و فروش است. همچنین در همان روایت خمر، قرینه خوبی وجود دارد بر این که استفاده از خمر به قصد تخلیل، اشکالی ندارد؛ زیرا از امام علیه السلام سؤال شد که اگر کسی بخواهد خمر را سرکه کند، حکمش چیست؟ فرمودند: مانعی ندارد.

ص: ۵۱۹

۱- (۱). المکاسب المحرّمه: ج ۱ ص ۴۶ و ۱۲۲.

البته در همان جا گفته شد که در آن روایات، بحث بیع و تکسب نیست و نمی توان به آن روایات برای جواز تکسب، استدلال کرد؛ اما در روایاتی که بایع و مشتری خمر را لعن می کنند، قرینه روشنی وجود دارد که مقصود، بیع به قصد شرب و اسکار است.

این جا نیز همین طور است؛ یعنی خمر به قصد سرکه سازی، مالیت دارد و می تواند عوض از دراهم واقع شود. لازم است روایت به گونه ای معنا شود که با ظهور روایت در براءت ذمه مدیون، منافات نداشته باشد و این شیوه استنباط که بیان شد، با ظهور روایت نیز سازگار است.

الف) بررسی دیدگاه محقق ایروانی

یکی از حواشی بسیار خوب کتاب المکاسب، حاشیه محقق ایروانی قدس سره است. ایشان در حاشیه این بحث، چند مطلب را بیان می کند:

۱. نخستین مطلب، همان اشکالی بود که در ذیل توجیه دوم شیخ رحمه الله، مطرح شد و پاسخ آن نیز گذشت.

۲. مطلب دوم، این است که به نظر ایشان، ابن اَبی عمیر در این جا اجتهاد کرده است. (۱) ابن اَبی عمیر «

أفسدها» را «

إجعلها خللاً» معنا کرده است و اجتهاد او برای ما حجت نیست تا به آن استشهاد کنیم؛ زیرا ممکن است مقصود امام علیه السلام حقیقت افساد بوده باشد، به شکلی که دیگر قابل استفاده نباشد.

در پاسخ باید گفت: نخست این که ایشان به پیروی از شیخ رحمه الله در کتاب المکاسب، گمان کرده است که عبارت «

و اجعلها خللاً» مربوط به ابن اَبی عمیر است، حال آن که در روایت آمده است: «

وقال علی: و اجعلها خللاً». پس سخن شیخ و محقق ایروانی سهو قلم است و درست نیست؛ زیرا در روایت نام «علی» آمده و مراد از آن، علی بن حدید است.

دوم این که علی ابن حدید در مجلس امام علیه السلام حضور داشته است و اگر می گوید «

واجعلها خللاً»، چه بسا به خاطر این بوده است که آن جا قرینه ای برای مقصود امام علیه السلام

ص: ۵۲۰

وجود داشته است.

توضیح آن که: در روایاتی که پیش از این مرور شد، آمده بود که از طایفه ثقیف برای پیامبر صلی الله علیه و آله شرابی را هدیه آوردند. پیامبر صلی الله علیه و آله نخست فرمود ببرید و بفروشید؛ ولی سپس فرمود نه، آن را دور بریزید؛ زیرا کسی که نوشیدن آن را حرام کرده است، ثمن آن را نیز حرام نموده است. در این جا با توجه به این که علی بن حدید در مجلس امام علیه السلام حضور داشته است، می توان گفت که کلام او اصلاً استنباط و اجتهاد شخصی نیست؛ بلکه می خواهد از وجود قرینه ای خبر دهد که در آن جا وجود داشته و نشانه این بوده است که مقصود از «

أفسدها»، ساختن سرکه از خمر است.

شاید هم قرینه یاد شده، این باشد که امام علیه السلام می خواهد جمیل بن درّاج به پولش برسد؛ ولی اگر می فرمود خمر را بگیر و دور بریز، جمیل به پولش نمی رسید. از این رو، امام علیه السلام او را ارشاد کرد و فرمود: خمر را بگیر و آن را فاسد کن؛ یعنی آن را سرکه کن تا این خمر مالیت پیدا کند و تو به پولت برسی.

بنا بر این، این کلام محقق ایروانی قدس سره - که می گوید این اجتهاد است - درست نیست؛ بلکه قرینه ای در آن جا بوده که دلالت بر این دارد که مراد از «افساد»، همان ساختن سرکه است.

۳. مطلب سومی که محقق ایروانی قدس سره بیان می کند، این است که در روایت، اصلاً اشاره ای به این که این خمر را بدل از دراهم قرار دهد، وجود ندارد؛ بلکه فقط ایهام به این مطلب دارد که ایهام هم حجت نیست و ارزش آن از اشاره، بسیار کمتر است. (۱)

پاسخ این است که برخلاف نظر ایشان، این روایت کاملاً ظهور دارد و هر کس آن را ببیند، اعتراف می کند که «

خُذْهَا»، به معنای گرفتن خمر به جای دراهم است. این که ایشان می گوید روایت فقط ایهام دارد، پذیرفته نیست؛ بلکه ظهور دارد و ظهور آن روشن است.

ص: ۵۲۱

۴. سپس محقق ایروانی قدس سره در چهارمین مطلب خود می فرماید: پس از اثبات این که شخص، خمر را بدل از درهم نمی گیرد، باید دانست که اگر امام علیه السلام دستور به افساد خمر می دهد، از باب قلع مادّة فساد است که البتّه قلع و حسم مادّة فساد، یکی از واجبات بر انسان مؤمن است. (۱)

پاسخ مطلب این است که با توجه به آنچه گفته شد، نوبت به این توجیه نمی رسد؛ چون فرض قلع مادّة فساد در جایی است که خمر در اختیار ما باشد و طلب و طلبکار و بدهکاری هم در کار نباشد، در حالی که در بحث ما این فرض، بسیار بعید است.

(ب) بررسی بیان ارشاد الطالب

برخی از اعظم شاگردان محقق خوئی قدس سره گفته اند: در این روایت، امر به اخذ و امر به تخلیل، دو حکم جدا هستند که هیچ کدام مقید یا مخصّص دیگری نیست.

«خُذْهَا»

نخستین امر و »

إجعلها خلّاً» امر دوم امام علیه السلام است. (۲)

اگر این بیان صحیح باشد، مستلزم آن است که بپذیریم این روایت، بر اطلاق در جواز تکسّب به خمر دلالت دارد، خواه به قصد تخلیل باشد یا نباشد. لیکن پاسخ این است که با توجه به کلمه «ثمّ»، این روایت ظهور عرفی روشنی دارد در این که »

إجعلها خلّاً» قید »

خُذْهَا» است؛ یعنی «خُذْهَا لِلإفساد» یا «خُذْهَا لِلتخلیل».

بنا بر آنچه تا کنون گفته شد، صحیح آن است که:

۱. جمیل در محضر امام صادق علیه السلام سؤال می کند و پاسخ می گیرد. بعدها این گفتگو را برای علی بن حدید نقل کرده است، به گونه ای که در نقل او قرآنی بوده مبنی بر این که «إفساد» به معنای «تخلیل» است. با این بیان، اصلاً اجتهاد و استنباط شخصی علی ابن حدید، در کار نیست.

۳. با توجه به این که جمیل در پی بازپس گرفتن طلب خود است، عبارت »

خُذْهَا» عبارتی ارشادی است.

١- (١) . همان .

٢- (٢) . تبریزی، ارشاد الطالب: ص ٤١ .

۴. در این روایت، تعبیر »

إهراق» به معنای دور ریختن، نیامده است؛ بلکه تعبیر »

إفساد» آمده است که با تبدیل خمر به سرکه نیز می سازد.

۵. عبارت »

إجعلها خلًّا، قید برای »

خُذها» و متمم معنای آن است.

از مجموع این نکات، روشن می شود که این «إفساد» به معنای تخلیل است (۱) و با این مقدمات، دو نتیجه کلی از تأمل در روایت به دست می آید:

یک. براساس ظاهر این روایت، عوض قرار گرفتن خمر از آن دراهمی که او طلب دارد، اشکالی ندارد.

دو. تکسب به خمر، اگر به قصد تخلیل یا افساد باشد نیز مانعی ندارد.

بند چهارم: نسبت روایت جمیل با روایات پیشین

اشاره

از مجموع مباحث گذشته و بررسی ادله، نتیجه گرفتیم که نمی توان از ادله برای اثبات حرمت مطلق خرید و فروش خمر، استفاده کرد؛ زیرا روایتی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خمر و بایع و مشتری و عاصر و معتصر خمر را لعن فرموده است، به جایی انصراف دارد که این کارها به قصد اسکار باشد.

اما اگر از این انصراف چشم پوشی و فرض کنیم که آن ادله پیشین، تکسب به خمر را به صورت مطلق، حرام می کند، این سؤال مطرح می شود که با توجه به دلالت روایت جمیل بن درّاج بر جواز تکسب به خمر به قصد سرکه سازی، چه نسبتی میان روایت جمیل و روایات پیشین، وجود خواهد داشت؟ آیا میان روایت جمیل بن درّاج و آن روایات دیگر، نسبت اطلاق و تقیید برقرار است یا عموم و خصوص؟ و اگر نسبت عموم و خصوص است، مطلق است یا من وجه؟

الف) احتمال نخست:

احتمال نخست این است که روایت جمیل بن درّاج، آن روایات و ادله مطلق را تقیید

۱- (۱). چنان که ملاحظه می شود، فقه الحدیث روایت نیاز به دقت دارد. روایات مهم ترین منبع برای فقیه است و نکات بسیار دقیقی در آنها وجود دارد که گاهی ممکن است از یک تعبیر، صدها فرع فقهی استفاده شود.

بزند، به این بیان که تکسب به خمر، اگر به قصد سرکه سازی باشد، مانعی ندارد. در این صورت، صحیح است که نسبت بین این دو را عموم و خصوص مطلق، یا اطلاق و تقييد بدانيم. از بیانات امام خمینی قدس سره استفاده می شود که ایشان نیز نسبت را عموم و خصوص و یا اطلاق و تقييد می دانند. ایشان بر این باور است که: روایت جمیل بر جواز تکسب به خمر به قصد سرکه سازی، دلالت می کند. (۱)

ب) احتمال دوم:

احتمال دوم که در کلام محقق خوئی قدس سره آمده، (۲) این است که بگوییم: نسبت میان روایت جمیل و آن روایات، عموم و خصوص من وجه است.

در این جا باید به نکته ای درباره تفاوت جهت روایت جمیل با روایات پیشین، دقت شود. روایات پیشین از جهت بایع، دارای خصوصیتی هستند، اما از جهت معامله اطلاق دارند. توضیح این که: در آن روایات آمده بود که اگر بایع مسلمانی، خمری را بخرد یا بفروشد، مرتکب حرام شده است. پس این روایات از این جهت که آیا معامله به قصد تخلیل است یا نه، اطلاق دارند؛ ولی از این جهت که بایع، بایع مسلمان است، خصوصیت دارند. لیکن روایت جمیل عکس آن است. جمیل می گوید: «

لی علی الرجل الدراهم»؛ یعنی سخن از «یک مرد» است که به وصف او اشاره نشده است و چه بسا مسلمان یا ذمی باشد. پس از جهت این که بایع، مسلمان باشد یا غیر مسلمان، اطلاق دارد؛ لیکن از این جهت که معامله به قصد سرکه سازی انجام شود، خصوصیت دارد و مقتید شده است.

در نتیجه، نسبت میان این روایت و آن روایات، عموم و خصوص من وجه است و ماده اجتماعشان - که در آن با یکدیگر تعارض می کنند - بایع مسلمانی است که خمر را به قصد تخلیل بفروشد. روایات دسته نخست بر حرمت چنین معامله ای، دلالت دارند و روایت جمیل بر جواز آن.

ص: ۵۲۴

۱- (۱). المكاسب المحرمة: ج ۱ ص ۴۶ و ۱۲۲.

۲- (۲). محاضرات فی الفقه الجعفری: ص ۷۵ و ۷۶.

بر این اساس، برخی تلاش کرده اند که این تعارض در مادهٔ اجتماع را به گونه ای حل کنند. از این رو، دو راهکار برای حلّ تعارض ارائه شده است:

۱. راه نخست: محقق خوئی قدس سره معتقد است که برای حلّ تعارض باید این دو دسته دلیل را کنار بگذاریم و به عموماتی که دربارهٔ تکسب به خمر داریم، مراجعه کنیم. عمومات می گوید: «

ثمن الخمر سحت» یا «

من السحت ثمن الخمر».

به نظر می رسد که این بیان، بیان تامی نیست؛ زیرا روایتی که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مورد لعن خمر و بایع و مشتری و عاصر و معتصر خمر، نقل شد نیز اختصاص به مسلمان نداشت. حتی همین روایت «

من السحت ثمن الخمر» نیز از جهت بایع، مطلق است و اختصاص به مسلمان ندارد. از این رو، به نظر می رسد که نمی توان میان این روایات، رابطهٔ عموم و خصوص را تصوّر کرد.

۲. راه دوم: برخی از شاگردان محقق خوئی، پس از پذیرش بیان ایشان در مورد تعارض، برای حلّ این تعارض گفته اند: روایاتی که بر اطلاق حرمت و بطلان خرید و فروش خمر، دلالت می کنند بر روایت جمیل مقدم می شوند؛ زیرا به زعم ایشان، در این جا تعارض وجود دارد و طرف موافق با قرآن، همین روایات مانعه است؛^(۱) یعنی روایاتی که ثمن خمر را سحت و باطل و حرام می دانند و تفاوتی میان قصد اسکار و قصد تخلیل، قائل نیستند، با ظاهر قرآن که می فرماید: «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ»^۲ سازگارترند؛ زیرا «اجتنبوه» اطلاق دارد و به معنای آن است که از همهٔ تصرفات خمر - از جمله خرید و فروش آن - اجتناب کنید.

لیکن به نظر می رسد که این بیان نیز چند اشکال دارد: اشکال نخست، همان اشکالی است که بر گفتار محقق خوئی قدس سره وارد بود، به این بیان که میان روایت جمیل و

ص: ۵۲۵

۱- (۱). «والترجيح مع الأخبار الدالة على المنع تكليفاً و وضعاً، لموافقتها للكتاب العزيز» (ارشاد الطالب: ص ۴۲).

روایات پیشین نسبت عموم و خصوص من وجه وجود ندارد و به خاطر همین، تعارضی نیست که برای حل آن به مرجحات خارجی و قرآن، مراجعه کنیم؛ بلکه همان گونه که در احتمال نخست گفته شد، نسبت میان روایات، اطلاق و تقیید است.

اشکال دوم این که با فرض تعارض، آیه شریفه، مرجح نیست. پیش از این - هنگام بررسی آیه «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ» - گفته شد که این آیه، بر بطلان تکسب به خمر دلالت ندارد.

بنا بر این، بر اساس آنچه در این گفتار گذشت، بر خلاف دیدگاه محقق خوئی قدس سره و شاگردان ایشان، به نظر می رسد که روایت جمیل ابن درّاج بر جواز تکسب به خمر دلالت دارد، به شرطی که به قصد سرکه سازی انجام شود؛ یعنی این روایت، مقید آن روایات مطلق است، نه این که میان آنها عموم و خصوص من وجه باشد.

گفتار ششم: معامله خمر میان دو غیرمسلمان

اشاره

مطلب دیگری که در بحث تکسب به خمر مطرح می شود، این است که آیا حرمت تکلیفی و حرمت وضعی، به جایی که بایع و مشتری و یا یکی از آنها مسلمان هستند، اختصاص دارد؟ یعنی آیا می توان گفت: اگر خریدار و فروشنده ذمی باشند - مثلاً هر دو نصرانی باشند - معامله آنها صحیح و ثمنی هم که دریافت می کنند، حلال است؟ یا مقتضای ادله ای که در مباحث گذشته خواندیم، اطلاق دارد و تکسب اهل ذمه با خمر نیز حرام و باطل است؟

بند نخست: ادله دال بر اطلاق

عبارت «ثمن الخمر» در روایاتی نظیر «

مِنْ أَكْلِ السَّحْتِ ثَمْنُ الْخَمْرِ»، اطلاق دارد و خصوصیتی برای خریدار فروشنده ذکر نشده است. همچنین روایتی که پیامبر صلی الله علیه و آله گروهی را لعن فرمودند که از جمله آنها بایع خمر و مشتری خمر است، قید مسلمان ندارد. همچنین آیه شریفه «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ

الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ»^۱ نیز مطلق است.

البته چنان که در همین فصل گذشت، (۱) از این آیه شریفه، حرمت تکلیفی و وضعی تکسب به خمر استفاده نمی شود. اما برخی از فقها از این آیه شریفه، از باب این که حذف متعلق، دلالت بر عموم می کند، استفاده کرده اند که «فاجتنبوه» یعنی از همه چیزهایی که مرتبط با خمر است، اجتناب کنید که از جمله آنها خرید و فروش است. (۲)

به هر حال، اگر برای حرمت و بطلان تکسب به خمر، به آیه شریفه استناد شود، فرقی بین این که بایع، مسلمان باشد یا غیر مسلمان وجود ندارد.

علاوه بر این ادله، قاعده ای نیز در قواعد فقهیه هست که می گوید: «کفار همان گونه که مکلف به اصول اند، مکلف به فروع نیز هستند». (۳) این قاعده محلّ خلاف است؛ برخی از بزرگان آن را قبول ندارند؛ (۴) لیکن مشهور قائل اند به این که کفار مکلف به فروع اند. بنا بر این قاعده، همان گونه که خوردن خمر برای مسلمان حرام است، بر کافر هم حرام است. نیز همان گونه که خرید و فروش خمر برای مسلمان حرام است، برای کافر هم حرام است.

براساس ادله، اگر یک کافر ذمی به یک ذمی دیگر، خمری را فروخت، تکسبش، هم حرمت تکلیفی دارد و هم حرمت وضعی؛ یعنی معامله اش حرام و باطل است.

بند دوم: ادله دال بر تفصیل

از سوی دیگر، در بحث خنزیر از برخی روایات استفاده می شود که بین بایع مسلمان و بایع ذمی، تفاوت وجود دارد. این روایات را اجمالاً مرور می کنیم، هرچند که سند

ص: ۵۲۷

۱- (۲). ر. ک: ص ۴۷۴.

۲- (۳). «فإن لزوم الإجتناح يعم بيعها وشراءها كما لا يخفى» (إرشاد الطالب: ج ۱ ص ۳۵).

۳- (۴). «على المشهور المعروف، بل حكى: إجماع أصحابنا على أنّ الكفار مكلفون بالفروع كما هم مكلفون بالأصول» (سید محسن حکیم، مستمسک عروه: ج ۹ ص ۴۷).

۴- (۵). «س ۹۶۶: هل أنّ الكفار مكلفون بالفروع؟ الخوئی: لا يكونوا مكلفين بالفروع، والله العالم» (صراط النجاه، المحشّی: ج ۳ ص ۳۱۰).

آنها را در مباحث مربوط به بیع خنزیر، به طور مفصل بررسی کردیم. (۱)

۱. روایت نخست:

محمد بن یعقوب [کلینی] عن علی بن ابراهیم، عن أبیه (ابراهیم بن هاشم)، عن ابن أبی نجران، (۲) عن محمد بن مسکان، (۳) عن معاویه بن

سعید، عن الرضا علیه السلام: سألتُهُ عن نصرانی أسلمَ وَ عِنْدَهُ خَمْرٌ وَ خَنَازِيرٌ، وَ عَلِيهِ دَيْنٌ، هَلْ يَبِيعُ خَمْرَهُ وَ خَنَازِيرَهُ وَ يَقْضِي دَيْنَهُ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا؛ (۴) معاویه بن سعید می گوید: از امام هشتم علیه السلام سؤال کردم یک مسیحی که مسلمان شده و دارای مقداری خمر و تعدادی خوک است و بدهکاری هم دارد، آیا می تواند خمر و خوک خود را بفروشد و دینش را بپردازد یا نه؟ امام علیه السلام فرمود: نه.

در ذهن سائل این بوده است که اگر این مسیحی، مسلمان نشده بود، می توانست خمر و خوک را بفروشد و دینش را بپردازد؛ امّا اکنون که اسلام آورده است، حکم او چیست؟ از این روایت نتیجه می گیریم که فروختن خمر و خوک در صورتی که بایع، مسلمان باشد، جایز نیست؛ ولی اگر ذمی باشد، جایز است.

۲. روایت دوم:

عن محمد بن یعقوب الكليني] عنه (علی بن ابراهیم)، عن أبیه (ابراهیم بن هاشم)، عن إسماعيل بن مزار، عن يونس، في مَجُوسٍ بَاعَ خَمْرًا أَوْ خَنَازِيرَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى، ثُمَّ أَسْلَمَ قَبْلَ أَنْ يَحِلَّ الْمَالُ. قَالَ: لَهُ دَرَاهِمُهُ. وَقَالَ: أَسْلَمَ رَجُلٌ وَلَهُ خَمْرٌ وَخَنَازِيرٌ، ثُمَّ مَاتَ وَهِيَ فِي مِلْكِهِ وَعَلَيْهِ دَيْنٌ. قَالَ: يَبِيعُ دَيْنَهُ أَوْ وَلِيُّ لَهُ غَيْرَ مُسْلِمٍ خَمْرَهُ وَخَنَازِيرَهُ وَيَقْضِي دَيْنَهُ، وَكَيْسَ

ص: ۵۲۸

۱- (۱). ر. ک: همین کتاب، ص؟؟؟؟.

۲- (۲). در نسخه های قدیم کتاب کافی و برخی نسخه های وسائل، به جای ابی نجران، ابن ابی عمیر آمده است.

۳- (۳). در کافی، به جای محمد بن مسکان محمد بن سنان آمده است.

۴- (۴). وسائل الشیعه: ج ۱۷ ص ۲۲۶.

لَهُ أَنْ يَبِيعَهُ وَهُوَ حَيٌّ، وَلَا يُمَسِّكُهُ؛^(۱) یونس می گوید یک مجوسی خمر و خنزیر را به صورت نسیه فروخته است و پیش از آن که وقت گرفتن پول برسد، مسلمان شده است. امام علیه السلام فرمودند: این درهم مال اوست. سپس یونس می پرسد: اگر شخصی که خمر و خنزیر دارد، مسلمان شود و سپس بمیرد و دینی هم بر ذمه اش باشد [حکمش چیست؟] امام علیه السلام فرمودند: آنهایی که از او طلب کارند یا ولی او که مسلمان نیست، خمر و خنزیر را بفروشد و دینش را بدهد؛ ولی تا زمانی که این شخص مسلمان شده، زنده است، خودش نمی تواند خمر و خنزیر را بفروشد و یا آنها را نگه دارد.

این روایت هم به خوبی دلالت دارد که بایع، نباید مسلمان باشد.

البته این روایت موقوفه است؛ یعنی یونس آن را از امام علیه السلام نقل نکرده است، ولی یونس از اصحاب بزرگ است و از غیر امام علیه السلام چیزی نقل نمی کند.

۳. روایت سوم:

عبدالله بن جعفر فی قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن، عن جده علی بن الجعفر، عن أخیه موسی بن جعفر علیهما السلام، قال: سألتُهُ عَنْ رَجُلَيْنِ نَصْرَانِيَيْنِ، بَاعَ أَحَدُهُمَا خَمْرًا أَوْ خِنْزِيرًا إِلَى أُخِي، فَأَسْلَمَا قَبْلَ أَنْ يَقْبِضَا الثَّمَنَ. هَلْ يَجِلُّ لَهُمَا ثَمَنُهُ بَعْدَ الْإِسْلَامِ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّمَا لَهُ الثَّمَنُ فَلَا بَأْسَ أَنْ يَأْخُذَهُ؛^(۲) علی بن جعفر می گوید: از امام کاظم علیه السلام پرسیدم که دو مرد نصرانی خمر و خنزیر را به صورت نسیه فروخته اند، ولی پیش از گرفتن ثمن، هر دو مسلمان شده اند. آیا بعد از اسلام، پول آن خمر و خنزیر برای آنان، حلال است؟ امام علیه السلام فرمود: بله، ثمن مال اوست؛ پس اشکالی ندارد آن را بگیرد.

در این جا نیز روشن است که در ذهن سائل این بوده است که اگر آن دو نفر، اسلام

ص: ۵۲۹

۱- (۱). همان: ص ۲۲۷.

۲- (۲). وسائل الشیعه: ج ۱۷ ص ۲۳۴.

نیاورده بودند، خرید و فروش خمر برای آنان اشکالی نداشت؛ ولی اکنون که مسلمان شده اند، نمی توانند خمر و خنزیر را بفروشند. از این رو، می گوید قبل از اسلام خمر و خنزیر را فروخته اند، ولی قبل از این که ثمن را دریافت کنند، مسلمان شده اند. آیا اکنون می توانند ثمنش را بگیرند یا نه؟ امام علیه السلام می فرمایند: بلی، می توانند ثمن را بگیرند. البته این حدیث، سند صحیحی ندارد و صاحب وسائل قدس سره آن را از قرب الإسناد، نقل می کند.

۴. روایت چهارم:

عن مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَيْدِ بْنِ صَيْدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، [...] عَنْ رَجُلَيْنِ نَصْرَانِيَيْنِ بَاعَ أَحَدُهُمَا مِنْ صَاحِبِهِ خَمْرًا أَوْ خَنَازِيرَ، ثُمَّ أَسْلَمَا قَبْلَ أَنْ يَقْبِضَ الدَّرَاهِمَ. هَلْ تَحِلُّ لَهُ الدَّرَاهِمُ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا بَأْسَ؛ (۱) از امام صادق علیه السلام سؤال شد که میان دو مرد نصرانی خرید و فروش خمر یا خنزیر، صورت گرفته است، ولی هر دوی آنها قبل از قبض دراهم، اسلام آورده اند؛ آیا دراهم برای آنان حلال است؟ حضرت علیه السلام فرمودند: اشکالی ندارد.

این روایت، معروف است به موثقه عمار سابطی.

۵. روایت پنجم:

عن مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ، عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ، عَنْ مَنْصُورٍ، (۲) قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لِي عَلَى رَجُلٍ ذِمِّي دَرَاهِمٌ

فَيَبِيعُ الْخَمْرَ وَالْخَنَازِيرَ وَأَنَا حَاضِرٌ فَيَحِلُّ لِي أَخْذُهَا؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّمَا لَكَ عَلَيْهِ دَرَاهِمٌ فَقَضَاكَ دَرَاهِمَكَ؛ (۳) منصور می گوید به امام صادق علیه السلام عرض

ص: ۵۳۰

۱- (۱). تهذیب الأحکام: ج ۹ ص ۱۱۶.

۲- (۲). منصور، مردد بین چند نفر است و در این جا مراد، منصور بن حازم است که موثق و روایتش معتبر است.

۳- (۳). کافی: ج ۵ ص ۲۳۲.

کردم: من از شخصی ذمی طلبی دارم، او [در حضور من] خمر و خنزیر را می فروشد، آیا من می توانم این ثمن را از او بگیرم یا نه؟ حضرت علیه السلام می فرمایند تو از او پول می خواهی، او هم پولت را داده است.

این روایات که مرور شد، بر تفصیل میان بایع مسلمان و ذمی، دلالت دارد؛ یعنی بایع اگر مسلمان باشد، حق ندارد خمر و خنزیر بفروشد؛ اما اگر ذمی باشد، می تواند این بیع را انجام دهد. البته ذمی بودن خصوصیت ندارد؛ بلکه از مجموع این پنج روایت استفاده می شود که فارق، مسلمان بودن و مسلمان نبودن است، خواه آن غیر مسلمان ذمی باشد یا نباشد.

این روایات، مؤیداتی هم دارد که عبارت اند از این که در فقه اسلامی در باب اخذ جزیه از کفار اهل ذمه، حتی اگر بدانیم که از طریق فروش خمر و خنزیر، پولی به دست می آورند و از همان پول به مسلمان ها جزیه می دهند، حاکم اسلامی می تواند آن پول را اخذ کند. مؤید دیگر این که در معامله با کافر، اگر بدانیم که درآمد او از راه فروش خمر و خنزیر است، معامله صحیح خواهد بود. (۱)

بند سوم: راه جمع میان ادله

اشاره

بنا بر آنچه در بند نخست و دوم گذشت، از یک سو شاهد اطلاق آیه و روایات و همچنین قاعده «مکلف بودن کفار به فروع» هستیم و از سوی دیگر، روایاتی داریم که از آنها تفصیل استفاده می شود. آیا می توان با این روایات، اطلاقات و قاعده یاد شده را مقید کرد؟

الف) بیان نخست: تقیید:

نخستین احتمال این است که این پنج روایت را مقید اطلاقات گذشته بدانیم؛ یعنی اگرچه در برخی از روایات، پیامبر صلی الله علیه و آله بایع و مشتری خمر را لعن کرده و یا فرموده اند:

ص: ۵۳۱

۱- (۱). پیش از این (در باب خنزیر)، دلایل این مطلب بیان شده است؛ ر. ک: همین کتاب، ص؟؟؟؟. در صفحات بعد نیز نمونه هایی از این دست روایات را مرور خواهیم کرد.

«یکی از موارد مال حرام، ثمن خمر است»، لیکن این پنج روایتی که مرور شد، آن روایات را تقیید می زنند. بنا بر این، نتیجه جمع میان این روایات این است که «یکی از موارد مال حرام، ثمن خمر است، مگر این که بایع، مسلمان نباشد. همچنین باید قاعده اشتراک احکام میان مسلمان و کافر را تقیید بزینم و بگوییم کفار، مکلف به فروع هستند، مگر در باب خمر و خنزیر؛ یعنی اگر در باب خمر و خنزیر، معامله ای بین دو ذمی واقع شد، براساس روایات خاص و مقید، این معامله نه حرمت تکلیفی دارد و نه حرمت وضعی.

بنا بر این، اگر یک نصرانی با پولی که از راه خمر به دست می آورد، خانه ای را از مسلمانی بخرد، مالک مسلمان حق تصرف در آن خانه را ندارد و هیچ فقیه مسلمان و شیعه ای نمی گوید که چون پول خانه از فروش خمر به دست آمده است، معامله باطل و آن خانه در ملک مرد مسلمان، باقی می ماند.

۱. نقد بیان نخست:

لازمه بیان نخست و قول به تقیید، این است که ثمن خمری که مسلمان می فروشد، از مصادیق سحت باشد؛ اما ثمن خمری که ذمی به ذمی می فروشد، عنوان سحت را نداشته باشد. بنا بر این، اگر بایع و مشتری خمر، نصرانی باشند، مشمول لعن پیامبر صلی الله علیه و آله نیستند؛ ولی اگر هر دو مسلمان باشند، مشمول لعن پیامبرند. این سخن به این معناست که مسلمان از ذمی، بدتر - یا به تعبیر فقها، أسوء حالاً - باشد.

ضمن این که روایت »

«مِنْ أَكْلِ السُّحْتِ ثَمْنُ الْخَمْرِ» اصلاً قابل تخصیص نیست؛ زیرا اگرچه مسئله معاملات، یک مسئله اعتباری است و چه بسا شارع در موردی بطلان و در موردی دیگر - که به ظاهر شبیه است - صحت را اعتبار کند، اما تعبیرهایی مانند:

»

«مِنْ أَكْلِ السُّحْتِ، ثَمْنُ الْخَمْرِ» - که قضایای حقیقیه اند - را چگونه می توان با این پنج روایت، مقید کرد؟!

ص: ۵۳۲

اکنون این پرسش مطرح می شود که آیا اصلاً در مقام ثبوت، شارع می تواند در عنوان »

سُحْت» تصرّف و آن را مقتید به اسلام کند؟ بویژه آن که در ادامه روایت «أَجُورُ الْفُؤَاجِر» نیز ذکر شده است؛ یعنی می فرماید:

» مِنْ أَكْلِ السُّحْتِ ثَمَنُ الْخَمْرِ وَأُجُورُ الْفُؤَاجِر» که «أُجُورُ الْفُؤَاجِر» نیز عنوان سحت دارد، خواه آن فاجر مسلمان باشد یا غیر مسلمان. آیا می توان گفت: شارع در مورد خمر، این حکم را به مسلمانان مقتید کرده است؛ ولی در مورد اجرت فاحشه، این حکم، مطلق است؟

ظاهر این است که در مقام ثبوت، برای شارع تصرّف در عنوان ممکن نیست و نمی تواند بفرماید: اگر بائع خمر مسلمان باشد، ثمن آن سحت است؛ اما اگر بائعش کافر ذمی یا اصلاً کافر غیر ذمی یا مشرک باشد، ثمن آن سحت نیست؛ زیرا اگر مالی در واقع عنوان سحت دارد، فرقی ندارد که بائع آن مسلمان باشد یا غیر مسلمان.

التزام به باوری جز این، مستلزم این است که بگوییم شارع مثلاً در باب نجاسات می تواند پس از تشریح نجاست دم و یا خمر، تفصیل قائل شود، یا مثلاً در همین عنوان «رجس» که در مورد خمر و ازلام و انصاب وارد شده است، بگوید: اگر مسلمان در خمر تصرّف کند رجس است، ولی اگر غیر مسلمان در آن تصرّف کند رجس نیست، حال آن که چنین التزامی قطعاً باطل است؛ زیرا احکام را تابع ملاکات می دانیم و لازمه باور به این که احکام تابع ملاکات اند، این است که نمی توان گفت این ملاک، در مورد مسلمان وجود دارد و در غیر مسلمان وجود ندارد. اگر شارع، خمر، قمار، انصاب و ازلام را به ملاک رجسیت تحریم کرده است، این ملاک، ملاک همیشگی و کلی است و فرقی میان مسلمان و غیر مسلمان نیست.

در حکم تکلیفی، مسئله روشن است و از این رو، اگر خمر رجس باشد، خوردنش، هم برای مسلمان حرام است و هم برای کافر. بنا بر این، مسلمان بودن در ملاکات احکام دخالتی ندارد؛ ولی ممکن است در برخی از احکام وضعی، مسلمان

بودن در ملاک دخالت داشته باشد، مانند این که صحت ذبح، مشروط به مسلمان بودن ذابح است؛ لیکن چنین مواردی، هم نادرند و هم دلیل خاص دارند.

اما در مورد »

مِنْ أَكْلِ السُّحْتِ ثَمْنُ الْخَمْرِ»، خود این تعبیر، کاشف از ملاک است.

البته «سحت» به معنای حرام است، لیکن اشعار به ملاک هم دارد و این ملاک، هم در ثمن خمری وجود دارد که مسلمان بفروشد و هم در ثمن خمری که کافر بفروشد.

(ب) بیان دوم:

بیان دوم این است که در دلالت و مقید بودن این پنج روایت، درنگ کنیم و ببینیم کدام یک از آنها بر جواز خرید و فروش خمر توسط نصرانی، دلالت دارد؟

در روایت آخر، منصور می گوید که من از یک ذمی طلبی دارم و او با فروختن خمر، طلب من را می دهد. امام علیه السلام فرمود: »

إِنَّمَا لَكَ عَلَيْهِ دِرَاهِمٌ، فَقِضَاكَ دِرَاهِمَكَ؛ تو از او پولی می خواهی و او هم داده است.».

در این جا این احتمال وجود دارد که امام علیه السلام از باب تسهیل بر مسلمانان، این پول را برای آنان حلال کرده باشد. پس بنای امام علیه السلام این نیست که بر معامله ذمی و فروش خمر، صحت بگذارد؛ بلکه امام علیه السلام می خواهد در این جا تسهیلی را برای مسلمان قائل شود. امام علیه السلام می فرماید: تو از او پول می خواهی و او پولت را داده است، اما وزر و وبال آن معامله و سحت، بر ذمه خود اوست.

در فقه مواردی وجود دارد که پول تا زمانی که در دست شخص است، حرام و سحت است، اما وقتی در دست امام علیه السلام قرار می گیرد، حلال می شود، مانند مال مخلوط به حرام، پس از پرداخت خمس.

در این جا نیز با توجه به این که مسلمانان از صدر اسلام و بعد از آن، با مجوسی ها و نصرانی ها ارتباط داشتند، این احتمال وجود دارد که فرمایش امام علیه السلام تسهیل برای مسلمانان باشد، به این بیان که معامله خمر میان دو ذمی، باطل و ثمنش سحت است؛ اما اگر همین ثمن را به عنوان قضای دین به مسلمانی بپردازند، امام علیه السلام از باب تسهیل، پول را برای آن مسلمان حلال شمرده اند.

در روایت سوم نیز سخن از دو نصرانی است که یکی به دیگری، خمر فروخته است؛ ولی پیش از پرداخت و اخذ ثمن، هر دو مسلمان می شوند. این جا نیز امام علیه السلام نمی فرمایند که معامله آنها صحیح بوده است؛ بلکه می فرمایند: «

إِنَّمَا لَهُ الثَّمَنُ». این «إِنَّمَا» نشانه عنایت امام علیه السلام به معنای خاصّی است؛ یعنی فارغ از هر بحثی در مورد معامله و خمر، این پول مال این مرد است و ملاک آن هم تسهیل، تخفیف و احترام به مسلمان است.

در روایت دوم - که موقوفه بود - نیز آمده است: «

قال له دراهمه». این جا نیز امام علیه السلام نمی فرمایند معامله صحیح است؛ بلکه می فرمایند این پول مال اوست.

بنا بر این، بیان دوم این است که از این روایات نمی توان استنباط تقیید کرد و قائل شد که امام علیه السلام معامله بین دو ذمی را صحیح و معامله میان مسلمانان را باطل می دانند.

در این فرض، حتّی اگر دو ذمی خمر را خرید و فروش کنند، باز هم عنوان سحت صادق است؛ لیکن شارع این گونه اعتبار کرده است که این ثمن تا هنگامی که در دست کافر است - چون ثمن خمر است - سحت شمرده می شود؛ لیکن پس از آن که در دست مسلمان قرار گرفت، چون عنوانش تغییر می کند (مثلاً - قضای دین می شود)، دیگر ثمن خمر نیست و سحت به شمار نمی رود. روشن است که چنین اعتباری از سوی شارع ثبوتاً امکان دارد و شارع می تواند برای تسهیل و تخفیف بر مسلمین، آن را انجام دهد.

با این بیان، اطلاعات یاد شده در بند نخست و همچنین قاعده «

الکفّار مکلفون بالفروع»، تخصیص نمی خورند و به قوّت خود باقی اند.

۱. مؤید بیان دوم:

در تأیید بیان و راه دوم، می توان به صحیحۀ محمّد بن مسلم، استناد کرد.

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ (الكليني) عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ (ابراهيم بن هاشم) عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ
قَالَ: سَأَلْتُ

ص: ۵۳۵

أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ صَدَقَاتِ أَهْلِ الذَّمِّهِ وَ مَا يُؤْخَذُ مِنْ جَزِيَّتِهِمْ، مِنْ ثَمَنِ خُمُورِهِمْ وَ خَنَازِيرِهِمْ وَ مَيْتَتِهِمْ. قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: عَلَيْهِمُ الْجَزِيَّةُ فِي أَمْوَالِهِمْ، تُؤْخَذُ مِنْ ثَمَنِ لَحْمِ الْخَنزِيرِ أَوْ خَمْرٍ، فَكُلُّ مَا أَخَذُوا مِنْهُمْ مِنْ ذَلِكَ فَوَزُرُ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ، وَ ثَمْنُهُ لِلْمُسْلِمِينَ حَلَالٌ يَأْخُذُونَهُ فِي جَزِيَّتِهِمْ. (١)

محمد بن مسلم در مورد پولی که اهل ذمه از طریق فروش خمر و خنزیر و مانند اینها به دست می آورند و از همان پول، جزیه پرداخت می کنند و یا صدقاتی به فقیران می دهند، از امام صادق علیه السلام سؤال می کند. امام علیه السلام می فرماید: هر ثمنی که اهل ذمه در مقابل خمر و خنزیر می گیرند، گناهِش بر عهده خودشان است؛ اما پولی که به مسلمانان می دهند، برای مسلمانان حلال است.

از این روایت، حرمت تکلیفی و وضعی استفاده می شود. کسی که خمر را می فروشد، هم حرام تکلیفی مرتکب شده است و هم حرام وضعی. در این روایت کاملاً روشن است که پول خمر برای اهل ذمه، سحت است؛ اما وقتی آن را به مسلمانان دادند، برای ایشان سحت نیست و حلال است.

در فقه، ممکن است دفع مالی برای شخصی واجب باشد، حال آن که بر دیگری اخذ همان مال حرام است. مثلاً اگر زید یقین دارد که پولی را به عمرو بدهکار است، بر او واجب است که پول را بپردازد؛ لیکن اگر عمرو یقین دارد که قبلاً دینش را از زید پس گرفته است، گرفتن این پول برای او حرام است.

ج) بیان سوم:

احتمال سومی را نیز می توان در نظر گرفت و آن این که بگوییم: از آن پنج روایت فقط حکم وضعی، و از این روایت (و زر ذلک علیهم) فقط حکم تکلیفی استفاده می شود.

یعنی اگر دو کافر ذمی، خرید و فروش خمر را انجام دهند، فقط مرتکب حرام تکلیفی

ص: ۵۳۶

شده اند، نه حرام وضعی. به عبارت دیگر، معامله ایشان حرام است ولی باطل نیست.

بنا بر این، ثمن آن سحت و «اکل مال به باطل» نیست و می توانند در آن تصرّف کنند.

به نظر می رسد که این احتمال نیز صحیح نیست.

گفتار هفتم: فروختن خمر به غیر مسلمان

پس از آن که حکم فروختن خمر به غیر قصد اسکار و برای منافع حلال، روشن شد، نوبت این بحث است که: آیا مسلمان می تواند خمر را به غیر مسلمان بفروشد؟

پیش از این، در مبحث مربوط به مردار، بحثی بود که فروش مردار به کسانی که خوردن آن را حلال می دانند، جایز است یا خیر؟ در آن بحث پس از ذکر چند روایت، بیان شد که فروختن مردار به کسی که آن را حلال می داند، جایز است. این تذکر نیز گذشت که با فرض پذیرش سند و دلالت، این روایات فقط در خصوص مردار استفاده می شوند و هرگز صحیح نیست که از آنها الغای خصوصیت کنیم و با استناد به آنها، در باب خمر یا غیر خمر نیز بگوییم: فروش خمر به کسی که آن را حلال می شمارد، مانعی ندارد. (۱)

لیکن اینک، روایت دیگری را بررسی می کنیم که در آن سخن از فروش منتجس به خمر، به یهود و نصاری است.

وَ عَنْهُ (محمّد بن الحسن الطوسی) عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْمُبَارَكِ عَنِ زَكْرِيَا بْنِ آدَمَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَطْرِهِ خَمْرٍ أَوْ نَبِيذٍ مُسَكَّرٍ قَطَرَتْ فِي قَدْرِ فِيهِ لَحْمٌ كَثِيرٌ وَ مَرَقٌ كَثِيرٌ، قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يُهْرَاقُ الْمَرَقُ أَوْ يُطْعِمُهُ أَهْلَ الذَّمِّ أَوْ الْكَلْبَ، وَ اللَّحْمَ اغْسِلُهُ وَ كُلَّهُ. قُلْتُ: فَإِنَّهُ قَطَرَ فِيهِ الدَّمُ، قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الدَّمُ تَأْكُلُهُ النَّارُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ. قُلْتُ: فَخَمْرٌ أَوْ نَبِيذٌ قَطَرَ فِي عَجِينٍ أَوْ دَمٍّ؟ قَالَ: فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَسَدَ. قُلْتُ: أبيعُهُ مِنَ الْيَهُودِ

ص: ۵۳۷

فروخت و در برابر آن، همان پولی را گرفت که آن یهودی در مقابل خمر گرفته است، این معامله صحیح است و دریافت این پول توسط آن مسلمان، مانعی ندارد.

در مقابل این دیدگاه، روایات معارضی نیز وجود داشت، نظیر روایت نبوی صلی الله علیه و آله که می فرماید:

لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الْخَمْرَ وَعَاصِرَهَا وَ مُعْتَصِرَهَا وَ بَائِعَهَا وَ مُشْتَرِيَهَا. (۱)

پس از بررسی این روایات، گفته شد که حتی اگر اطلاق سخن پیامبر صلی الله علیه و آله شامل بایع و مشتری غیر مسلمان هم باشد، این روایات توسط روایات دیگر تقیید می خورد.

اکنون، در مورد روایت زکریا بن آدم، سؤال این است که آیا از عبارت «

فإنهم يستحلون شربه» می توان استنباط کرد که امام علیه السلام این عبارت را به منزله تعلیل فرموده اند؟ آیا نتیجه استنباط این نیست که مسلمان بتواند خمر را به یهودی و نصرانی بفروشد؟

فتاوی فقها بر خلاف این است؛ یعنی هرچند این روایت و این تعلیل وجود دارد، لیکن فقها فتوا داده اند که همان گونه که فروش خمر به مسلمان دیگر جایز نیست، فروش آن به غیر مسلمان هم جایز نیست.

درباره علت این فتوا دو احتمال وجود دارد: احتمال نخست این که: شاید فقها این روایت را دیده اند و از این روایت و تعلیل وارد در آن، اعراض کرده اند. اگر چنین باشد، این روایت و تعلیل موجود در آن، قابلیت استناد برای فتوا را ندارد. احتمال دوم این که: شاید اصلاً امام علیه السلام با عبارت «

فإنهم يستحلون شربه» در مقام تعلیل نبوده اند؛ بلکه در مقام بیان یکی از غایات فروش این خمیر متنجس بوده اند؛ یعنی مقصود حضرت علیه السلام این است که اگر این خمیر متنجس را به اهل ذمه فروختید، چون

ص: ۵۳۹

آنها خوردنش را حلال می دانند و استفاده می کنند، پس این متنّجس دارای منفعتی است که مصحّح بیع آن خواهد بود. با این بیان، عبارت »

فإنّهم يستحلّون شربه» در مقام تعلیل نیست و نمی توان از آن الغای خصوصیت کرد و در ابواب دیگر به آن استناد نمود.

باید دانست که این مسئله، یکی از مسائل مورد ابتلای مسلمانان خارج از کشور است؛ زیرا در کشورهای غیر اسلامی، مسلمانی که در یک فروشگاه مواد غذایی کار می کند و مشروبات الکلی نیز در آن فروشگاه به فروش می رسد، سؤالش این است که آیا من می توانم به کافر، مشروب بفروشم یا خیر؟

برای پاسخ به این پرسش باید در نظر داشت که اگر مشهور فقها در مقام بحث و فتوا از این روایت اعراض نکرده باشند،^(۱) عبارت »

فإنّهم يستحلّون شربه» ظهور اولی در تعلیل دارد و بنا بر این تعلیل، می توان نتیجه گرفت که مؤمن و مسلمان می تواند خمر را به کسی بفروشد که آن را حلال می شمارد. اما اگر فقها روایت را دیده و اعراض کرده باشند، نمی توان به آن استناد کرد.

همچنین پیش تر هم گفته شد^(۲) که چون حکم، بر خلاف قاعده است، باید بر مورد متیقّن بسنده کرد. از این رو، در مورد خرید و فروش شیء نجسی که قابل خوردن و آشامیدن است، فتوا این است که بیعش جایز نیست، مگر بیع مردار. البتّه بیع مردار به قصد این که از آن کود بسازند، یا به قصد این که برای طعام حیوانات استفاده کنند، قطعاً مانعی ندارد؛ اما در مورد بیع مردار به قصد این که مشتری از آن برای خوردن استفاده کند، چند روایت متعارض وجود داشت که برخی از آنها از این بیع، نهی می کردند و برخی بر جواز آن دلالت داشتند.

اما به هر حال، بر فرض که در آن بحث، روایات جواز را ترجیح دهیم، از آن جا که

ص: ۵۴۰

۱- (۱). اعراض مشهور در جایی است که روایتی مورد بحث و بررسی مشهور فقها واقع شده است، اما ایشان بر طبق آن فتوا نداده اند.

۲- (۲). ر. ک: ص ۳۹۱-۳۹۲ و ص ۴۵۴-۴۵۵.

این جواز بر خلاف قاعده است، باید به مورد آن بسنده کنیم. بنا بر این، نمی توان از آن حکم در این جا که بحث دربارهٔ خمر است، استفاده کرد.

گفتار هشتم: فروش مُسکر جامد

اشاره

آخرین مطلب از این فصل، دربارهٔ بیع مسکر جامد است. شیخ انصاری رحمه الله در این جا قید «مایع» را آورده و می فرماید: یکی از چیزهایی که تکسب به آن حرام است، هر مسکری است که مایع باشد. (۱) آیا مقصود ایشان این است که تکسب به مسکر جامد (تریاک و حشیش) حلال است؟

پاسخ این است که: نخستین نوع از انواع مکاسب حرام، چیزهایی است که کسب درآمد از آنها به خاطر نجاستشان، حرام است. (۲) و در میان مسکرات، تنها مسکری که نجس است، مسکر مایع است. از این رو، مسکر جامد عنوان نجاست را ندارد و بدین جهت، از عنوان بحث خارج است. بر این اساس، قید «مایع» به خاطر مناسبت با عنوان بحث است و اگر بحث دربارهٔ نجاست نبود، قطعاً شیخ رحمه الله می فرمود: تکسب به هر مسکری حرام است. بنا بر این، وجه این که شیخ رحمه الله قید «مایع» را در این جا آورده است، روشن شد.

بند نخست: تنقیح صورت مسئله

۱. دانستیم که فارق اصلی بین مسکر مایع و جامد، این است که مسکر مایع (مانند خمر)، عنوان نجاست دارد؛ اما مسکر جامد، عنوان نجاست ندارد. بنا بر این، مسئلهٔ تکسب به مسکر جامد، از عنوان «مایحرم لاجل نجاسته» خارج است؛ ولی بحث در

ص: ۵۴۱

۱- (۱). «السابعه، یحرم التکسب بالخمر و کل مسکر مائع والفقاع» (کتاب المکاسب: ج ۱ ص ۲۷).

۲- (۲). «النوع الأوّل: الاکتساب بالأعیان النجسه» (کتاب المکاسب: ج ۱ ص ۱۸).

۳- (۳). البتّه در مباحث پیش بیان شد که نجاست به خودی خود، مانع بیع نیست؛ بلکه اگر منفعت حلالی بر آن مترتب باشد، بیعش صحیح است.

این است که آیا می توان از ادله استنباط کرد که تکسب به مسکر جامد هم به عنوان مسکر بودنش - همچون تکسب به خمر - حرام است؟

۲. در مباحث پیشین، اثبات شد که اگر خمر به قصد اسکار فروخته شود، حرام است؛ لیکن اگر کسی خمر را بفروشد به قصد این که مشتری از آن برای ساخت سرکه یا دارو و مصارف صنعتی استفاده کند، مانعی ندارد. بنا بر این، مسکر جامد نیز اگر به قصد منفعت حلال خرید و فروش شود، جایز است؛ ولی در این جا بحث درباره ادله حرمت تکسب به مسکر جامد به قصد اسکار است؛ یعنی اگر مسکر جامد، به قصد اسکار خرید و فروش شود، دلیلی بر حرمت این تکسب داریم یا خیر.

۳. مسئله «اسکار» غیر از مسئله «ضرر» است؛ زیرا ممکن است حرمت تکسب به مسکر جامد از طریق دلیل دیگری مانند (مانند مسئله ضرر) ثابت شود. اخیراً نظر حدود دو هزار پزشک در مورد ضررهای دخانیات و مواد مخدر، در اختیار برخی از فقها قرار گرفته است که فقها نیز به فراخور موضوع، به آن پرداخته اند. لیکن این مطلب خارج از موضوع بحث فعلی است؛ چرا که در این جا سخن درباره اثبات حرمت تکسب به مسکر جامد نیست؛ بلکه سخن درباره این است که آیا «اسکار» می تواند دلیل برای حرمت باشد یا نه.

بند دوم: بررسی ادله

اشاره

برای حرمت و بطلان تکسب به مسکر جامد، چند وجه ذکر شده است:

الف) مراجعه به لغت

در مصباح المنیر آمده است: «الخمیر اسم لکل مسکر خامر العقل؛ (۱) خمیر اسم هر مسکری است که عقل را بپوشاند». این تعریف شامل جوامد هم می شود. راغب اصفهانی در مفردات می گوید: «وهو عند بعض الناس اسم لکل مسکر؛ (۲) برخی گفته اند

ص: ۵۴۲

۱- (۱). المصباح المنیر: ج ص ۱۸۲.

۲- (۲). مفردات الفاظ القرآن: ص ۲۹۹.

که لفظ خمر اسم برای هر مسکری است».

در کتب دیگر نیز شبیه همین معنا ذکر شده است. (۱) بنا بر این، از نظر لغویان عنوان «خمر»، شامل هر گونه مسکر می شود، خواه مایع باشد یا جامد.

بر این دلیل اشکالاتی وارد است:

نخست این که: قول لغوی به خودی خود برای ما حجت نیست؛ یعنی اگر همه لغویان بگویند: «الخمر اسمٌ لكلِّ مُسکِرٍ» و حتی اگر تصریح کنند که این لفظ شامل جوامد هم می شود، قول آنان برای ما حجت نیست. آری، اگر از قول لغوی اطمینان به معنای لفظ حاصل شود می توان آن را از این جهت معتبر دانست، و نیز اگر از قول لغوی، ظن حاصل شود، از جهت حجیت ظن در موضوعات می توانیم آن را معتبر بدانیم.

دوم این که: حتی اگر فرض کنیم که قول لغوی حجت است، ما علم داریم که عرف به جوامد، خمر نمی گویند و در میان مردم که مخاطب خطاب های شرعی هستند، هیچ کس به مثل تریاک و حشیش، خمر نمی گوید.

سوم این که: با مراجعه به کتب لغت در می یابیم سخن کسانی که گفته اند: «اسمٌ لكلِّ مُسکِرٍ»، ناظر به محدوده مایعات است؛ یعنی سخن ایشان برای رفع ابهامی است که شاید در ذهن بعضی باشد مبنی بر این که «خمر» فقط آن شرابی است که از انگور می سازند و شامل شراب خرما یا کشمش، نمی گردد. بنا بر این، سخن ایشان درباره مایعات است.

مؤید این مطلب آن است که مؤلف تاج العروس، پس از اشاره به اختلاف نظر در مورد معنای عام لفظ «خمر» و معنای خاص آن (شراب انگور)، معنای عام و تعریف کلی «المُسکِر من عَصیر کلِّ شیء» را می پذیرد. (۲) محقق خوئی قدس سره نیز در این باره

ص: ۵۴۳

۱- (۱). «ما أَسکَر من عَصیرِ کلِّ شیءٍ لِأَنَّ المَیدارَ علی الشُّکر و غَیبوبه العَقل، و هو الذی اختاره الجَماهیر [...] والعَموماً، أی کونها عَصیرَ کلِّ شیءٍ یَحضَلُ به الشُّکرُ أَصَحَّ» (تاج العروس: ج ۶ ص ۳۶۳).

۲- (۲). تاج العروس: ج ۶ ص ۳۶۳.

می نویسد: «و أمّا المُسکِرُ الجامد فخرج عن محلّ النزاع و محلّ الخلاف» (۱).

بنا بر این، دلیل نخست مردود است.

(ب) روایات

دلیل دوم، تنزیلات یا تعمیماتی است که در روایات آمده است.

برای مثال، در روایت آمده است: «

كُلُّ مُسکِرٍ خمر». (۲) یا روایت دیگر از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که فرمود: «

كُلُّ مُسکِرٍ حرام». (۳) یا در صحیحۀ فضیل بن یسار آمده است:

قال: إبتدأنی أبو عبد الله علیه السلام يوماً من غیر أن أسأله، فقالَ علیه السلام: قالَ رسولُ الله صلی الله علیه و آله: كُلُّ مُسکِرٍ حرامٌ. قلتُ أصلحك الله، کله؟ قالَ علیه السلام: نعم، الجرعة منه حرامٌ؛ (۴) فضیل می گوید: روزی امام صادق علیه السلام بدون این که من سؤالی کنم با من شروع به سخن کرد و فرمود: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده است که هر مسکری حرام است. به امام علیه السلام عرض کردم که همه مسکرات را می فرمایید؟ امام علیه السلام فرمودند: بله، یک جرعه از آن هم حرام است.

این روایات، بیانگر تنزیل در معنا هستند؛ یعنی حتی اگر در لغت نیز به هر مسکری خمر گفته نشود، اما این روایات، معنای خمر را تنزیل و تعمیم و به هر مسکری عنوان خمر می دهند.

شاید کسی بگوید: شارع نمی تواند در معنا تصرّف کند؛ یعنی اگر چیزی از نظر عرفی و لغوی خمر نباشد، شارع نمی تواند معنای لغت را توسعه بدهد.

در پاسخ می گوئیم: شارع نمی خواهد در حقیقت خمر تصرّف کند؛ زیرا حقیقت خارجی خمر، قابلیت تصرّف ندارد؛ بلکه شارع بر آن است که حکم را سرایت دهد.

پس »

كُلُّ مُسکِرٍ خمر»، یعنی هر حکمی که خمر دارد، شامل همه مسکرات دیگر نیز می شود. بنا بر این، احکامی که برای خمر ثابت است (مانند: حرمت شرب، حرمت

- ١- (١) . المصباح الفقاهه: ج ١ ص ٨٥.
- ٢- (٢) . كافي: ج ٦ ص ٤٠٨.
- ٣- (٣) . وسائل الشيعة: ج ٢٥ ص ٣٢٥.
- ٤- (٤) . كافي: ج ٦ ص ٤٠٩؛ وسائل الشيعة: ج ٢٥ ص ٣٢٥.

تکلیفی و وضعی بیع و...)، برای همه مسکرات دیگر نیز ثابت می شود. با این بیان، مسکرات جامد نیز مشمول احکام خمر، خواهند بود.

لیکن به نظر می رسد این استدلال، صحیح نیست؛ زیرا دو اشکال به آن وارد است:

اشکال اول: این که شارع مقدس می تواند در همه یا برخی از احکام، چیزی را به منزله چیز دیگری قرار دهد، ثبوتاً امکان دارد؛ اما آیا ما می توانیم همیشه و از هر تنزیلی، عمومیت را استفاده کنیم؟

مثلاً فقها با استدلال به بیان نبوی که فرموده است: «

الطواف بالبيت صلاة»^(۱)

می گویند: همان گونه که نماز مشروط به طهارت است، طواف هم مشروط به طهارت است. آیا آیا غیر از این شرطیت طهارت، احکام دیگر نماز نیز برای طواف ثابت می شود؟

در مورد قبله از امام صادق علیه السلام روایت شده است که: «

أَسَاسُ الْبَيْتِ مِنَ الْأَرْضِ السَّابِعَةِ السُّفْلَى، إِلَى الْأَرْضِ السَّابِعَةِ الْعُلْيَا؛^(۲) پایه خانه خدا از طبقه هفتم زیرزمین تا طبقه هفتم آسمان بالاست». به تعبیر فقها «مَنْ تُخَوِّمُ الْأَرْضَ إِلَى عَنَانِ السَّمَاءِ، مِنْ أَعْمَاقِ زَمِينٍ تَأْوِجُ آسْمَانَ» عنوان کعبه را دارد؛ یعنی اگر کسی به عمق زمین برود و یا در ارتفاعات بسیار بالا قرار بگیرد، باید برای نماز محاذی کعبه بایستد.^(۳) حال آیا می توان با استناد به عبارت «

الطواف بالبيت صلاة» نتیجه بگیریم - چنان که نماز محاذی کعبه در ارتفاعات بالا صحیح است - طواف در ارتفاعات نیز صحیح است؟

در مباحث گذشته بیان شد که گاه تنزیل ها، افاده عموم دارند و این افاده عموم چه بسا مبتنی بر قرائنی باشد.^(۴) شهید ثانی رحمه الله در مورد روایت «

الطواف بالبيت صلاة» با

ص: ۵۴۵

۱- (۱). عوالی اللئالی: ج ۱ ص ۲۱۵؛ مستدرک الوسائل: ج ۹ ص ۴۱۰.

۲- (۲). وسائل الشیعه: ج ۴ ص ۳۳۹.

۳- (۳). بعضی از فقها بر این باورند که این حکم مربوط به تمام مساجد است؛ یعنی هر مسجدی «مَنْ تُخَوِّمُ الْأَرْضَ إِلَى عَنَانِ السَّمَاءِ» عنوان مسجد دارد، حال آن که این تعبیر فقط راجع به کعبه در مسجد الحرام است.

۴- (۴) . محمدجواد فاضل، پژوهشی فقهی درباره طواف از طبقه اول مسجد الحرام.

توجه به برخی از دلایل و قرائن، بر این باور است که این روایت مفید عموم تنزیل است، مگر مواردی که با دلیل، خارج شده اند. (۱) این عبارت نشان می دهد که از نظر ایشان این روایت، یک بیان عام است که تخصیص آن با دلایل دیگر امکان دارد.

اما سؤال این است که اگر در افاده عموم شک کنیم، تکلیف چیست؟ در تنزیل شارع، چگونه می توان فهمید که آیا عموم تنزیل، اراده شده است، یا این که اراده شارع، تنزیل در جهتی خاص است؟

صحیح این است که نمی توان به ظهور استناد کرد و گفت که این عبارت ظهور در عموم دارد؛ بلکه تعمیم آن نیازمند دلیل و قرینه است. پس اگر قرینه ای برای عموم »

الطواف بالبيت صلاة» در کار نباشد و ما شک کنیم، باید آن را حمل بر مورد متیقن (شرطیت طهارت) نماییم.

در مورد »

كُلُّ مُسَكِّرٍ خمر»، فرض این است که قرینه بر عموم تنزیل، نداریم و به خاطر همین، شک می کنیم که آیا مسکرات دیگر، در همه احکام مانند خمر هستند یا در برخی از احکام. روشن است که در این جا باید به مقدار متیقن - که همان حرمت شرب است - بسنده کنیم؛ یعنی همان گونه که شرب خمر حرام است، شرب هر مسکر دیگری نیز حرام است.

اشکال دوم: اگر شخصی اشکال نخست را نپذیرد و بگوید: اصل بر این است که متکلم در مقام بیان تنزیل از همه جهات باشد، می توان گفت که حتی با فرض پذیرش عموم تنزیل نیز استدلال به روایت، اشکال دیگری دارد و آن این که شمول روایت بر مسکرات جامد، ثابت نیست؛ زیرا در خود این روایات، قرائنی وجود دارد که نشان می دهد منظور از مسکر، مسکر مایع است. مثلاً در صحیحۀ فضیل بن یسار، امام علیه السلام می فرماید »

نعم، الجرعة منه حرام». روشن است که واژه «جرعه» در مورد جامدات به کار نمی رود. پس می توان فهمید که منظور امام علیه السلام از «كُلُّ مُسَكِّرٍ»، همه مسکرات مایع است.

ص: ۵۴۶

قرینه دیگری این که همین فضیل بن یسار، روایت دیگری در همین باب از امام صادق علیه السلام نقل می کند که حضرت علیه السلام فرمود: «

حَرَّمَ اللَّهُ الْخَمْرَ بَعِينَهَا وَ حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ الْمُسْكِرَ مِنْ كُلِّ شَرَابٍ؛^(۱) خداوند خمر را بعینها تحریم فرمود و پیامبر صلی الله علیه و آله همه نوشیدنی های مست کننده را».^(۲)

در این روایت نیز واژه «شراب» آمده است که دلالت بر مایعات دارد. ممکن است اشکال شود که در باب دخان، واژه «شرب» برای جامدات استفاده می شود و می گویند «شرب التتون». پاسخ این است که «شرب التتون» اصطلاحی عرفی است و شرب از نظر لغت، مربوط به مایعات است.

ج) دلیل سوم

دلیل دیگر، روایاتی نظیر صحیحۀ علی بن یقظین است که می فرماید: «

فما كان عاقبته عاقبه الخمر، فهو خمر»^(۳) و یا روایتی که می فرماید: «

فما فَعَلَ فِعْلَ الخمر، فهو خمر».^(۴)

بر این دلیل نیز همان اشکالی که در مورد دلیل نخست بیان شد، وارد است؛ یعنی ما نمی توانیم از این روایات، تنزیل در همه آثار را استفاده کنیم و آن را به دایره جامدات نیز گسترش دهیم.

مؤید این نقد، آن است که هیچ فقیهی قائل به نجاست مسکر جامد نیست. بنا بر این، معلوم می شود که عموم تنزیل شامل نجاست نمی گردد، مگر این که گفته شود که این روایات، عمومیت دارند؛ لیکن عمومیت آنها در «کتاب الطهاره» تخصیص خورده است. در این صورت، این مطلب نمی تواند مؤید نقد باشد.

تا این جا سخن درباره خمر و نیز بحث «أعیان نجس»، به پایان رسید و اکنون نوبت به گفتگو درباره «أعیان متنجس» می رسد.

ص: ۵۴۷

۱- (۱). کافی: ج ۱ ص ۲۶۶.

۲- (۲). در کتاب کافی (ج ۱ ص ۲۶۵) بابی وجود دارد به نام «تفویض النبی» که محتوای آن این است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در تشریح واجب و حرام، اختیاراتی دارد. این روایت نیز از آن جمله است.

۳- (۳). وسائل الشیعه: ج ۲۵ ص ۳۴۲.

۴- (۴). همان: ص ۳۴۳.

فهرست مطالب

پیش گفتار... ۵

مقدمه... ۷

الف) اهمیت بحث... ۷

ب) درباره عنوان کتاب... ۸

بخش اول: کلیات... ۱۱

فصل اول: روایات عام... ۱۳

گفتار اول: روایت تحف العقول... ۱۴

بند اول: متن روایت... ۱۴

بند دوم: بررسی سند روایت... ۱۹

الف) اشکالات سندی... ۲۱

۱. مرسل بودن روایت... ۲۱

۲. ذکر نشدن در جوامع روایی... ۲۳

ب) راه های تصحیح سند روایت... ۲۳

۱. شهرت عملی... ۲۳

۲. استفاده از کلمه «قال» در روایت... ۲۶

۳. وثوق صدوری روایت... ۲۷

ص: ۵۴۹

بند سوم: بررسی مضمون روایت... ۲۸

الف) اشکالات مربوط به متن روایت... ۲۸

۱. اضطراب در متن روایت... ۲۸

۲. فتوا ندادن فقها به برخی از بخش های روایت... ۲۹

۳. صحیح نبودن تقسیم موجود در روایت... ۳۱

۴. تعارض بین فقرات روایت... ۳۴

۵. روایت تنها بر «حرمت اعانه بر اثم» دلالت دارد... ۳۷

ب) دیدگاه برگزیده... ۳۸

بند چهارم: نوع حکم شرعی مستفاد از روایت تحف العقول... ۴۰

الف) راهکارهای سید یزدی... ۴۰

ب) عمومیت حلال و حرام نسبت به حکم تکلیفی و وضعی... ۴۲

ج) دیدگاه برگزیده... ۴۳

گفتار دوم: روایت فقه الرضا ۴۳... ۷

بند اول: بررسی سند کتاب... ۴۵

الف) مأخذ کتاب... ۴۵

ب) ویژگی های کتاب... ۴۶

ج) فقهای که به این کتاب اعتماد کرده اند... ۴۶

د) مؤلف کتاب... ۴۷

۱. دیدگاه اول و نقد آن... ۴۷

۲. دیدگاه دوم... ۵۱

۳. دیدگاه سوم... ۵۲

۴. دیدگاه چهارم... ۵۲

ه) دیدگاه برگزیده... ۵۳

بند دوم: بررسی دلالت روایت فقه الرضا ۵۴... ۷

گفتار سوم: روایت دعائم الاسلام... ۵۶

بند اول: بررسی سند روایت... ۵۶

ص: ۵۵۰

الف) مؤلف کتاب... ۵۶

ب) ارسال روایات کتاب... ۵۷

ج) فروع مخالف مذهب امامیه در کتاب... ۵۸

بند دوم: بررسی دلالت روایت... ۵۹

بند سوم: دیدگاه برگزیده... ۶۱

گفتار چهارم: روایت عوالی اللئالی... ۶۱

بند اول: بررسی سند روایت... ۶۱

بند دوم: اطلاق روایت و عدم وجود کلمه «أکل» در آن... ۶۳

الف) اصل عدم زیاده و اصل عدم نقیصه... ۶۴

ب) دیدگاه محقق خویی... ۶۷

بند سوم: شهرت عملی جابر ضعف سند روایت... ۶۸

بند چهارم: دیدگاه برگزیده... ۶۹

گفتار پنجم: برآیند بررسی روایات و اصل اولی در معاملات... ۷۰

بند اول: نتیجه بررسی روایات عام... ۷۰

بند دوم: اصل اولی در معاملات... ۷۰

فصل دوم: تقسیم مکاسب... ۷۳

گفتار اول: امکان وجود کسب واجب و مستحب... ۷۳

بند اول: مکاسب مستحب... ۷۴

بند دوم: مکاسب واجب... ۷۶

گفتار دوم: تقسیم مکاسب در کلام فقها... ۷۷

بند اوّل: دیدگاه شیخ سلار... ۷۸

بند دوم: دیدگاه شهید اوّل... ۷۸

بند سوم: دیدگاه علامه حلّی... ۷۹

بند چهارم: تقابل دیدگاه شهید ثانی و مقدّس اردبیلی... ۷۹

بند پنجم: دیدگاه محقّق حلّی... ۸۱

گفتار سوم: نفسی یا غیری بودن حکم... ۸۲

ص: ۵۵۱

تفاوت نفسی و غیره بودن حکم... ۸۳

گفتار چهارم: حکم اکتساب محض... ۸۴

گفتار پنجم: نتیجه گیری... ۸۵

فصل سوم: متعلق حرمت در بحث مکاسب محرّمه... ۸۷

گفتار اول: نکات مقدماتی... ۸۸

بند اول: انواع کسب های محرّم... ۸۸

بند دوم: فرض های قابل تصوّر در مورد متعلق حرمت... ۸۸

گفتار دوم: دیدگاه های فقها... ۹۰

بند اول: دیدگاه شیخ انصاری... ۹۰

الف) مطلب اول... ۹۰

ب) مطلب دوم... ۹۱

ج) مطلب سوم... ۹۴

بند دوم: دیدگاه محقق نائینی... ۹۵

الف) تبیین دیدگاه... ۹۵

ب) نقد اعتبار لولایی توسط امام خمینی... ۹۶

ج) نقد دیدگاه محقق نائینی... ۹۷

بند سوم: دیدگاه محقق ایروانی... ۹۸

الف) تبیین دیدگاه... ۹۸

ب) نقد دیدگاه محقق ایروانی... ۹۹

ج) اشکال محقق خوبی نسبت به دیدگاه محقق ایروانی... ۱۰۲

بند چهارم: دیدگاه امام خمینی... ۱۰۳

بند پنجم: دیدگاه محقق خویی... ۱۰۵

گفتار سوم: دیدگاه برگزیده... ۱۰۶

گفتار چهارم: معنای حرمت وضعی... ۱۰۷

بخش دوم: اکتساب با اعیان نجس... ۱۰۹

فصل اول: معامله اعیان نجس... ۱۱۱

ص: ۵۵۲

گفتار اول: حکم تکلیفی معامله اعیان نجس... ۱۱۳

بند اول: بررسی ادله لفظی... ۱۱۴

الف) روایت تحف العقول... ۱۱۴

ب) روایت فقه الرضا ۱۱۵... ۷

ج) روایت دعائم الاسلام... ۱۱۶

ه) آیه ۹۰ سوره مائده... ۱۱۹

و) آیه پنجم سوره مدثر... ۱۲۱

ز) آیه ۱۵۷ سوره اعراف... ۱۲۲

ح) حرمت خوردن و آشامیدن نجاست... ۱۲۳

بند دوم: بررسی اجماع... ۱۲۴

بند سوم: بررسی شهرت در مسئله... ۱۲۹

بند چهارم: نتیجه گیری و دیدگاه برگزیده... ۱۲۹

گفتار دوم: حکم اخذ ثمن در مقابل فروش اعیان نجس... ۱۳۱

بند اول: دیدگاه امام خمینی... ۱۳۲

الف) دلیل یکم... ۱۳۲

ب) دلیل دوم... ۱۳۳

ج) دلیل سوم... ۱۳۳

د) دلیل چهارم... ۱۳۴

ه) دلیل پنجم... ۱۳۵

بند دوم: نقد دیدگاه امام خمینی... ۱۳۶

گفتار سوم: حکم وضعی معامله اعیان نجس... ۱۳۶

فصل دوم: معامله بول... ۱۳۹

گفتار اول: معامله بول حیوان حرام گوشت... ۱۴۰

بند اول: دید گاه شیخ انصاری... ۱۴۰

بند دوم: دید گاه محقق نائینی... ۱۴۱

بند سوم: دید گاه محقق حلی... ۱۴۲

ص: ۵۵۳

بند چهارم: دیدگاه صاحب جواهر... ۱۴۳

بند پنجم: دیدگاه محقق خویی... ۱۴۴

۱. عدم اعتبار مالیت در بیع... ۱۴۴

۲. مالیت داشتن بول حیوان حرام گوشت... ۱۴۵

۳. مال بودن نزد متعاملین کافی است... ۱۴۵

۴. عدم بطلان معامله سفهی... ۱۴۶

بند ششم: دیدگاه محقق ایروانی... ۱۴۶

بند هفتم: دیدگاه برگزیده... ۱۴۸

گفتار دوم: معامله بول حیوان حلال گوشت... ۱۴۸

بند اول: حکم شرب بول حیوان حلال گوشت... ۱۵۰

الف) ادله قائلین به جواز شرب ابوال طاهر... ۱۵۰

۱. دلیل اول: اصل حلیت... ۱۵۰

۲. دلیل دوم: اجماع... ۱۵۰

۳. دلیل سوم: روایات... ۱۵۱

الف) روایات مطلق... ۱۵۱

ب) روایات مقید... ۱۵۲

نتیجه گیری از روایات... ۱۵۵

ب) دلیل قائلین به عدم جواز شرب ابوال طاهر... ۱۵۵

ج) نتیجه بررسی ادله شرب ابوال طاهر... ۱۶۰

بند دوم: حکم معامله بول حیوان حلال گوشت... ۱۶۱

الف) ملائک صحت یا بطلان معامله بول طاهر... ۱۶۳

ب) تفاوت ابوال طاهر و داروها... ۱۶۶

دیدگاه محقق ایروانی و محقق خوبی... ۱۶۷

ج) تفاوت بول با گوشت و چربی حیوانات درنده... ۱۷۰

فصل سوم: معامله عذرہ... ۱۷۱

گفتار اول: دیدگاه فقہا... ۱۷۱

ص: ۵۵۴

۱. سخن شیخ طوسی در الخلاف... ۱۷۲

۲. سخن شیخ طوسی در النهایه... ۱۷۴

۳. سخن شیخ طوسی در المبسوط... ۱۷۵

۴. دیدگاه شیخ مفید... ۱۷۵

۵. دیدگاه علامه حلی... ۱۷۶

۶. دیدگاه صاحب جواهر... ۱۷۶

۷. دیدگاه علمای اهل سنت... ۱۷۷

۸. نتیجه بررسی اقوال فقها... ۱۷۷

گفتار دوم: معامله عذرۀ حیوانات حلال گوشت... ۱۷۷

گفتار سوم: معامله عذرۀ انسان... ۱۷۸

چکیده دیدگاه ها... ۱۸۲

گفتار چهارم: معامله عذرۀ حیوانات حرام گوشت... ۱۸۲

بند اول: روایات مانعه... ۱۸۳

الف) مراد از عذرۀ... ۱۸۴

ب) مراد از سحت... ۱۸۵

بند دوم: روایت مجوزۀ... ۱۸۷

بند سوم: روایت جامع بین منع و جواز... ۱۸۷

بند چهارم: راه های جمع میان روایات مجوزۀ و مانعه... ۱۸۷

الف) دیدگاه شیخ طوسی... ۱۸۸

۱. بررسی و نقد وجه جمع... ۱۸۸

۲. بررسی و نقد شاهد جمع... ۱۹۰

۲-۱. اشکال اوّل... ۱۹۰

۲-۲. اشکال دوم... ۱۹۱

ب) دیدگاه محقق سبزواری... ۱۹۳

ج) دیدگاه علامه مجلسی... ۱۹۴

د) دیدگاه امام خمینی... ۱۹۸

ص: ۵۵۵

ه) دیدگاه محقق مامقانی ... ۱۹۹

و) دیدگاه برگزیده ... ۲۰۰

فصل چهارم: معامله خون ... ۲۰۵

گفتار اول: بررسی ادله حرمت بیع خون ... ۲۰۵

بند اول: استدلال به آیه سوم سوره مائده ... ۲۰۶

بند دوم: استدلال به آیات ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره بقره ... ۲۰۷

بند سوم: استدلال به مرفوعه ابویحیی واسطی ... ۲۰۸

گفتار دوم: سخن محقق ایروانی ... ۲۰۹

گفتار سوم: سخن محقق مامقانی ... ۲۱۰

فصل پنجم: معامله منی ... ۲۱۳

گفتار اول: صورت های گوناگون معامله منی ... ۲۱۴

بند نخست: معامله منی در خارج رحم ... ۲۱۵

بند دوم: معامله منی در داخل رحم ... ۲۱۶

بند سوم: معامله عسیب الفحل ... ۲۱۷

الف) حکم معامله عسیب الفحل از نظر قواعد ... ۲۱۹

۱. جهالت و غرری بودن معامله ... ۲۱۹

۲. عدم قدرت بر تسلیم ... ۲۱۹

ب) حکم معامله عسیب الفحل از نظر روایات ... ۲۲۰

گفتار دوم: تلقیح مصنوعی ... ۲۳۰

بند اول: حکم تکلیفی اقسام مختلف تلقیح مصنوعی ... ۲۳۱

مقدمه ای درباره اصل اولی ... ۲۳۲

۱. ادله اثبات اصل احتیاط ... ۲۳۳

۲. نتیجه گیری و دیدگاه برگزیده ... ۲۴۲

الف) صورت اول تلقیح مصنوعی ... ۲۴۲

ب) صورت دوم تلقیح مصنوعی ... ۲۴۶

۱. ادله حرمت صورت دوم ... ۲۴۶

ص: ۵۵۶

۱-۱. روایات... ۲۴۷

۱-۲. آیات قرآن کریم... ۲۵۸

۱-۳. تعلیل موجود در برخی از روایات... ۲۷۱

پاسخ به اشکالات... ۲۷۶

نتیجه بررسی ادله حرمت... ۲۷۷

۲. ادله جواز صورت دوم... ۲۷۷

۳. دیدگاه برگزیده... ۲۸۰

ج) صورت سوم تلقیح مصنوعی... ۲۸۰

د) صورت چهارم تلقیح مصنوعی... ۲۸۲

ه) صورت پنجم تلقیح مصنوعی... ۲۸۷

و) صورت ششم تلقیح مصنوعی... ۲۸۸

اشاره ای به بحث مقاصد الشریعه... ۲۹۰

بند دوم: تعیین نسب فرزند متولد شده از تلقیح مصنوعی... ۲۹۱

الف) مفهوم نسب... ۲۹۱

ب) نسب فرزند در شکل های مختلف تلقیح مصنوعی... ۳۰۱

۱. دیدگاه محقق خوئی... ۳۰۲

۲. نقد دیدگاه محقق خوئی... ۳۰۲

۳. احتمال وجود مادر دوم... ۳۰۳

فصل ششم: معامله مردار... ۳۰۵

گفتار اول: حکم انتفاع از مردار و اجزای آن... ۳۰۶

بند اول: ادله حرمت انتفاع از مردار... ۳۰۷

الف) آیه سوم سوره مائده... ۳۰۷

ب) روایات... ۳۰۸

ج) نتیجه بررسی روایات حرمت... ۳۲۸

بند دوم: ادله جواز انتفاع از مردار... ۳۲۹

الف) روایت نخست... ۳۲۹

ص: ۵۵۷

۱. تقریب استدلال... ۳۳۲

۲. معنای انتفاع... ۳۳۳

۳. بررسی کلمات امام خمینی... ۳۳۳

(ب) روایت دوم... ۳۳۸

(ج) روایت سوم... ۳۳۹

(د) روایت چهارم... ۳۴۱

(ه) روایت پنجم... ۳۴۲

(و) روایت ششم... ۳۴۴

(ز) روایت هفتم... ۳۴۴

بند سوم: جمع میان روایات مانع و مجوزه... ۳۴۵

(الف) روش نخست... ۳۴۵

(ب) روش دوم... ۳۴۶

(ج) روش سوم... ۳۴۷

(د) روش چهارم... ۳۴۷

(ه) روش پنجم... ۳۴۸

(و) روش ششم... ۳۴۸

بند چهارم: بررسی اجماع در مسئله... ۳۴۹

(الف) فقیهانی که ادعای اجماع کرده اند... ۳۴۹

(ب) شهرت در مسئله... ۳۵۲

بند پنجم: دیدگاه برگزیده... ۳۵۳

نکته ای درباره شهرت فتوایی ... ۳۵۴

گفتار دوم: حکم معامله مردار ... ۳۵۵

بند اول: ادله حرمت معامله مردار ... ۳۵۵

الف) اجماع ... ۳۵۵

ب) عدم مالیت مردار ... ۳۵۶

ج) نجاست مردار ... ۳۵۷

ص: ۵۵۸

(د) روایات عام... ۳۵۷

(ه) روایات خاص... ۳۵۸

بند دوم: بررسی روایات مربوط به معامله مردار... ۳۵۸

(الف) روایات مانعه... ۳۵۸

(ب) روایات مجوزه... ۳۶۲

۱. بحث سندی... ۳۶۳

۲. بحث دلالی... ۳۶۴

(ج) جمع میان روایات مانعه و مجوزه... ۳۶۷

۱. دیدگاه محقق خویی... ۳۶۷

۲. دیدگاه امام خمینی... ۳۶۹

۳. بررسی دیدگاه امام خمینی... ۳۷۳

۴. دیدگاه برگزیده... ۳۷۶

گفتار سوم: خاتمه... ۳۷۷

بند اول: آیا جواز انتفاع، با صحّت بیع ملازمه دارد؟... ۳۷۷

بند دوم: بیع میتة مختلط با مذکّی... ۳۷۹

(الف) بیع مردار مختلط با مذکّی به قصد مجموع... ۳۸۰

۱. دیدگاه فقها... ۳۸۰

۲. بیان احتمالات و فروض... ۳۸۲

۳. مقتضای قواعد... ۳۸۳

۴. روایات... ۳۸۸

نتیجۀ بررسی روایات... ۴۰۶

ب) بیع میتۀ مختلط به مذکّی به قصد مذکّی... ۴۰۶

۱. دیدگاه شیخ انصاری... ۴۰۶

۲. دیدگاه محقق خویی... ۴۰۷

۳. دیدگاه امام خمینی... ۴۰۸

۴. دو نکتۀ باقیمانده... ۴۱۰

ص: ۵۵۹

بند سوم: بیع مرداری که خون جهنده ندارد... ۴۱۲

نکته پایانی... ۴۱۲

فصل هفتم: معامله سگ و خوک... ۴۱۵

گفتار اول: معامله سگ... ۴۱۶

بند اول: عبارات فقها... ۴۱۷

الف) دیدگاه شیخ طوسی... ۴۱۷

ب) دیدگاه شیخ مفید... ۴۱۸

ج) دیدگاه علامه حلی... ۴۱۸

بند دوم: ادله حرمت معامله سگ... ۴۱۹

الف) اجماع... ۴۱۹

ب) روایات... ۴۱۹

ج) چند نکته درباره روایات... ۴۲۵

د) دیدگاه امام خمینی... ۴۲۵

ه) بررسی و نقد دیدگاه امام خمینی... ۴۳۳

گفتار دوم: معامله خوک... ۴۴۰

بند اول: حکم معامله خوک... ۴۴۰

الف) عبارات فقها... ۴۴۰

ب) بررسی روایات... ۴۴۳

۱. دسته اول روایات... ۴۴۳

۲. دسته دوم روایات... ۴۴۴

۳. دستۀ سوم روایات... ۴۴۷

۴. جمع میان روایات... ۴۵۰

۵. یادآوری چند نکته... ۴۵۳

بند دوم: استفاده از خوک... ۴۵۶

بند سوم: استفاده از اجزای خوک... ۴۵۶

الف) دیدگاه فقها... ۴۵۷

ص: ۵۶۰

ب) بررسی روایات... ۴۵۹

ج) دیدگاه برگزیده... ۴۶۳

فصل هشتم: کسب درآمد به وسیلهٔ خمر... ۴۶۷

گفتار نخست: مفهوم شناسی... ۴۶۸

بند نخست: مراد از خمر در لغت و روایات... ۴۶۸

الف) خمر در لغت... ۴۶۸

ب) خمر در روایات... ۴۶۹

ج) عدم انصراف «خمر» در قرآن به معنای متعارف... ۴۷۲

بند دوم: مراد از تکسب... ۴۷۳

گفتار دوم: دلایل حرمت تکسب به خمر... ۴۷۳

بند نخست: بررسی آیات... ۴۷۳

الف) آیهٔ نخست... ۴۷۴

۱. بیان نخست؛ تمسک به قاعدهٔ «حذف المتعلق يدلّ علی العموم»... ۴۷۴

۲. بیان دوم؛ تمسک به اطلاق اجتناب رجس... ۴۷۴

۳. بررسی استدلال امام خمینی... ۴۷۶

ب) آیهٔ دوم... ۴۷۷

بند دوم: بررسی روایات... ۴۷۸

الف) روایت نخست... ۴۷۸

ب) روایت دوم... ۴۸۰

ج) روایت سوم... ۴۸۲

نتیجه بررسی آیات و روایات ... ۴۸۲

بند سوم: بررسی نظر فقهای شیعه و عامّه ... ۴۸۲

گفتار سوم: بیع خمر برای غیر اسکار ... ۴۸۳

بند نخست: انصراف ... ۴۸۳

بند دوم: قرائن ... ۴۸۴

الف) قرینه نخست ... ۴۸۵

ص: ۵۶۱

ب) قرینه دوم... ۴۸۶

بند سوم: ضابطه صلاح و فساد... ۴۸۶

بند چهارم: روایات... ۴۸۷

نقد دلیل چهارم و دلالت روایات... ۴۹۰

گفتار چهارم: بیع خمر به قصد درمان و اضطرار... ۴۹۱

بند نخست: بیع خمر به قصد درمان... ۴۹۱

الف) بررسی اقوال علمای شیعه... ۴۹۳

ب) بررسی اقوال علمای عامه... ۴۹۵

بند دوم: اضطرار به خمر... ۴۹۶

الف) بررسی آیات... ۴۹۶

ب) روایات مربوط به درمان با شرب خمر... ۴۹۷

ج) ادله قول به عدم جواز شرب خمر در صورت اضطرار... ۵۰۱

د) ادله قول به جواز شرب خمر در صورت اضطرار... ۵۰۳

۱. دلیل نخست... ۵۰۴

۲. دلیل دوم... ۵۰۵

۳. دلیل سوم... ۵۱۰

۴. دلیل چهارم... ۵۱۱

ه) علاج تعارض ادله... ۵۱۲

راه نخست: ترجیح سند... ۵۱۲

راه دوم: جمع دلالتی... ۵۱۲

و) نتیجه بحث اضطرار... ۵۱۳

گفتار پنجم: بررسی روایت جمیل بن درّاج... ۵۱۴

بند نخست: بررسی روایت... ۵۱۴

الف) بررسی سند... ۵۱۴

ب) بررسی دلالت... ۵۱۵

۱. دیدگاه محقق خوئی... ۵۱۵

ص: ۵۶۲

۲. نقد دیدگاه محقق خوئی... ۵۱۶

بند دوم: توجیحات شیخ انصاری... ۵۱۷

الف) توجیه نخست... ۵۱۷

ب) توجیه دوم... ۵۱۷

بند سوم: دلالت روایت، بر جواز تکسب به قصد سرکه سازی... ۵۱۹

الف) بررسی دیدگاه محقق ایروانی... ۵۲۰

ب) بررسی بیان ارشاد الطالب... ۵۲۲

بند چهارم: نسبت روایت جمیل با روایات پیشین... ۵۲۳

الف) احتمال نخست... ۵۲۳

ب) احتمال دوم... ۵۲۴

گفتار ششم: معامله خمر میان دو غیرمسلمان... ۵۲۶

بند نخست: ادله دال بر اطلاق... ۵۲۶

بند دوم: ادله دال بر تفصیل... ۵۲۷

بند سوم: راه جمع میان ادله... ۵۳۱

الف) بیان نخست: تقیید... ۵۳۱

ب) بیان دوم... ۵۳۴

ج) بیان سوم... ۵۳۶

گفتار هفتم: فروختن خمر به غیرمسلمان... ۵۳۷

گفتار هشتم: فروش مُسکر جامد... ۵۴۱

بند نخست: تنقیح صورت مسئله... ۵۴۱

بند دوم: بررسی ادلّه ... ۵۴۲

الف) مراجعه به لغت ... ۵۴۲

ب) روایات ... ۵۴۴

ج) دلیل سوم ... ۵۴۷

فهرست مطالب ... ۵۴۹

ص: ۵۶۳

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

