

المَكَا سِب المَحَرَّمَة

هذا مجموع المباحث التي أملاها علينا شيخنا الأستاذ آية الله الشيخ جواد المروي زيد عزه، من مباحث المكاسب المحرمة على منهج كتاب المكاسب للشيخ الأعظم الشيخ مرتضى الأنصاري رحمه الله. [من بداية مباحث المكاسب المحرمة، (١٨/٦/١٣٩٩ هـ ش) إلى نهاية النوع الأول من انواع المكاسب المحرمة (١٧/٨/١٤٠٠ هـ ش)].

لا يخفى عليكم أنّ هذا التقرير لا يخلو إحيانا من نقاط ضعف و أخطاء و نقوص كلّها من المقرّر. فأرجو من إخواني و أعزائي أن يبلغوني أيّ خطأ و نقص يوجد فيه من جهة الظاهر أو المحتوى.

آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

سعيد الزماني

Aghlesorkh@gmail.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا وَنَبِيِّنَا، حَبِيبِ
قُلُوبِنَا وَطَبِيبِ نُفُوسِنَا أَبِي الْقَاسِمِ الْمُصْطَفَى مُحَمَّدٍ ﷺ وَعَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ
الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ، صَلَاةً تَرَعَّمُ أَنْوَفَ الْجَادِينَ
اللَّهُمَّ وَفَّقْنَا لِلْعِلْمِ وَالْعَمَلِ بِهِ

المقدمة:

قبل الخوض في البحث، لابد من تقديم أمور:

الأمر الأول: التحقيق في عنوان البحث:

يوجد في كتب الفقهية لهذا البحث ثلاثة عناوين:

الأول: كتاب المتاجر: وهو ما ذكره بعض فقهاءنا القدماء في كتبهم وبحثوا فيه عن الإكتسابات المحرمة، كما في المقنعة والنهاية.^١

١. المقرّر: وكذلك في التحرير والقواعد والمختلف وغيرهما من كتب العلامة، وإيضاح الفوائد وغاية المراد و
اللمعة والروضة وجامع المقاصد وغيرها. وبعضهم كالمحقق في الشرايع عبّر عنه بكتاب التجارة، واختاره صاحب
الجواهر.

ولكن هذا العنوان موردٌ لإعراض جمع آخر^١ من جهة أنه غير جامع، لأنَّ التجارة^٢ ظاهرة في البيع و الشراء بقصد الربح و زيادة المال، وإذا كانت كذلك فلا يشمل العنوان غيرهما كتمييز إجارة الحلال من الحرام و غيرها من العقود و الإيقاعات و الصنائع، هذا أولاً.

و ثانياً: لا يشمل البيع و الشراء إذا وقعا من دون قصد الربح، كشرء ضروريّات المعاش و ما يحتاج إليه الشخص في عيشه من الأطعمة و الأشرطة و الألبسة، و هو يشتريها من دون أن يقصد الربح، بل يشتريها لرفع الحاجات فقط، مع أن الغرض من البحث هنا، بيان حكم جميع المعاملات الواقعة على الأعيان أو المنافع، و تمييز المحلّة منها و المحرّمة بنحو العموم.

الثاني: كتاب المكاسب: و هو ما إختاره الشيخ الأعظم في المكاسب و الشهيدين في الدروس و المسالك، و من القدماء، سَلَّار في المراسم و ابن البرّاج في المهذّب، فهم بدّلوا المتاجر في العنوان بالمكاسب و قالوا أنّ عنوان المكاسب و المَكْسَب يعمّ ما لا يشمل التجارة و المتاجر، من البيع و الشراء إذا لا يقصد منهما الربح و من غيرهما من العقود و الإيقاعات و الصنائع.

و قد ناقش فيه بعض المتأخرين^٣ بأنّ المكاسب و إن يصدق بمعناه اللغوي على كلّ ما حصّله الإنسان و ناله من الأشياء أو الأعمال فيعمّ أيضاً مبادلة ضروريّات المعاش، ولكن المقصود منه في عنوان البحث و في كتبهم الفقهية، هو معناه الإصطلاحي و هو المبادلة بقصد الربح، فهو أيضاً لا يصدق على مبادلة ضروريّات

١. إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب؛ ج ١، ص: ٥: «عنوان الكتاب بالمكاسب أولى من عنوانه بالمتاجر، و ذلك، فإن التجارة مصدر ثان لتجر أو اسم مصدر، و معناها البيع و الشراء بغرض الربح، فيطلق التاجر على من تكون حرفته البيع و الشراء و تحصيل الربح بهما، و كيف كان فلا تعم التجارة ما إذا لم يكن البيع أو الشراء بقصد الربح، فضلاً عن الأعمال التي يكون الشخص أجيراً عليها، و يقع البحث في الكتاب عن حكم تحصيل المال بها.».

٢. المقرّر: التجارة تستعمل في ثلاثة معان: ١. في مطلق التكبّس و المعاوضة ٢. في المعاوضة بقصد الربح، و هي تستعمل في العرف غالباً و هي المقصودة من مال التجارة في كتاب الزكاة و كما يظهر من كلمات المفسرين في ذيل آية التجارة. ٣. تستعمل في البيع في بعض الكلمات.

٣. دراسات في المكاسب المحرمة؛ ج ١، ص: ١٠: «ولكن يمكن أن يناقش ما ذكر بأنّ عنوان المكاسب أيضاً لا يكون جامعاً لمحضّ البحث، إذ الكسب أيضاً لا يصدق على مبادلة ضروريّات المعاش من الأرزاق و الألبسة مثلاً و لا سيّما بالنسبة إلى المشتري، مع أنّ الغرض من البحث هنا بيان حكم جميع المعاملات الواقعة على الأعيان أو المنافع و تمييز المحلّل منها عن المحرّم بنحو العموم. فالعنوان الجامع أن يقال هكذا: «ما تحلّ المعاملة عليه عينا أو منفعة أو انتفاعاً و ما تحرم.» اللّهم إلّا أن يقال: إنّ الكسب بحسب اللغة يصدق على كلّ ما حصّله الإنسان و ناله من الأشياء أو الأعمال، فيصدق على تحصيل ضروريّات المعاش أيضاً.».

المعاش.

وبه عبارة أخرى أن هذا القيد .أي: كسب الربح . كما يؤخذ في معنى المتاجر والتجارة، يؤخذ في معنى المكاسب أيضاً، فلا يكون جامعاً لمحط البحث.

الثالث: «ما تحلّ عليه المعاملة عيناً أو منفعةً أو إنتفاعاً»:

فهذا المحقق، بعد المناقشة في عنوان المكاسب، قال: «فالعنوان الجامع أن يقال هكذا: ما تحلّ المعاملة عليه عيناً أو منفعةً أو إنتفاعاً و ما تحرم.».

و نقول في توضيح هذا العنوان: أنّه يمكن أن تعلّقت المبادلات بأحد هذه الأمور الثلاثة: الأول: تعلّق المبادلة بعين، كما في البيع. الثاني: تعلّقها بمنفعة، كما في الإجارة. و الثالث: تعلّقها بحق الإنتفاع، كما في السكّنى و العمرى و الرقبى، و في هذه الثلاثة، لا ينتقل العين و لا المنفعة، بل للشخص حقّ إنتفاع يفوّضه لغيره.

فعليه؛ يقال أنّا نبث هنا عن المبادلة على عين أو منفعة أو حقّ إنتفاع من جهة الحليّة و الحرّمة و تمييز المحلّل منها عن المحرّم.

و يرد عليه: أن هذا العنوان لا يكون جامعاً لمباحث هذا الكتاب أيضاً.

و قبل توضيحه لابدّ من بيان مقدّمة: و هي أن الشيخ الأعظم في المكاسب قسّم المبادلات و الإكتسابات إلى أقسام و يقول: القسم الرابع منها، ما يحرم الإكتساب به لكونه عملاً محرّماً في نفسه، سواء كان الإكتساب به بالبيع أو الإجارة أو الجعالة أو ساير العقود و الإيقاعات، و يقول في آخر كلامه: «بل و غير ذلك ممّا لم يتعارف الإكتساب به»، أي: بل نحن نبث هنا عن أفعال محرّمة لم يتعارف الإكتساب بها و المعاوضة عليها كالبحث عن تعريف الغيبة و الكذب و الغناء و غيرها من الأفعال، و بيان أدلتها و مسوّغاتها و حدودها.

و بعد هذه المقدّمة، نقول: أنّ الفقهاء بحثوا في هذا الكتاب عن الأمور التي لم يتعارف الإكتساب بها و لم تقع المبادلة عليها عرفاً،

و على فرض وقوع المبادلة عليها إحياناً، يبحث عن حرمتها أو حليّتها في نفسها من دون ملاحظة المبادلة عليها، كما في البحث عن حرمة صنع المجسمة و آلات القمار و أمثال ذلك أو حليّتها بالنسبة إلى من يصنعها لنفسه، لا للإكتساب بها، و البحث عن هذه الأمور لا يناسب العنوان الذي ذكره و العنوان لا يعمّ البحث عن هذه الأمور، إلّا أن يقال كما قيل: أن البحث عن هذه الأفعال كلّّه إستطراذّي،

و هو كما ترى.

الرابع: «ما اختلف في كونه حراماً أو لا، سواء تعلقت به المعاملة أم لا»:

قبل توضيح هذا العنوان، لابد من تمهيد مقدّمة، وهي أنّ كلّ ما يُبحث عنه في كتب الفقهية من كتاب الطهارة إلى كتاب الديات، يقع تحت أحدٍ من أبعاد الخمسة لتنظيم حياة المكلف. سواء كان من الأشخاص الحقيقي أو من الأشخاص الحقوقي. ولتنظيم علاقاته في خمسة أبعاد وكلّ قسم من الأحكام، متكفّل للبحث عن أحدي هذه الأبعاد، كما يظهر بأدنى فحص:

الأول: ما يبحث عنه لتنظيم علاقته الإلزامية و غير الإلزامية مع خالقه.

الثاني: ما يبحث عنه لتنظيم علاقته مع نفسه.

الثالث: ما يبحث عنه لتنظيم علاقته مع غيره من النَّاس في المجتمع البشري، كتعامله مع أسرته و عشيرته و جيرانه و أصدقائه و أساتذته.

الرابع: ما يبحث عنه لتنظيم علاقته مع الحاكم و الحاكمة، و كيفية تعامله مع حاكم الجور و الطاغوت و حاكم الشرع.

الخامس: ما يبحث عنه لتنظيم علاقته مع البيئة، و كيفية تعامله مع الحيوانات و الأراضي و البحور و النباتات و غيرها ممّا يوجد في حوله.

و بعد هذه المقدّمة نقول: أنّا نستظهر من الفحص في كتب الفقهية، أنّ الفقهاء العظام كانوا يبحثون في مباحثهم المختلفة عن هذه الأبعاد الخمسة بقدر وسعهم، كالبحث عن الصلاة و الصوم و الحج و أمثالها من العبادات، حيث أنّها تدخل في البعد الأول، و كالبحث عن صنع آلات القمار و المجسمة لنفسه و حرمة تزيين الرّجل بما يختصّ بالنساء و حلق اللحية و أمثال ذلك ممّا يدخل في البعد الثاني، و كالبحث عمّا يدخل في البعد الرابع كجوائز السلطان و الولاية من قبل الجائر، و كالبحث عمّا يدخل في البعد الخامس كتعامله مع الحيوانات و حرمة إيذاؤها و تعامله مع الأشجار و الأراضي و أمثال ذلك و هكذا ساير الأحكام.

و أمّا بالنسبة إلى البعد الثالث فتوجد حصة من أحكام المبادلات بين المكلفين و أنهم تعرّضوا لها في الأبواب المختلفة كالبحث عن أنواع العقود و الإيقاعات في كتاب البيع و كتاب الإجارة، و كذلك توجد حصة أخرى من هذه الأحكام، التي لم يتعرّضوا لها في هذه الكتب، ولكن لا عن غفلة، بل لأنهم جعلوا

لها كتاباً مستقلاً تحت عنوان «كتاب المكاسب المحرّمة» أو «كتاب المتاجر» و غير ذلك، و قد بحثوا فيها عن هذه الحصّة من الأحكام كالبحث عن بيع الأعيان النجسة و بيع الحرّ و اجارته، و الرشوة و الإختلاس و أمثال ذلك و كذا البحث عن أفعال أخرى و تمييز المحرّمة منها عن المحلّلة منها، ولكن من دون ملاحظة الأكتساب بها و وقوع المبادلة عليها، كالكذب و الغيبة و نحوهما.

فعليه، إذا كان عنوان هذا الكتاب، «المكاسب المحرّمة» أو «المتاجر» أو «ما تحلّ المعاملة عليه عيناً أو منفعتاً أو إنتفاعاً»، فيمكن أن يقال: أنّ البحث عن هذه الأفعال كالكذب و الغيبة و الغناء و غيرها ممّا يبحث عنه الشيخ في النوع الرابع من كتابه، خارج من تحت عنوان الكتاب.

و بالنظر إلى ما ذكرنا من أنّ الفقهاء يذكرون في كتبهم الفقهيّة هذه الأفعال و يبحثون عن أحكامها من دون النظر إلى وقوع المعاملة عليها، و كذلك بالنظر إلى شمول هذه الأبحاث للعلاقات الجديدة بين الأفراد و ما بين المجتمعات. ممّا يكون موردٌ لإبتلاء كالبحث عن أحكام العنف و الإفتراء و العُجب و حلق اللحية و من جهة أنّ هذه العلاقات قد توجب حدوث موضوعات جديدة للأحكام الشرعية التي لم تكن من قبل كالأوراق النقديّة و النقود الاعتبارية و الالكترونية، أو كانت ولكن طراً عليها ما يغيّر قيودها كما في بعض الأعيان النجسة التي لم تكن لها قيمة و مالّيّة في السابق، و لكنّ اليوم حيث توجد لها منافع كثيرة بسبب الإكتشافات، تكون لها مالّيّة في نظر العقلاء فهم يبذلون المال بإزائها. فيمكن لنا أن نعنون هذا المباحث بـ«ما أخُتلف في كونه حراماً أم لا، سواء تعلّقت به المعاملة أم لا».

و لكن مع ذلك كلّه، أنّا نبحث في هذه المسائل بطريق الشيخ الأعظم في كتابه المكاسب المحرّمة، و عليكم بالتأمّل في ذيل كلّ مسألة بهذه الأبعاد الخمسة.

الأمر الثاني: في الأخبار المتكفّلة لبيان الضابطة الكلّيّة في باب المكاسب:

و قد ذكر الشيخ الأعظم الأنصاري قبل البحث عن مصاديق المكاسب المحرّم، أربع روايات معتقداً بأنّها مسوقة لبيان الضابطة الكلّيّة في هذا باب و قال: «و ينبغي أولاً التيمّن بذكر بعض الأخبار الواردة على سبيل الضابطة للمكاسب من حيث الحلّ و الحرمة.»

وقال أحد الأعلام من تلامذة المحقق الخوي في كتاب إرشاد الطالب^١ وأحد من تلامذة السيد الخميني في كتاب دراسات في المكاسب المحرمة^٢: ينبغي التيمّن والتبرّك قبل الروايات بالكتاب وآياته التي يمكن أن يستفاد منها الضوابط الكلية في باب المكاسب وهي أربعة: ١. «فَإِذَا فَضِيتَ الصَّلَاةَ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَادْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلَحُونَ»، ٢. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ»، ٣. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، ٤. «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا». ثم قاما ببيان مدلولها.

و يرد عليه: أنّ هذه الآيات لا تناسب المقام، لأنّ الشيخ أراد أن يذكر الروايات التي تستفاد منها ضابطة أو ضوابط كلية في تمييز المكاسب المحرمة عن المحلّلة، ولكن هذه الآيات ليس فيها هذه الخصوصية، بل فيها ضابطة كلية واحدة في باب المعاملات فقط، وهذه الآيات في صدد بيان تعيين واجب الوفاء و لازم الإلتزام من المعاملات و تبين شروطها، و ليست في صدد بيان تمييز المكاسب المحرمة عن غيرها. فلهذا تعرّض لها الشيخ في الخيارات في ابتداء البحث عن أصالة اللزوم في المعاملات، فالحق ما صنعه هنا من ذكر الروايات و عدم ذكر الآيات.

فمن الواجب أن نتعرّض لكل واحد من هذه الروايات و نبحث عنها من جهة سندها بالتفصيل و من جهة دلالة بعضها بالإجمال.

الرواية الأولى: رواية تحف العقول^٣ لابن شعبة الحرّاني:

١. إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب؛ ج ١، ص: ٦: «كان المناسب التيمّن قبل الاخبار بالكتاب المجيد المستفاد منه بعض الضوابط للكسب الحرام، كقوله سبحانه: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ».

٢. دراسات في المكاسب المحرمة؛ ج ١، ص: ١٠-١١: «أقول: التيمّن بالكتاب العزيز أنسب، فكان الأولى قبل ذكر الروايات التعرّض لبعض الآيات التي يمكن أن يصطاد منها الضوابط الكلية في باب المعاملات و بها يرفع اليد عن الأصل الأولي فيها أعني أصالة الفساد. فلنتعرض لها: الآية الأولى قال الله تعالى في سورة الجمعة: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا... ابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ...».

٣. وسائل الشيعة؛ ج ١٧، ص: ٨٣-٨٦: «الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ شُعْبَةَ فِي تَحْفِ الْعُقُولِ عَنِ الصَّادِقِ (ع) أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ مَعَاشِ الْعِبَادِ فَقَالَ جَمِيعُ الْمَعَاشِ كُلُّهَا مِنْ وَجْهِ الْمُعَامَلَاتِ فِيمَا بَيْنَهُمْ مِمَّا يَكُونُ لَهُمْ فِيهِ الْمَكَاسِبُ أَرْبَعُ جِهَاتٍ وَ يَكُونُ مِنْهَا حَلَالٌ مِنْ جِهَةٍ حَرَامٌ مِنْ جِهَةٍ فَأَوَّلُ هَذِهِ الْجِهَاتِ الْوَلَايَةُ ثُمَّ التَّجَارَةُ ثُمَّ الصَّنَاعَاتُ تَكُونُ حَلَالًا مِنْ جِهَةٍ حَرَامًا مِنْ جِهَةٍ ثُمَّ الْإِجَارَاتُ وَ الْقَرْضُ مِنَ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ فِي هَذِهِ الْمُعَامَلَاتِ الدُّخُولُ فِي جِهَاتِ الْحَلَالِ وَ الْعَمَلُ بِذَلِكَ الْحَلَالِ مِنْهَا وَ اجْتِنَابُ جِهَاتِ الْحَرَامِ مِنْهَا فَإِخْدَى الْجِهَتَيْنِ مِنَ الْوَلَايَةِ وَ لَايَةِ وَلَاَةِ الْعَدْلِ الَّذِينَ أَمَرَ اللَّهُ بِوَلَايَتِهِمْ عَلَى النَّاسِ وَ الْجِهَةُ الْأُخْرَى وَ لَايَةِ

وَلَاةِ الْجَوْرِ فَوَجْهُ الْحَلَالِ مِنَ الْوَلَايَةِ وَلَايَةُ الْوَالِي الْعَادِلِ وَوَلَايَةُ وَلَايَةِ بَجْهَةٍ مَا أَمَرَ بِهِ الْوَالِي الْعَادِلُ بِلَا زِيَادَةٍ وَ لَا نُقْصَانٍ فَالْوَلَايَةُ لَهُ وَ الْعَمَلُ مَعَهُ وَ مَعُونَتُهُ وَ تَقْوِيَتُهُ خَلَالَ مُحَلَّلٍ وَأَمَّا وَجْهُ الْحَرَامِ مِنَ الْوَلَايَةِ فَوَلَايَةُ الْوَالِي الْجَائِرِ وَوَلَايَةُ وَلَايَةِ فَالْعَمَلُ لَهُمْ وَ الْكَسْبُ مَعَهُمْ بِجْهَةِ الْوَلَايَةِ لَهُمْ حَرَامٌ مُحَرَّمٌ مُعَذَّبٌ فَاعِلٌ ذَلِكَ عَلَى قَلِيلٍ مِنْ فِعْلِهِ أَوْ كَثِيرٍ لِأَنَّ كُلَّ شَيْءٍ مِنْ جِهَةِ الْمُتَوَنُّةِ لَهُ مَعْصِيَةٌ كَبِيرَةٌ مِنَ الْكِبَائِرِ وَ ذَلِكَ أَنَّ فِي وَلَايَةِ الْوَالِي الْجَائِرِ دُرُوسَ الْحَقِّ كُلِّهِ فَلِذَلِكَ حُرِّمَ الْعَمَلُ مَعَهُمْ وَ مَعُونَتُهُمْ وَ الْكَسْبُ مَعَهُمْ إِلَّا بِجْهَةِ الصَّرُورَةِ نَظِيرَ الصَّرُورَةِ إِلَى الدِّمِّ وَ الْمَيْتَةِ وَ أَمَّا تَفْسِيرُ التَّجَارَاتِ فِي جَمِيعِ الْبُيُوعِ وَ وَجْهُ الْحَلَالِ مِنْ وَجْهِ التَّجَارَاتِ الَّتِي يَجُوزُ لِلْبَائِعِ أَنْ يَبِيعَ مِمَّا لَا يَجُوزُ لَهُ وَ كَذَلِكَ الْمُشْتَرِي الَّذِي يَجُوزُ لَهُ شِرَاؤُهُ مِمَّا لَا يَجُوزُ لَهُ فَكُلُّ مَا مُورٍ بِهِ مِمَّا هُوَ غِذَاءٌ لِلْعِبَادِ وَ قِيَامُهُمْ بِهِ فِي أُمُورِهِمْ فِي وَجْهِ الصَّلَاحِ الَّذِي لَا يُقِيمُهُمْ غَيْرُهُ مِمَّا يَأْكُلُونَ وَ يَشْرَبُونَ وَ يَلْبَسُونَ وَ يَنْكِحُونَ وَ يَمْلِكُونَ وَ يَسْتَعْمِلُونَ مِنْ جَمِيعِ الْمَنَافِعِ الَّتِي لَا يُقِيمُهُمْ غَيْرُهَا وَ كُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ لَهُمْ فِيهِ الصَّلَاحُ مِنْ جِهَةٍ مِنَ الْجِهَاتِ فَهَذَا كُلُّهُ خَلَالَ بَيْعِهِ وَ شِرَاؤِهِ وَ إِمْسَاكِهِ وَ اسْتِعْمَالِهِ وَ هَبْتُهُ وَ عَارِيَّتُهُ وَ أَمَّا وَجْهُ الْحَرَامِ مِنَ الْبَيْعِ وَ الشِّرَاءِ فَكُلُّ أَمْرٍ يَكُونُ فِيهِ الْفَسَادُ مِمَّا هُوَ مِنْهُيٌّ عَنْهُ مِنْ جِهَةٍ أَكْلِهِ أَوْ شُرْبِهِ أَوْ كَسْبِهِ أَوْ نِكَاحِهِ أَوْ مِلْكِهِ أَوْ إِمْسَاكِهِ أَوْ هَبْتِهِ أَوْ عَارِيَّتِهِ أَوْ شَيْءٍ يَكُونُ فِيهِ وَجْهُ مِنْ وَجْهِ الْفَسَادِ نَظِيرَ الْبَيْعِ بِالرَّبَا أَوْ الْبَيْعِ لِلْمَيْتَةِ أَوْ الدِّمِّ أَوْ لَحْمِ الْخِنْزِيرِ أَوْ لَحُومِ السَّبَاعِ مِنْ صُنُوفِ سَبَاعِ الْوَحْشِ وَ الطَّيْرِ أَوْ جُلُودِهَا أَوْ الْخَمْرِ أَوْ شَيْءٍ مِنْ وَجْهِ النَّجَسِ فَهَذَا كُلُّهُ حَرَامٌ وَ مُحَرَّمٌ لِأَنَّ ذَلِكَ كُلُّهُ مِنْهُيٌّ عَنْ أَكْلِهِ وَ شُرْبِهِ وَ لُبْسِهِ وَ مِلْكِهِ وَ إِمْسَاكِهِ وَ التَّقَلُّبِ فِيهِ فَجَمِيعُ تَقَلُّبِهِ فِي ذَلِكَ حَرَامٌ وَ كَذَلِكَ كُلُّ بَيْعٍ مَلْهُوٌّ بِهِ وَ كُلُّ مِنْهُيٍّ عَنْهُ مِمَّا يُتَقَرَّبُ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ أَوْ يَقْوَى بِهِ الْكُفْرُ وَ الشِّرْكُ مِنْ جَمِيعِ وَجْهِ الْمَعَاصِي أَوْ بَابٌ يُوْهِنُ بِهِ الْحَقُّ فَهُوَ حَرَامٌ مُحَرَّمٌ بَيْعُهُ وَ شِرَاؤُهُ وَ إِمْسَاكُهُ وَ مِلْكُهُ وَ هَبْتُهُ وَ عَارِيَّتُهُ وَ جَمِيعُ التَّقَلُّبِ فِيهِ إِلَّا فِي خَالَ تَدْعُو الصَّرُورَةَ فِيهِ إِلَى ذَلِكَ وَ أَمَّا تَفْسِيرُ الْإِجَارَاتِ فَإِجَارَةُ الْإِنْسَانِ نَفْسُهُ أَوْ مَا يَمْلِكُ أَوْ يَلِي أَمْرَهُ إِلَى أَنْ قَالَ وَ أَمَّا تَفْسِيرُ الصَّنَاعَاتِ فَكُلُّ مَا يَتَعَلَّمُ الْعِبَادُ أَوْ يَعْلَمُونَ غَيْرَهُمْ مِنْ أَصْنَافِ الصَّنَاعَاتِ مِثْلَ الْكِتَابَةِ وَ الْحِسَابِ وَ التَّجَارَةِ وَ الصَّنَاعَةِ وَ السَّرَاجَةِ وَ الْبِنَاءِ وَ الْحَيَاكَةِ وَ الْقِصَازَةِ وَ الْخِبَاطَةِ وَ صُنْعَةِ صُنُوفِ التَّصَاوِيرِ مَا لَمْ يَكُنْ مِثْلُ الرُّوحَانِيِّ وَ أَنْوَاعِ صُنُوفِ الْأَلَاتِ الَّتِي يَخْتِاجُ إِلَيْهَا الْعِبَادُ مِنْهَا مَنَافِعُهُمْ وَ بَهَا قِيَامُهُمْ وَ فِيهَا بُلْغَةُ جَمِيعِ خَوَائِجِهِمْ فَخَلَالَ فِعْلِهِ وَ تَعْلِيمِهِ وَ الْعَمَلِ بِهِ وَ فِيهِ لِنَفْسِهِ أَوْ لِغَيْرِهِ وَ إِنْ كَانَتْ تِلْكَ الصَّنَاعَةُ وَ تِلْكَ الْأَلَةُ قَدْ يُسْتَعَانُ بِهَا عَلَى وَجْهِ الْفَسَادِ وَ وَجْهِ الْمَعَاصِي وَ تَكُونُ مَعُونَةً عَلَى الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ فَلَا بَأْسَ بِصَنَاعَتِهِ وَ تَعْلِيمِهِ نَظِيرَ الْكِتَابَةِ الَّتِي هِيَ عَلَى وَجْهِ مِنْ وَجْهِ الْفَسَادِ تَقْوِيَةٌ وَ مَعُونَةٌ لَوْلَاةِ الْجَوْرِ كَذَلِكَ السَّكِينُ وَ السَّيْفُ وَ الرُّمْحُ وَ الْقَوْسُ وَ غَيْرُ ذَلِكَ مِنْ وَجْهِ الْأَلَةِ الَّتِي تُصَرَّفُ إِلَى جِهَاتِ الصَّلَاحِ وَ جِهَاتِ الْفَسَادِ وَ تَكُونُ آلَةً وَ مَعُونَةً عَلَيْهِمَا فَلَا بَأْسَ بِتَعْلِيمِهِ وَ تَعْلِيمِهِ وَ أَخَذِ الْأَجْرِ عَلَيْهِ وَ الْعَمَلِ بِهِ وَ فِيهِ لِمَنْ كَانَ لَهُ فِيهِ جِهَاتُ الصَّلَاحِ مِنْ جَمِيعِ الْخَلَائِقِ وَ مُحَرَّمٌ عَلَيْهِمْ فِيهِ تَصْرِيفُهُ إِلَى جِهَاتِ الْفَسَادِ وَ الْمَصْطَارِ فَلَيْسَ عَلَى الْعَالِمِ وَ الْمُتَعَلِّمِ إِثْمٌ وَ لَا وَرْزٌ لِمَا فِيهِ مِنَ الرُّجْحَانِ فِي مَنَافِعِ جِهَاتِ صَلَاحِهِمْ وَ قِيَامِهِمْ وَ بَقَائِهِمْ وَ إِنَّمَا الْإِثْمُ وَ الْوَرْزُ عَلَى الْمُتَصَرِّفِ بِهَا فِي وَجْهِ الْفَسَادِ وَ الْحَرَامِ وَ ذَلِكَ إِنَّمَا حَرَّمَ اللَّهُ الصَّنَاعَةَ الَّتِي هِيَ حَرَامٌ كُلُّهَا الَّتِي يَجِيءُ مِنْهَا الْفَسَادُ مَخْضًا نَظِيرَ الْبَرَائِطِ وَ الْمَزَامِيرِ وَ الشُّطْرُنْجِ وَ كُلِّ مَلْهُوٍّ بِهِ وَ الصُّلْبَانِ وَ الْأَصْنَامِ وَ مَا أَشَبَهُ ذَلِكَ مِنْ صَنَاعَاتِ الْأَشْرِيَةِ الْحَرَامِ وَ مَا يَكُونُ مِنْهُ وَ فِيهِ الْفَسَادُ مَخْضًا وَ لَا يَكُونُ مِنْهُ وَ لَا فِيهِ شَيْءٌ مِنْ وَجْهِ الصَّلَاحِ فَحَرَامٌ تَعْلِيمُهُ وَ تَعْلُمُهُ وَ الْعَمَلُ بِهِ وَ أَخْذُ الْأَجْرِ عَلَيْهِ وَ جَمِيعُ التَّقَلُّبِ فِيهِ مِنْ جَمِيعِ وَجْهِ الْخَرَكَاتِ كُلِّهَا إِلَّا أَنْ تَكُونَ صِنَاعَةً قَدْ تُتَصَرَّفُ إِلَى جِهَاتِ الصَّنَائِعِ وَ إِنْ كَانَ قَدْ يُتَصَرَّفُ بِهَا وَ يُتَنَاوَلُ بِهَا وَجْهُ مِنْ وَجْهِ الْمَعَاصِي فَلِإِعْلَالِهِ مَا فِيهِ مِنَ الصَّلَاحِ حَلَّ تَعْلُمُهُ وَ تَعْلِيمُهُ وَ الْعَمَلُ بِهِ وَ يَخْرُجُ عَلَى مَنْ صَرَفَهُ إِلَى غَيْرِ وَجْهِ الْحَقِّ وَ الصَّلَاحِ فَهَذَا تَفْسِيرُ بَيَانِ وَجْهِ اكْتِسَابِ مَعَاشِ الْعِبَادِ وَ تَعْلِيمِهِمْ فِي جَمِيعِ وَجْهِ اكْتِسَابِهِمْ إِلَى أَنْ قَالَ وَ أَمَّا مَا يَجُوزُ مِنَ الْمِلْكِ وَ الْخِدْمَةِ فَيَسْتُهُ وَجْهُ مِلْكِ الْغَنِيمَةِ وَ مِلْكِ الشَّرَاءِ وَ مِلْكِ الْمِيرَاثِ وَ مِلْكِ الْهَبَةِ وَ مِلْكِ الْعَارِيَةِ وَ مِلْكِ الْأَجْرِ فَهَذِهِ وَجْهُ مَا يَحِلُّ وَ مَا يَجُوزُ لِلْإِنْسَانِ إِنْفَاقَ مَالِهِ

وهي رواية طويلة معروفة برواية معايش العباد، ومشملة على نقاط هامة في باب المكاسب المحرمة وغيره، و حاوية للقواعد الكلية كما إستخرج السيد صاحب العروة في حاشيته على المكاسب^١ إثنتي عشرة قاعدة كلية من هذه الرواية. وكيف كان، لابد لنا من البحث في سندها:

فنقول: وقد اختلف العلماء في اعتبار هذه الرواية و هذا الكتاب و هناك توجد ثلاثة آراء بينهم:

الأول: ما ذهب إليه جملة من الفقهاء من عدم اعتبار الرواية سنداً، بل دلالة، منهم صاحب الرياض و المحقق النراقي، و المحقق الهمداني و المحقق الخويي و المحقق الايرواني و الشهيد الصدر و غيرهم.

قال المحقق الهمداني في كتاب الصلاة من مصباح الفقيه بعد ذكر وصية منقولة في كتاب تحف العقول و بشارة المصطفى عن مولانا أمير المؤمنين لكميل، ما هذا لفظه: «و لا يخفى ما فيهما من ضعف السند، بل في ثانيهما قصور الدلالة أيضاً^٢».

و قال الشهيد الصدر في البحوث في شرح العروة في ذيل البحث عن بيع أعيان النجسة اختياراً لهذا الرأي: «و الظاهر أنه لم يرد دليل على عدم جواز ذلك بعنوانه إلا رواية تحف العقول الساقطة سنداً^٣».

الثاني: ما ذهب إليه جمع آخر منهم من اعتبار الرواية من جهة السند^٤، منهم

وَإِخْرَاجُهُ بِجَهَةِ الْحَلَالِ فِي وُجُوهِهِ وَ مَا يَجُوزُ فِيهِ التَّصَرُّفُ وَ التَّقَلُّبُ مِنْ وُجُوهِ الْقَرِيبَةِ وَ النَّافِلَةِ...».

١. حاشية المكاسب (للإزدی)، ج ١، ص: ٥-٤: «لا يخفى اشتغال هذا الحديث الشريف على جملة من القواعد الكلية منها...».

٢. محقق همداني، مصباح الفقيه ج ١١ ص ٢٧.

٣. شهيد صدر، بحوث في شرح العروة ج ٤ ص ٣٣٨.

٤. المقرر: مع أنهم اختلفوا في كيفية اعتبار سندها، فمنهم من يعترف بضعف سندها وإرسالها ولكن يجبره بالشهرة العملية و لو شهرة المتأخرين، و منهم من يجبره بموافقة مضمونها للقواعد و الأمارات الأخرى.

المحدث البحراني وكاشف الغطاء والمحقق السبزواري^١ والسيد صاحب العروة^٢ وصاحب تفصيل الشريعة^٣.

الثالث: ما يشاهد من بعض الفقهاء من رأيين متضادين، كما يظهر من كلمات السيد الخميني، فإنّ له في غير مباحث ولاية الفقيه من كتاب البيع، ككتاب الإجتهد والتقليد وكتاب الطهارة وفي غيرهما، كلمات تستفاد منها عدم الاعتماد برواية معايش العباد، بل عدم الإعتماد بهذا الكتاب وجميع ما ورد فيه. كما قال في كتاب الطهارة: «و أما رواية «تحف العقول» المتقدمة، فمع ضعفها سنداً.^٤» وقال في مكاسبه: «فمنها: رواية تحف العقول وهي أخفى سنداً وأوضح دلالة من غيرها.^٥».

وأما في مباحث ولاية الفقيه من كتاب البيع، فقال بعد نقل الرواية الطويلة عن تحف العقول المسماة برواية مجاري الأمور: «وهي وإن كانت مرسلّة، لكن إعتد على الكتاب صاحب الوسائل^٦». كأنّه يقول وإن كان جميع روايات تحف العقول مرسلّة، إلّا أنّ إعتداده صاحب الوسائل بهذا الكتاب علامة على إعتباره عندنا أيضاً.

١. مهذب الأحكام (للسبزواري)؛ ج ١، ص: ١٩٧: «فائدة: قد تعرضنا من كتاب تحف العقول الرواية المفصلة المتقدمة في ضمن المسائل واعتمدنا عليها، و الكتاب معتبر اعتمد عليه الأصحاب منهم صاحب الوسائل، وصاحب البحار والحدائق، ومحتوياته تشهد بصدورها عن المعصوم عليه السلام، كما لا يخفى على من كان مأنوساً بأحاديث الأئمة عليهم السلام وأقوال النبي صلى الله عليه وآله،... و لم أر من قدح في مؤلف هذا الكتاب ولو بأدنى قدح، وكل من تعرض له قرنه بالتجليل والتعظيم والتوثيق.»

٢. حاشية المكاسب (لليزدي)؛ ج ١، ص: ٢: «ثم إنّ هذه الرواية الشريفة وإن كانت مرسلّة ولا جابر لها لأنّها وإن كانت مشهورة بين العلماء في هذه الأعصار المتأخّرة إلّا أنّ الشهرة الجابرة وهي ما كانت عند القدماء من الأصحاب أو العلماء غير متحقّقة لكن مضامينها مطابقة للقواعد ومع ذلك فيها أمارات الصّدق فلا بأس بالعمل بها.»

٣. تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - المكاسب المحرمة، ص: ١٣: «...رواية تحف العقول من هذا القبيل، خصوصاً مع أنّ مصنّفه أبو محمّد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحزّاني أو الحلبي، كان رجلاً وجيهاً فاضلاً جليل القدر، رفيع الشأن عظيم المنزلة.»

٤. امام خميني، كتاب الطهارة ج ٣ ص ٨٥.

٥. المكاسب المحرمة (للالام الخميني)؛ ج ١، ص: ٩.

٦. كتاب البيع (للالام الخميني)؛ ج ٢، ص: ٦٥١: «و كرواية «تحف العقول» عن سيّد الشهداء، عن أمير المؤمنين (عليهما السلام) وفيها مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله، الامناء على حلاله و حرامه. وهي وإن كانت مرسلّة، لكن اعتمد على الكتاب صاحب «الوسائل (قدّس سرّه)»، و متنّها موافق للاعتبار والعقل.»

فعلى أي حال، للحكم بضعف الرواية مجال واسع كما سيأتي، فلا بدّ للقائلين بحجّيتها من دفع الاشكالات المطروحة و الإجابة عن عدة أسئلة حول الكتاب و الرواية. كما يقال: كيف و لم ترد هذه الرواية في الجوامع الروائية و غيرها من الكتب مع بُعد عدم إطلاعهم عليها و إنّما نَقَلَهَا ابن شعبة الحرّاني فقط و مع أنّه نقلها مرسلة. مضافاً على إضطراب متنها بل التهافت فيها كما لا يخفى، فيأتي مزيد بيان.

التحقيق في الرواية و الكتاب:

و الكلام يقع تارة في المؤلّف و وثاقته، أخرى في الرواية و ثالثاً في المؤلّف و الطريق إليه:

أما الأمر الأول في المؤلّف: و هو أبو محمّد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحرّاني، فقد وثّقه بعض المتأخرين من علماء التراجم و الرجال بعبارات مختلفة^١.

منهم السيد حسن الصدر في كتاب تأسيس الشيعة، ص ٤١٣ حيث قال: «شيخنا الاقدم و امامنا الاعظم له كتاب تحف العقول في الحكم و المواعظ عن آل الرسول، كتاب جليل لم يصنف مثله... قال الشيخ العالم الرباني الحسين بن علي بن الصادق البحراني في رسالته في الاخلاق ما لفظه: و يعجبني أن انقل في هذا الباب حديثاً عجيباً و افياً شافياً عثرت عليه في كتاب تحف العقول للفاضل النبيل الحسن بن علي بن شعبة من قدماء أصحابنا حتى ان شيخنا المفيد ينقل عن هذا الكتاب و هو كتاب لم يسمح الدهر بمثله.».

و المحقّق الخويي و إن لم يعتمد على كتابه بجهة أخرى، و لكن بالنسبة إلى مؤلّفه قال في مصباح الفقاهة: «فان راويها أبو محمّد بن الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحرّاني أو الحلبي و إن كان رجلاً و جيهاً فاضلاً جليل القدر رفيع الشأن...».

و قال صاحب الوسائل: «كتاب تحف العقول عن آل الرسول: تأليف الشيخ؛

١. قال العلامة المجلسي في بحار الأنوار؛ ج ١؛ ص ٢٩: «و كتاب تحف العقول عثرنا منه على كتاب عتيق و نظمه يدل على رفعة شأن مؤلفه و أكثره في المواعظ و الأصول المعلومة التي لا نحتاج فيها إلى سند.» و قال الشيخ الحرّ العاملي في أمل الآمل القسم الثاني ص ٧٤: «أبو محمد الحسن بن علي بن شعبة فاضل، محدث، جليل، له كتاب تحف العقول عن آل الرسول، كثير الفوائد، مشهور.» و قال المحدث القمي في سفينة البحار ج ٤ ص ٤٤١: «الحراني أبو محمد الحسن بن علي بن شعبة كان رحمه الله عالماً، فقيهاً، محدثاً، جليلاً، من مقدي أصحابنا، صاحب كتاب تحف العقول، و هو كتاب نفيس، كثير الفائدة.»

الصدوق، الحسن بن علي بن شعبة^١» وهذا التعبير أعلى من التوثيق ظاهراً.

هذا، ولكن المسئلة لا تخلو من مناقشات:

الأولى: أنّه لا شكّ في كونه من علماء القرن الرابع بحكم القرائن^٢ و أنّه من القدماء و المتقدمين، مع أنّ الرّجاليين منهم كالكشي و النّجاشي و شيخ الطائفة لم يتعرّضوا له و في كتبهم أصلاً، و كذا لم يتعرّض له و لكتابه أحدٌ من القدماء في كتبهم التي تصنّف في علم الرجال أو التراجم أو الرواية، بل أوّل من تعرّض له هو المحدث الشيخ ابراهيم بن سليمان القطيفي في القرن العاشر، حيث قال في كتاب «الوافية في تعيين الفرقة الناجية» على ما نقل: «أتى بهذه الرواية الفاضل العالم الفقيه ابن شعبة الحرّاني في كتابه التمهيد» فهذا أوّل ذكرٍ له في كتب علمائنا.

ثمّ في القرن الثاني عشر، قال الشيخ حسين بن علي البحراني في كتابه المسمّى بـ«الطريق إلى الله»: «و يعجبني أن أنقل في هذا الباب حديثاً عجيباً وافياً شافياً عثرت عليه في كتاب تحف العقول للفاضل النبيل الحسن بن علي بن شعبة من قدماء أصحابنا حتى ان شيخنا المفيد ينقل عن هذا الكتاب و هو كتاب لم يسمح الدهر بمثله».

فمع ذلك كلّ، كيف يمكن الإعتماد عليه، و أنّه يعدّ من القدماء و صنّف كتاباً لم يسمح الدهر بمثله، إلّا أنّ قدمائنا لم يتعرّض له و لكتابه في كتبهم. هذا أولاً.

و الثانية: و قد ادّعى الشيخ البحراني أنّ الشيخ المفيد نقل عن كتاب تحف العقول، و تبتعه قاله السيد الصدر في ما نقل عنه و صاحب الذريعة و غيرهم من علماء التراجم، و ذكروا قرينتين على نقله عنه:

الأولى: أنّ الشيخ المفيد ذكر في المقنعة مسئلةً توبة الزاني و أنّه هل سقط عنه الحدّ بعد إقامة البينة أم لا؟ و أفق بسقوطه خلافاً للمشهور، و استدّل عليه

١. وسائل الشيعه ج ٣٠ ص ١٥٦

٢. و هناك قرينتين: الأولى: كما سيأتي، أن علماء القرن الخامس من النصيرية عندما يعرفونه يقولون: «قدس الله روحه» فهو متقدّم عليهم. الثانية: أن الشيخ ابراهيم القطيفي نقل في كتابه رواية عن ابن شعبة الحرّاني في كتابه التمهيد عن ابن همام، و هو كثيراً ينقل عنه في كتبه، فهو قرينة على تلمذه عليه، مع أن ابن همام يعيش في اواخر القرن الثالث. (منه حفظه الله).

برواية توجد مضمونها في تحف العقول، و من هنا قيل أنّ المفيد نقل عنه.
و هي كما ترى لا تصلح للقرينية، بل يحتمل قوياً أن يكون عندهما كتابٌ واحدٌ و هما ينقلان منه، و ليس هذا علامة إعتداد المفيد بتحف العقول و نقله عنه.

و الثانية: قيل أنّ الشيخ المفيد نقل في كتاب الإختصاص^١ رواية طويلة عن موسى المبرقع قال كتب إليّ يحيى بن أكثم و يسألني عن عدة مسائل، فدخلتُ على أخي. أي: الإمام الهادي (ع). و هو (ع) أجاب عن كلّها. فهذه الرواية المنقولة في كتاب الإختصاص، هي بعينها ما نقله ابن شعبة الحرّاني في تحف العقول، و لم ترد في غيرهما من الكتب، فهو قرينة على نقل المفيد عنه.

و لكنّ هذه لا تصلح للقرينية أيضاً، إذ يرد عليها أولاً: إنّ هذه الرواية نُقلت في الإختصاص بسندٍ لم يأت به في التحف: و هو «مُحَمَّدُ بْنُ عَيْسَى بْنِ عُبَيْدِ بْنِ الْبَغْدَادِيِّ عَنْ مُوسَى بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُوسَى سَأَلَهُ بِبَغْدَادَ فِي دَارِ الْفُظْنِ قَالَ قَالَ مُوسَى كَتَبَ إِلَيَّ يَحْيَى بْنُ أَكْثَمَ». و ثانياً: إنّ في نقلهما الرواية ما يوجب الإطمئنان بعدم نقل أحدهما عن الآخر من الإختلاف في المتن. و ثالثاً: أنّ في إنتساب كتاب الإختصاص إلى الشيخ المفيد تأمل و إشكال جدّاً، و لم يثبت لنا إنتسابه إليه.

و على هذا، إنّ ما يدعى من نقل المفيد عن التحف غير صحيح، فلم يثبت نقله عنه.

و الثالثة: يحتمل أن يكون المؤلّف من علماء النصيرية، و هم طائفة من غلاة الشيعة في عصر الإمام الهادي (ع) و رئيسهم محمد بن نصير النُميري. و هم يعتقدون بأنّ ابن شعبة الحرّاني كان منهم.

و لفتّ إنتباهي أنّ علمائهم المتأخرين نشروا تراثاً علمياً لهم تحت عنوان «سلسلة التراث العلوي»، و وردوا فيه كتاباً لابن شعبة الحرّاني مسمّى بـ«حقائق

١. الإختصاص ؛ النص ؛ ص ٩١: «وَهُوَ حَدِيثٌ طَوِيلٌ يَرْوِيهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَيْسَى بْنِ عُبَيْدِ بْنِ الْبَغْدَادِيِّ عَنْ مُوسَى بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُوسَى سَأَلَهُ بِبَغْدَادَ فِي دَارِ الْفُظْنِ قَالَ قَالَ مُوسَى كَتَبَ إِلَيَّ يَحْيَى بْنُ أَكْثَمَ يَسْأَلُنِي عَنْ عَشْرِ مَسَائِلَ أَوْ تِسْعَةٍ فَدَخَلْتُ عَلَى أَخِي فَقُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّ ابْنَ أَكْثَمَ كَتَبَ إِلَيَّ يَسْأَلُنِي عَنْ مَسَائِلَ أَفْتِيهِ فِيهَا...».

أسرار الدين» و يتنسبونه إليه، و ما فيه مطابق لإعتقاداتهم الباطنيّة.

و ثلاثة من علماء النصيريّة من بعد القرن الخامس أشاروا في كتبهم بهذا الكتاب و قالوا هذا كتابُ ابنِ شعبة الحزّاني المسمّى بـ«حقائق أسرار الدين». أحدهم أبو صالح الديلمي في كتابه «هداية المسترشد و سراج الموحّد» و قد عرّفه بقوله: «و قد كان قدس الله روحه و شرف مقامه من الموحدين العارفين البلغا في توحيد رب العالمين.»^١، و ثانيهم حمزة بن علي بن شعبة الحزّاني في كتابه «حجّة العارف في إثبات العدل على المبّين و المخالف». و ثالثهم أبو سعيد، و هو ينسب إليه كتاب «حقائق أسرار الدين» في بعض آثاره.

نعم؛ لا يوجد أثر من عقائد النصيريّة في تحف العقول، و هو كتاب متين مشتمل على المواعظ و الحكم، و لكن إن ثبت له كتاب «حقائق أسرار الدين»، يحتمل أن يكون المبحوث عنه فيه هو عقائده الباطنيّة، و في تحف العقول عقائده الظاهريّة، نظراً إلى أنّ النصيريّة كانوا يحفظون عليه و يعدّونه من كتبهم.

فهذا كلّه مضافاً إلى ما ذكرنا سابقاً، يقرب إلى الذهن احتمال أن يكون عدمُ تعرّض القدماء من أصحابنا له و لكتابه و لروايته، من جهة أنّه من علماء النصيريّة، و هذا احتمال قويّ، و إن لم نقله بالجزم و القطع، بل نحتاج إلى فحص أكثر، إلّا أنّ مجرد هذه الإحتمالات و المناقشات تكفي في القول بعدم ثبوت وثاقته.

و النتيجة: هي أنّه لم تثبت لنا وثاقة المؤلّف و لا نعلم أنّ المتأخّرين من أين يثبتون وثاقته.

و الأمر الثاني في إمكان الإعتماد على الرواية:

نقول: أنّ المؤلّف على فرض وثاقته، ينقل جميع رواياته مرسلأً، ولأنّه يعيش في أواخر القرن الرابع، فلا يمكن له أن يروي عن الأئمة (ع) بلا واسطة، و هو متأخّر عن عصرهم (ع) بأكثر من ثلاثمائة سنة و لابدّ له في النقل عنهم (ع) من وسائط لا محالة. فعليه؛ هل يمكن الإعتماد على رواياته و لا سيّما رواية معاش العباد

١. و المقصود منه يظهر بالتأمّل في أنّ محمّد بن نصير النميري اعتقد بأن الإمام الهادي (ع) ربٌّ و هو منصوب من جانبه (ع)، فلذا أشاروا إلى الشيعة بالتقصير في حق أهل البيت.

حتى نتمكن من الاستدلال بها في مباحثنا الفقهيّة؟

هنا خمسة طرقٍ للإعتماد عليها:

الأول: ما ذهب إليه الفقيه المعظم و الفيلسوف الكبير المحقق الإصفهاني في كتاب الإجارة، ذيل البحث عن صحّة الإجارة على الأعمال المحرّمة و عدمها قال: «و يكفي في عدم جواز الاجارة له ما في رواية تحف العقول المتلقات بالقبول^١» و مراده من رواية تحف العقول، هو رواية معايش العباد، وكأنّه يقول: و إن كانت الرواية مرسلة و لم تثبت وثاقة راويها إلّا أن الأصحاب تلقّوها بالقبول و إعتمدوا عليها، و إعتمادهم على رواية و تلقّيهم الرواية بالقبول موجبٌ للوثوق بصدورها و كلّما زيد ضعفها سنداً فإعتماد الأصحاب عليها يوجب الوثوق بصدورها أزيد، كما نقوله بالنسبة إلى رواية «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنِ الصَّبِيِّ» التي أثبتنا إعتمادهم عليها في مباحث كتاب الإجارة.

و كذا قال صاحب روضات الجنّات إختياراً لهذا الطريق: «كتابٌ معتمدٌ عند الأصحاب^٢».

ويرد عليه: أنّه كما قلنا مراراً أنّ لإثبات إعتماد الأصحاب الذي يوجب الوثوق بصدور رواية طريق خاصّ، توضيحه بالتفصيل يأتي في الفقه، و أمّا توضيحه بالإجمال فهو أنّ هذا الطريق متكوّن من أربع مراحل: المرحلة الأولى، ثبوت فتوى الفقهاء المتقدّمين و القريبين من عصر النصّ إلى زمن الشيخ الطوسي برواية خاصة، و المرحلة الثانية ثبوت فتوى الشيخ الطوسي بها، و المرحلة الثالثة ثبوت فتوى الفقهاء المتأخّرين من الشيخ، و المرحلة الرابعة ثبوت فتوى العلامة الحليّ بها إلى زمن الشهيد الأوّل. فبهذا يكوّن إعتماد الأصحاب برواية، كما نطبقه على روايتين هما «نَهَى النَّبِيُّ عَنِ بَيْعِ الْعَرَرِ» و «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنِ الصَّبِيِّ». و أمّا تطبيقه على ما نحن فيه فمخدوشٌ من جهة عدم ثبوت هذا الطريق بجميع مراحل له لرواية معايش

١. الإجارة (للأصفهاني)؛ ص: ٢٤٧: «أما العمل المحرم فيكفي في عدم جواز الإجارة له ما في رواية تحف العقول المتلقاة بالقبول وفيها «كل أمر نهي عنه من جهة من الجهات فمحرم على الإنسان إجارة نفسه فيه».

٢. روضات الجنّات في احوال العلماء و السادات، ج ٢ ص ٢٨٩: «له كتاب «تحف العقول» عن آل الرسول مبسوط كثير الفوائد معتمد عليه عند الأصحاب».

العباد، إذ لم يثبت فتوى الأصحاب بها من الشيخ و ممّن تقدّم عنه و ممّن تأخر عنه و تلقّيههم بالقبول، الّا فتوى بعض المتأخرين، و لكن تلقّيههم بالقبول لا يفيد لنا.

الثاني: ما ذكره بعض الفقهاء من أنّ المؤلّف المذكور قال في مقدّمة الكتاب: «أسقطت الأسانيد تخفيفاً و إيجازاً و إن كان أكثره لي سماعاً» أي: لا عن وجادة. و قال في ذيله: «خذوا ما ورد إليكم عن فرض الله طاعته عليكم و تلقوا ما نقله الثقات عن السادات بالسمع و الطاعة و الانتهاء إليه و العمل به»^١ و هذا شهادة منه بصحّة أحاديث كتابه.

و يرد عليه: أولاً: أنّ ثبوت شهادته و ترتيب الأثر عليها متوقّف على ثبوت وثاقته، و هي لا تثبت كما ذكرنا آنفاً. و ثانياً: على فرض ثبوت شهادته، كيف يمكن لنا الإعتماد عليه مع وجود الاختلاف في المباني الرجالية كطرق إحراز وثاقة الرواة و نحوه. و ثالثاً: لا يظهر من هذه المقدّمة أنّه أسقط الأسانيد إعتماداً على جميع أسانيده، بل أنّه يقول: أسقطتها لأنّ أكثرها آداب و حكم تشهد لأنفسها و لا تحتاج إلى الأسانيد.

الثالث: ما بيّنه صاحب تفصيل الشريعة^٢ تبعاً لأستاذه السيّد الخميني من التفصيل في المرسلات كما قال بالنسبة إلى مرسلات الصدوق، بأنّه إن نقلها بقوله: «روي عن الصادق (ع)» أو ما يشابهه، فهي مرسلّة غير معتبرة، و إن نقلها بقوله: «قال الصادق (ع)» فهي معتبرة، لأنّ الراوي كالشيخ الصدوق لا ينتسب الرواية إلى الإمام في الأول، و أمّا في الثاني ينتسبها إلى الإمام صريحاً و هو بمنزلة توثيقه جميع الوسائط بينه و بين الإمام (ع)، مع أنّه عالمٌ صدوقٌ لن ينتسب الرواية بهم من غير

١. تحف العقول؛ النص؛ ص ٣.

٢. تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - المكاسب المحرمة؛ ص: ١٣: «الثانية: أنّه قد مرّ ممّا مكرراً أيضاً تبعاً لسيّدنا الاستاذ الماتن قدّس سرّه أنّ الإرسال على قسمين: قسم يسند الراوي المرسل - كالصدوق - الرواية إلى شخص الإمام عليه السّلام، كما نلاحظه في عدّة من مراسيله، و قسم يسنده إلى الرواية و الحكاية؛ كقوله: روي عن الإمام الباقر أو الصادق عليهما السّلام كذا و كذا، و لا يبعد أن يقال بحجّة المرسلّة بالنحو الأوّل؛ لأنّه بمنزلة توثيق مثل الصدوق جميع الوسائط بينه و بين الإمام عليه السّلام، و هو لا يقصر عن توثيق مثل الكشي و النجاشي، و رواية تحف العقول من هذا القبيل، خصوصاً مع أنّ مصنّفه أبو محمّد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحرّاني أو الحلبي، كان رجلاً و جيهة فاضلاً جليل القدر، رفيع الشأن عظيم الرتبة.»

حجة.

ثم يطبقه على رواية التحف و يقول: و رواية معايش العباد المنقول في التحف من هذا القبيل، خصوصاً مع أنّ مصنفه كان رجلاً وجيهاً فاضلاً جليل القدر.

و يرد عليه: أمّا بالنسبة إلى مراسلات الشيخ الصدوق فنقول: أولاً: أنّ هذه التعابير منه تفتن في العبارة و ليست فيها نكتة مستترة. و الشاهد عليه أنّه تارة ينقل رواية واحدة بقوله: « قال الصادق (ع) » و أخرى بقوله: « روي عن الصادق (ع) »^١. ثانياً: أنّ إعتبار رواية عنده و وثاقة جميع الوسائط في نظره، لا يُثبت اعتبارها عندنا مع إختلافنا في المباني الرجالية.

فلما لا يصحّ هذا بالنسبة إلى مراسلات الصدوق، كذلك لا يصحّ بالنسبة إلى مراسلات ابن شعبة بطريق أولى، لأنّه لم يُحرز وثاقته، و على فرض وثاقته فليست في قوله « قال الصادق (ع) » نكتة، و إنّما هو تفتن في التعبير، مضافاً إلى أنّ وجود الخلاف في المباني يمنعنا عن الإعتماد على مثل ذلك.

الرابع: ما إدعاه الشيخ الأعظم و غيره من أنّ السيد المرتضى أتى بها في رسالة المحكم و المتشابه، و هو ممّن ينكر حجّية خبر الواحد و إنّما يعتمد على الخبر المتواتر أو خبر الواحد المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم بصدقه، و هذا يعني أنّ هذه الرواية التي إستند بها السيد، كانت محفوفة بالقرائن المفيدة للعلم بصدقه.

و يرد عليه من جهتين:

١. المقرّر: أشير إلى بعضها: ١. من لا يحضره الفقيه؛ ج ١؛ ص ٩٢: «وَقَالَ الصَّادِقُ ع الْمَرْأَةُ إِذَا بَلَغَتْ خَمْسِينَ سَنَةً لَمْ تَرِ حُمْرَةً إِلَّا أَنْ تَكُونَ امْرَأَةً مِنْ قُرَيْشٍ». و نفس المصدر؛ ج ٣؛ ص ٥١٤: «وَرَوِيَ أَنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا بَلَغَتْ خَمْسِينَ سَنَةً لَمْ تَرِ حُمْرَةً إِلَّا أَنْ تَكُونَ امْرَأَةً مِنْ قُرَيْشٍ». ٢. من لا يحضره الفقيه؛ ج ١؛ ص ١٢٤: «وَقَالَ الصَّادِقُ ع خَلْقُ الرَّأْسِ فِي غَيْرِ حَجٍّ وَلَا عُمَرَةٍ مُثْلَةٌ لِأَعْدَائِكُمْ وَ جَمَالٌ لَكُمْ». و نفس المصدر؛ ج ٢؛ ص ٥٢٣: «وَرَوِيَ عَنِ الصَّادِقِ ع أَنَّهُ قَالَ خَلْقُ الرَّأْسِ فِي غَيْرِ حَجٍّ وَلَا عُمَرَةٍ مُثْلَةٌ لِأَعْدَائِكُمْ وَ جَمَالٌ لَكُمْ». ٣. من لا يحضره الفقيه؛ ج ١؛ ص ١٨٣: «وَرَوِيَ أَنَّهُ قَالَ: لَا بَأْسَ بِكُسْبِ النَّائِحَةِ إِذَا قَالَتْ صِدْقًا». و نفس المصدر؛ ج ٣؛ ص ١٦٢: «وَقَالَ ع لَا بَأْسَ بِكُسْبِ الْمَاشِطَةِ إِذَا لَمْ تُشَارِطْ وَ قَبِلَتْ مَا تُغْطِي وَلَا تَصِلُ شَعْرُ الْمَرْأَةِ بِشَعْرِ امْرَأَةٍ غَيْرِهَا فَأَمَّا شَعْرُ الْمَغْرِ فَلَا بَأْسَ بِأَنْ يُوَصَلَ بِشَعْرِ الْمَرْأَةِ وَلَا بَأْسَ بِكُسْبِ النَّائِحَةِ إِذَا قَالَتْ صِدْقًا».

الجهة الأولى: أنّ في إنتساب رسالة المحكم والمتشابه إلى السيد المرتضى إشكال و ترديد. و بيانه يتوقّف على مقدّمة: و هي أنّ محمّد بن إبراهيم النعماني - متوفى ٣٦٠ هـ - الملقّب بأبي زينب، من تلامذة ثقة الإسلام الكليني، و قال النجاشي فيه: «شيخ من أصحابنا عظيم القدر شريف المنزلة صحيح العقيدة»^١. و ذكر له علماء التراجم و الرجال كتباً أهمّها «الغيبة»، و لم يذكر له أحدٌ كتاباً في التفسير، إلّا ابن شهر آشوب.

و أما رسالة المحكم والمتشابه، فأوّل من نقل عنها العلامة الفيض الكاشاني في تفسيره «الصافي»، ثم وصلت إلى الشيخ الحرّ العاملي و العلامة المجلسي وجادّة، و إختلف العلماء في مؤلّفها، و إحتمال أنّها من كتب السيد المرتضى ضعيفٌ جداً مع أنّها لم تعدّ من كتبه.

و الجهة الثانية: على فرض صحة إنتسابها إليه، أنّا لم نجد رواية معاش العباد في نسخة من هذه الرسالة، خصوصاً النسخة المتعلّقة بالقرن الحادي عشر و هي أوّل نسخة منها.

الخامس: ما ذهب إليه بعض المعاصرين من الوثوق بصدورها مضموناً، كصاحب تفصيل الشريعة في قوله: «أنّ ملاحظة نفس الكتاب، بل شخص هذه الرواية التي هي مورد للبحث و الكلام تقضي بعدم صلاحية غير الإمام عليه السّلام لصدور هذه الكلمات و الحكم و المواعظ و الضوابط و القواعد منه»^٢. و كذا السيد صاحب العروة حيث قال: «لكن مضامينها مطابقة للقواعد و مع ذلك فيها أمارات الصدق»^٣. فعملما بها في موارد مختلفة.

١. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفي الشيعة؛ ص: ٣٨٣: «محمّد بن إبراهيم بن جعفر أبو عبد الله الكاتب، النعماني، المعروف بابن زينب، شيخ من أصحابنا، عظيم القدر، شريف المنزلة، صحيح العقيدة، كثير الحديث.»

٢. تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - المكاسب المحرمة؛ ص: ١٤ «الرابعة: أنّ ملاحظة نفس الكتاب، بل شخص هذه الرواية التي هي مورد للبحث و الكلام تقضي بعدم صلاحية غير الإمام عليه السّلام لصدور هذه الكلمات و الحكم و المواعظ و الضوابط و القواعد منه، بل هي مناسبة لشأنه عليه السّلام.»

٣. حاشية المكاسب (لليرزدي)؛ ج ١، ص: ٢: «لكن مضامينها مطابقة للقواعد و مع ذلك فيها أمارات الصدق فلا بأس بالعمل بها.»

و لكن يرد عليه: أنه وقد قرّرت ضوابط الوثوق بالصدور في مباحث علم الأصول بالتفصيل^١ ولا نرى تلك الضوابط في ما نحن فيه، بل يمكن أن يقال بأن آثار عدم الصدق والصدور فيها أوضح، كما قال المحقق الإيرواني^٢ والمحقق

١. المقرّر: هذه خلاصة ما أفاده في كيفية الوثوق بالصدور بالنظر إلى انتقال المتن: (إنّ إتقان المتن الذي يوجب الوثوق بالصدور، صورتين: تارة: الكلام من جهة الألفاظ والجمل في أعلى درجة من الفصاحة والباعة بحث يقول علماء علم الادب العربي وأخصائي فن البلاغة والفصاحة: لا يمكن عادة صدور هذا الكلام من إنسان، وهذا علامة الوثوق بالصدور. لأن الأئمة المعصومين أفصح الفصحاء وأبلغ البلغاء وهم امراء الكلام وكلامهم ما فوق كلام الناس وما دون كلام الله تعالى. مثل ما نقل عن مولانا امير المؤمنين في خطبة ٢١٦ في نهج البلاغة: «و من كلام له ﷺ قاله بعد تلاوته أَلْهَاكُمْ التَّكَاثُرُ حَتَّى رُزِّمَ الْمَقَابِرَ يَا لَهُ مَرَامًا مَا أَبْعَدُهُ وَ زُورًا مَا أَغْفَلُهُ وَ خَطَرًا مَا أَفْطَعُهُ لَقَدْ اسْتَخْلَوْا مِنْهُمْ أَيُّ مُدْكِرٍ وَ تَنَاقَشُواهُمْ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ أ فِيمَصَارِعَ آبَائِهِمْ يَفْخَرُونَ أَمْ بِعَدِيدِ الْهَلْكِ يَتَكَاثَرُونَ» وقال ابن أبي الحديد في ذيله: «و من تأمل هذا الفصل علم صدق معاوية في قوله فيه و الله ما سن الفصاحة لقريش غيره و ينبغي لو اجتمع فصحاء العرب قاطبة في مجلس و تلى عليهم أن يسجدوا له كما سجد الشعراء لقول عدي بن الرقاع: (قلم أصاب من الدواة مدادها) فلما قيل لهم في ذلك قالوا إنا نعرف مواضع السجود في الشعر كما تعرفون مواضع السجود في القرآن» إلى أن قال: «و إني لأطيل التعجب من رجل يخطب في الحرب بكلام يدل على أن طبعه مناسب لطباع الأسود والنمور وأمثالهما من السباع الضارية ثم يخطب في ذلك الموقف بعينه إذا أراد الموعظة بكلام يدل على أن طبعه مشاكل لطباع الرهبان لابس المسوح الذين لم يأكلوا لحما و لم يريقوا دما فتارة يكون في صورة بسطام بن قيس الشيباني و عتيبة بن الحارث اليربوعي و عامر بن الطفيل العامري و تارة يكون في صورة سقراط الحبر اليوناني و يوحنا المعمدان الإسرائيلي و المسيح ابن مريم الإلهي. و أقسم بمن تقسم الأمم كلها به لقد قرأت هذه الخطبة منذ خمسين سنة و إلى الآن أكثر من ألف مرة ما قرأتها قط إلا و أحدثت عندي روعة و خوفا و عظة و أثرت في قلبي وجيبا و في أعضائي رعدة و لا تأملتها إلا و ذكرت الموتى من أهلي و أقاربي و أرباب ودي و خيلت في نفسي أنني أنا ذلك الشخص الذي وصف ع حاله و كم قد قال الواعظون و الخطباء و الفصحاء في هذا المعنى و كم وقفت على ما قالوه و تكرر وقوفي عليه فلم أجد لشيء منه مثل تأثير هذا الكلام في نفسي فإما أن يكون ذلك لعقيدتي في قائله أو كانت نية القائل صالحة و يقينه كان ثابتا وإخلاصه كان محضا خالصا فكان تأثير قوله في النفوس أعظم و سريان موعظته في القلوب أبلغ». و أخرى: من جهة المضمون و المحتوى: و الكلام من هذه الجهة يوجب الوثوق بالصدور، إذا رجع إلى أحد من وجوه الثلاثة: الأولى: أنّ في الكلام، الإخبار من حوادث الغيبية في ما مضى و ما يأتي. و الثانية: أن في الكلام إخبار عن الواقعيات التي لا يمكن للناس في تلك الأزمنة العلم بها و الاطلاع عليها عادتا، كما قال الشهيد الثاني في كتاب النكاح من أنّ النكاح بين العشيرة مكروه، و استدلل بهذه الرواية المرسلة: «قال النبي ﷺ لا تنكحوا القرابة القريبة فإن الولد يخرج ضاوبا، أى نحيفا»، و الثالثة: أن في الكلام موضوعا خاصا قال أخصائي العلوم: أنه لا يمكن للإنسان العادي إلقاء هذا الكلام المؤثر في هذا الموضوع الخاص).

٢. حاشية المكاسب (للإيرواني)؛ ج ١، ص: ٢: «(في شرح حديث تحف العقول) الرواية مخدوشة بالإرسال و عدم اعتناء أصحاب الجوامع بنقلها مع بعد عدم اطلاعهم عليها مع ما هي عليه في متنها من القلق و الاضطراب و قد أشبهت في التشقيق و التقسيم كتب المصنّفين فالاعتماد عليها ما لم يعتضد بمعاضد خارجي مشكل... و اعلم أنّ الرواية متعارضة فقراتها في ضابطي الحلّ و الحرمة».

الخوي^١ من أنّ فيها إضطراب و غموض و تكرار الجمل و كثرة الضمائر وغيرها من القلق. فمع هذا كيف يمكن الوثوق بصدور مضمونها؟ و ما أعجّب قوله: «الكلام تقضي بعدم صلاحية غير الإمام عليه السلام لصدور هذه الكلمات و الحكم و المواعظ و الضوابط و القواعد منه، بل هي مناسبة لشأنه عليه السلام».

و الحاصل: أنه لا يثبت بشيء من هذا الطرق الوثوق بصدور روايات كتاب تحف العقول التي كلّها مراسلات و لا يجبر ضعفها.

الأمر الثالث في المؤلف: فإنّه على فرض ثبوت الأمرين السابقين و وثاقة المؤلف و إعتبار روايته، فيقع البحث عن كتاب تحف العقول الذي يكون في أيدينا من جهة أنّه هل هو نفس كتاب تحف العقول لإبن شعبة الحرّاني أم لا، و ما هو الطريق إليه؟

نقول: أنّ في إثبات إستناد كتابٍ إلى مؤلفه ثلاثة طرق:

الطريق الأول، شهرة الكتاب و مؤلفه: بمعنى أنّ إسناده إلى مؤلفه يعدّ من المسلّمات و القطعيّات لنقله بالتواتر، كالكتب الأربعة.

و لكن هذا الطريق لا يثبت بالنسبة إلى تحف العقول لأنّه لا أثر لها من القرن الرابع إلى العاشر، مع أنّ طرقه ليست بمختلفة.

الطريق الثاني: الطريق إلى المؤلف مُنعناً موثقاً: كما أدعى بعض المعاصرين^٢

١. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ٧: «و اما قوله ان آثار الصدق منها ظاهرة فلا تدري ماذا يريد هذا القائل من هذه الآثار أ هي غموض الرواية و اضطرابها أم تكرار جملها و ألفاظها أم كثرة ضمائرها و تعقيدها أم اشتغالها على أحكام لم يفت بها أحد من الأصحاب و من أهل السنة كحرمة بيع جلود السباع و الانتفاع بها و إمساكها و جميع الثقل و التصرف فيها مع ان الروايات المعتبرة إنما تمنع عن الصلاة فيها فقط لا عن مطلق الانتفاع بها كموثقة سماعة و غيرها و كحرمة الانتفاع بالميتة و لو كانت طاهرة و سيأتي خلاف ذلك في بيع الميتة و كحرمة التصرف و الإمساك فيما يكون فيه وجه من وجوه الفساد و سيظهر لك خلاف ذلك من المباحث الآتية».

٢. أصول علم الرجال بين النظرية و التطبيق ؛ ص ٢٧٦: «و أما الطريق الى الكتاب، فقد عدّه صاحب الوسائل من الكتب المعتمدة التي وصلت إليه، الا أنه لم يتعرض إلى طريقه بخصوصه، نعم قال في آخر كلامه: «و نروي باقي الكتب بالطرق المشار إليها، و الطرق المذكورة عن مشايخنا و علمائنا رضي الله عنهم جميعاً» و من المعلوم أن هذا الكتاب داخل في قوله: «الطرق المذكورة عن مشايخنا» و ذلك لعدم ذكر ابن شعبة في قوله: «الطرق المشار إليها». و معنى ذلك أن للشيخ صاحب الوسائل طريقاً الى مثل هذا الكتاب، و هو موجود في الاجازات، و لو لم يكن له طريق إليه لاستثناه، كما استثنى غيره مما لم يظفر

من أن الطرق العامة التي ذكرها صاحب الوسائل معنونة في الفائدة الخامسة من خاتمة الوسائل^١، يمكن أن تكون طريقاً إلى تحف العقول أيضاً.

ولكن الأقوى عندنا عدم شمول هذه الطرق العامة لكتاب تحف العقول، إذ كما أشرنا إليه سابقاً، لم يتعرض أحد من العلماء في كتبهم الفقهية والروائية و في إجازاتهم للكتاب و رواياته و مؤلفه، فكيف أجازوه للآخرين.

الطريق الثالث: الطريق إليه وجادة^٢، و هي أن يجد الإنسان كتاباً بخط صاحبه من دون سماعة أو إجازة أو نحوه، و هو مطمئن بأن الكتاب لفلان بقرائن مختلفة كخطه أو شهادة محشيه أو غير ذلك.

و هذا الطريق ثابت لهذا الكتاب، فإن المعتمدين كالشيخ الحر العاملي و العلامة المجلسي و أمثالهما أسندوه إلى ابن شعبة الحراني على هذا الطريق.

و النتيجة: إن مؤلف كتاب تحف العقول، هو ابن شعبة الحراني بشهادة

بطريق إليه. هذا مضافاً إلى أن المستفاد من كلام صاحب الوسائل في كتابه أمل الآمل أن الكتاب مشهور، كما يستفاد ذلك من كلام الشيخ البحراني الذي نقله المحدث القمي كما تقدم. و الحاصل أن وجود الطريق - ولو اجمالا - و الشهادة بأن الكتاب مشهور - وأن لم نظفر نحن بالطريق - كاف في اعتبار الكتاب، و بذلك تخرج رواياته عن الأرسال...».

١. وسائل الشيعة، ج ٣٠، ص: ١٦٩: «الفائدة الخامسة: في بيان بعض الطرق التي نروي بها الكتب المذكورة عن مؤلفيها. وإنا ذكرنا ذلك تيمناً، و تبركاً، باتصال السلسلة بأصحاب العصمة عليهم السلام، لا لتوقف العمل عليه. لتواتر تلك الكتب، و قيام القرائن على صحتها و ثبوتها، كما يأتي، إن شاء الله تعالى. فنقول: إنا نروي الكتب المذكورة، و غيرها، عن جماعة، منهم:....» و قال بعد ذكر الطرق في ص ١٩٠: «و نروي باقي الكتب، بالطرق المشار إليها و الطرق المذكورة، عن مشايخنا و علمائنا، رضي الله تعالى عنهم جميعاً.»

٢. تنقيح المقال في علم الرجال (رحلي)؛ ج ٣ خاتمة؛ ص ١٠١: «ثامنها الوجادة و هي بكسر الواو مصدر وجد يجد مولد غير مسموع من العرب الموثوق بعرييتهم و في البداية أنه أنما ولده العلماء بلفظ الوجادة لما اخذ من العلم من صحيفة من غير سماع و لا إجازة و لا مناولة حيث وجدوا العرب قد فرّقوا بين مصادر وجد للتمييز بين المعاني المختلفة فإنهم قالوا وجد ضالته وجدانا بكسر الواو و اجدنا بالهمزة المكسورة و وجد مطلوبه وجودا و في الغضب موجدة وجدة و في الغناء وجدا مثلث الواو وجدة و قرئ بالثلاثة في قوله تعالى «أَسْكِنُوهُمْ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ» و في الحبّ وجدا فلما رأى المولّدون مصادر هذا الفعل مختلفة بسبب اختلاف المعاني ولّدوا لهذا المعنى الوجادة للتمييز ثم إنّ هذا الضرب من اخذ الحديث و تحمّله هو ان يجد انسان كتابا او حديثا بخط راوية غير معاصر له كان او معاصرا لم يلقيه او لقيه و لكن لم يسمع منه هذا الواجد و لا له منه إجازة و لا نحوها فله ان يقول وجدت او قرأت بخط فلان او في كتاب فلان بخطه حدّثنا فلان و يسوق باقي الأسناد و المتن...».

مثل الشيخ الحرّ والعلامة المجلسي.

و الحاصل: إنّنا وإن نعتقد بأنّ هذا الكتاب هو كتاب تحف العقول لإبن شعبة الحرّاني، إلّا أنّ رواية معاش العباد غير معتبرة لأجل إرسالها و عدم احراز وثاقته، فلا تصلح إلّا للتأييد.

الرواية الثانية: رواية فقه الرضا:

وهي الرواية الثانية من الروايات التي ذكرها الشيخ الأعظم بعنوان الضابطة الكلية في المكاسب، عن فقه الرضا: «إعلم يرحمك الله أن كلّ مأمور به ممّا هو صلاح للعباد و قوام لهم في أمورهم من وجوه الصلاح الذي لا يقيمهم غيره ممّا يأكلون و يشربون و يلبسون و ينكحون و يملكون و يستعملون فهذا كلّه حلال ببيعته و شراؤه و هبته و عاريته وكلّ أمر يكون فيه الفساد ممّا قد نهى عنه من جهة أكله و شربه و لبسه و نكاحه و إمساكه لوجه الفساد ممّا قد نهى عنه مثل الميتة و الدّم و لحم الخنزير و الرّبا و جميع الفواحش و لحوم السّباع و الخمر و ما أشبه ذلك فحرام ضارّ للجسم و فاسد للنفس.^١»

و يقع الكلام فيها من جهة الصدور و الدلالة:

أمّا من جهة الصدور: فقد مرّ البحث عنها في مواضع أخرى و لا نكرهه^٢. و

١. الفقه - فقه الرضا؛ ص: ٢٥٠.

٢. المقرّر: هذا خلاصة ما أفاده الأستاذ في مجالس دروسه: التحقيق حول كتاب فقه الرضا: و قد وقع الخلاف بين الفقهاء و الأصوليين في إعتبار كتاب فقه الرضا و عدمه، و فيها أقوال: الأول: نسبه جماعة إلى الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام)، و قال هو في غاية الإعتبار، منهم المجلسيين و صاحب الرياض و صاحب الحقائق و فاضل الهندي و المحقّق النراقي. و الظاهر، أنّ أول من أظهره و اطلع عليه القاضي مير حسين الكركي في زمن المجلسيين، حيث قال العلامة المجلسي الأوّل في روضة المتّقين: «اعلم أنّ السيد الثقة الفاضل المعظم القاضي مير حسين - طاب ثراه - كان مجاوراً في «مكة المعظمة» سنين، و لمّا رجع إلى أصفهان، ذكر لي أنّي جئت بهدية نفيسة إليك، و هو الكتاب الذي كان عند القميين و جاءوا به إليّ، عند ما كنت مجاوراً، و كان على ظهره، أنّه يُسمّى بـ «الفقه الرضوي» و كان فيه بعد الحمد و الصلاة على محمد و آله: «أمّا بعد فيقول عبد الله علي بن موسى الرضا» و كان في مواضع منها خطه صلوات الله و سلامه عليه. و ذكر «القاضي»: أنّ من كان عنده هذا الكتاب، ذكر أنّه وصل إلينا عن آبائنا، أنّ هذا الكتاب من تصنيف الإمام - صلوات الله عليه - و كانت نسخة قديمة مصحّحة فانتسخت منها. و لمّا أعطاني القاضي نسخته انتسخت منها، و كان عندي مدّة ثمّ أخذ مّيّ بعض التلامذة و نسيت الأخذ، جاءني به بعد تألّيفي بهذا الشرح، فلمّا تدبّرتّه ظهر أنّ جميع ما يذكره «علي بن بابويه» في الرسالة فهو عبارة هذا الكتاب ممّا ليس في كتب الحديث» و يؤيّدّه أولاً: ما جاء في إفتتاح الكتاب بعد الحمد «يقول عبد

الله على بن موسى» و ثانياً: ما جاء في باب الأغسال «ليلة تسع عشرة من شهر رمضان وهي التي ضرب فيها جدنا أمير المؤمنين (ع)» و ثالثاً: ما جاء في باب الزكاة «أروي عن أبي العالم (ع)» و ما في باب البدع و الضلالة، من قوله: «و أروي عن العالم و سألته عن شيء من الصفات». و رابعاً: ما جاء في بعض الأذكار: «مما نداوله نحن معاشر اهل البيت» و **يلاحظ عليه**: أن هذا الإحتمال بعيد جداً، وإن وثقه القاضي مير حسين. و لا نعلم من أين يدعي أن في بعض مواضعه خطه (ع). فعليه [أولاً: أن علمه حصل له بحس، فليس بحجة لنا لأن أدلة حجية خبر الواحد لا تشمل الخبر عن حدس.] ثانياً: لو كان هذا الكتاب الجامع لأبواب الفقه من تأليف الإمام (ع) لأشتهر طيلة هذه القرون بين الأصحاب و المحدثين، مع أنه ليس في كلمات القدماء كالفضل بن شاذان و يونس بن عبد الرحمن و أحمد بن محمد بن عيسى و إبراهيم بن هاشم، و ممن تأخر عنهم كالمشايخ الثلاثة من هذا الكتاب أثر و لا خبر، مع إهتمامهم بضبط الآثار المروية عن الأئمة عليهم السلام كضبط أوراق قليلة في الطب منقولة في كتبهم تحت عنوان طب الرضا أو الرسالة الذهبية أو الطب الرضوي. فكيف يمكن وجود كتاب جامع في الفقه و لم يعثر عليه أحد إلا هو في مكة المعظمة. و ثالثاً: أن فيه ما يخالف ضرورة المذهب: كقوله: «إن غسلت قدميك و نسيت المسح عليهما فإن ذلك يجزيك لأنك قد أتيت بأكثر مما عليك... و كلاهما جاز المسح و الغسل». و كقوله في كتاب الطهارة: «أن تأخذ الحجر فترمي به في وسطه فإن بلغت أمواجه من الحجر جنبي الغدير فهو دون الكر و إن لم يبلغ فهو كر». و هذا الفتوى منسوب إلى أبوحنيفة، و لم يقله أحد من أصحابنا. و كقوله: «يجوز الصلاة في جلد الميتة، لأن دباغته طهارته». و كما إستند إليه بعض الصوفية لحصول حضور القلب في الصلاة بقوله: «و أنو عند افتتاح الصلاة ذكر الله و ذكر رسول الله ص و اجعل واحدا من الأئمة نصب عينيك». [و رابعاً: قال المحقق الخوي: أن فيه عبارات يقبح صدورها عن الإمام (ع) نظير قوله «جعلني الله من السوء فذاك» و قوله في باب القدر «صف لي منزلتين»، فإن هذا القول ظاهر في جهل القائل و هو مستحيل في حق الإمام (ع) الى غير ذلك] و **الثاني**: أنه نفس ما آلفه ابن بابويه لإبنيه و ينقل عنه الشيخ الصدوق في من لا يحضره الفقيه، و قد اشتهر بـ «كتاب الشرايع». و يؤيده أولاً: أن اسم والد الصدوق «على بن موسى»، و هو مشترك مع ما ورد في أول هذا الكتاب. و ثانياً: أن كتاب الشرايع و إن لم يصل إلينا، ولكن ما نقل الصدوق عنه في بعض الموارد بقوله: «قال أبي في رسالته» يطابقه لفظاً و معناً، و كذا ما نقل العلامة عنه في المختلف في بعض الموارد. و **يلاحظ عليه**: أن هذا صرف فرض و حدس و يدفعه أولاً: اسم والد الصدوق «على بن الحسين بن موسى»، و تسميته بـ «على بن موسى» ليس بمعهود. و ثانياً: أن مجرد مطابقة الكتاب مع ما في الشرايع لا يثبت إتحادهما. و **الثالث**: ما إحتمله المحدث النوري في المستدرک و إختاره المحقق النائي في رسالة الصلاة في المشكوك ص ١٠٥ و قال: «... فإن عبارة هذا المروي قريبة في سياقها من تعبيرات أحمد بن محمد بن عيسى، و الذي أظنه قوياً أنه مؤلف هذا الكتاب الشريف الموسوم بالفقه الرضوي و يشتمل على ما في نوادره». ثم المحقق النائي ينقسم ما يتضمّنه بثلاث طوائف: الأولى: ما يظهر من سياقه أن من نطق به يرى نفسه أنه الإمام و ابن الأئمة، كـ «عن أبي العالم» أو «سألت أبي العالم» أو «مما نداوله نحن معاشر اهل البيت». و قال بالنسبة إلى هذه الطائفة: «المظنون قوياً أنه من إملاء الرضا عليه السلام، و كتبه المؤلف المذكور». أي: أحمد بن محمد بن عيسى صاحب نوادر الحكمة. الثانية: روايات جمعها عن الرواة عن الأئمة الطاهرين (ع). و أدرجها في هذا الكتاب و في نوادره. الثالثة: ما اشتبه حاله، و يظن أن جملة منه من اجتهادات المؤلف في الجمع بين ما تعارضت ظواهرها، و نحو ذلك. فقال بعد هذا: «و لا يبعد أن يكون اشتمال هذا المؤلف الجليل على الطائفة الأخيرة، و عدم تميّزها عن الاولى هو الذي أوجب عدم اشتهار الكتاب بين الأصحاب، و يشبه أن يكون هذا المروي من هذا القبيل، و قد جمع بين ما دلّ على جوازها و ما دلّ على عدم جوازها في المذكورات

بذلك. وكيف كان فعدم صلاحيته لأن يعول عليه في تخصيص العموم ظاهر. ويرد عليه: أولاً: مجرد مطابقة بعض ما ورد فيه و ما وصل إلينا من النوادر لا يدل على إتحادهما، وربما من باب إختلاط أو إلتصاق كتابين مختلفين وهو من اشتباه النسخ. ثانياً: أحمد بن محمد بن عيسى من أشهر رواة أصحابنا، وهو كما صرح النجاشي «شيخ القميين وجههم فقيهم غير مدافع»، ولو كان له كتاباً جامعاً لأبواب الفقه، لأشار إليه علماء الرجال. وثالثاً: فهو وإن أدرك الإمام علي بن موسى الرضا، ولكنه لم يرو عنه رواية واحدة، فكيف يمكن أن يكون هذا من إملائه رحمه الله عليه. والرابع: ما ذهب إليه السيد حسن الصدر من أنه هو كتاب «التكليف» لمحمد بن علي الشلمغاني ابن أبي غزافر، وهو عالم من علماء الشيعة في الغيبة الصغرى، حتى قال فيه: «فقيه من فقهاء الأصحاب مستقيم الطريقة» وكان من حواريون أبي القاسم الحسين بن روح، وذكر له من الكتب التي عملها في حال الاستقامة، كتاب التكليف، وهو كالرسالة العملية للشيعة في عصر الغيبة. فقد طلب الشيعة من الشيخ الحسين بن روح أن ينظر فيه و فلما نظر فيه، قال: «ما فيه شيء الا وقد روى عن الأئمة إلا في موضوعين او ثلاثه فإنه كذب عليهم في روايته» و الظاهر أنه قرأه بعد إنحرافه. و يحتمل أن الشيخ الطوسي في الغيبة أشار إلى هذا الكتاب بقوله: «أنفذ الشيخ الحسين بن روح رضى الله عنه كتاب التأديب إلى قم، وكتب إلى جماعة الفقهاء بها وقال لهم: أنظروا في هذا الكتاب وانظروا فيه شيء يخالفكم؟ فكتبوا إليه: إنه كله صحيح، وما فيه شيء يخالف إلا قوله: الصاع في الفطرة نصف صاع من طعام، والطعام عندنا مثل الشعير من كل واحد صاع». وهذا الحكم جاء في فقه الرضا أيضاً. و أما كتاب التأديب، فالظاهر من اشتباه النسخ. فيحتمل أن يصير هذا الكتاب بعد إنحراف مؤلفه، متروكا بين الشيعة. ولهذا الإحتمال، ثلاث قرائن: الأولى: و قد روى المفيد و الشيخ في كتاب «الغيبة» والعلامة بإسنادهم، وابن جمهور الإحسائي في غوالي اللثالي مستقيماً عن كتاب التكليف: أن ممّا أخطأ محمد بن علي في المذهب في باب الشهادة: أنّه روى عن العالم (عليه السلام) أنّه قال: «إذا كان لأخيك المؤمن على رجل حقّ فدفعه و لم يكن له من البيّنة عليه إلّا شاهد واحد، وكان الشاهد ثقة رجعت إلى الشاهد و سألته عن شهادته، وإذا أقامها عندك شهدت معه عند الحاكم على مثل ما يشهده عنده لئلا يتوى حقّ امرئ مسلم». وهذه الرواية التي تفرد بها الشلمغاني موجودة في كتاب فقه الرضا. و الثانية: أن الشهيد الأول حكى عن المتقدمين عن الشلمغاني في تحديد الكر «و الشلمغاني: (أنه ما لا يتحرك جنباه بطرح حجر في وسطه) و أنه خلاف الإجماع». وهو موجود في كتاب فقه الرضا بعينه. و الثالثة: و هي العمدة، أن من نقل كتاب التكليف عن الشلمغاني بلا واسطة، والد الصدوق، و هو الرقي إليه، و الصدوق نقله عن أبيه عنه و المفيد عن الصدوق و هكذا الشيخ الطوسي عن مشايخه عن ابن بابويه. و من جانب آخر، ابن بابويه نقل في كتاب الشرايع ما ورد في فقه الرضا، و هذا قرينة على أن كتاب التكليف الذي نقله ابن بابويه، هو نفس فقه الرضا و نقل ابن بابويه عنها في الشرايع. و لو ثبت هذا، يترتب عليه فوائد كثيرة، و يمكن القول بتلقيه القبول من جانب قدماء الاصحاب في عصر الغيبة بإستثناء عدة قليلة من الروايات. و **بلاحظ عليه:** أن هذا الإحتمال و إن كان له قوة بالنسبة إلى سائر الإحتمالات، أمّا مع ذلك فلا يفيدنا الإطمينان. و غاية ما يثبت ممّا ذكر من القرائن أن كتاب فقه الرضا مشتملة على بعض آراء الشلمغاني و جاء في كتاب التكليف، و لكن فيه موارد كثيرة لا تلائم قول الشلمغاني كهذه العبارات: «قال أبي العالم» أو «ليلة تسعة عشر ليلة ضرب فيه جدنا أمير المؤمنين عليه الصلاة و السلام» أو «هذا ما عليه نديم نحن اهل البيت». فلا يحصل لنا الإطمينان بإتحادهما، و ليس هناك قرينة قطعية. نعم: يمكن الإطمئنان في بعض الموارد بما ورد في فقه الرضا، و الوثوق بصدوره من القرائن العامة، كالشهرة القدماية على رواية و هذا لا يختص بهذا الكتاب، و **النتيجة:** لا دليل على إعتبار ما ورد في كتاب فقه الرضا من الروايات، و لا تصلح إلا للتأييد.

حاصله: أنَّ مؤلفه مجهولٌ، وأمَّا عمل المشهور من القدماء على رواياته فغير ثابت، فلا يُعتمد عليه، وما فيه من الروايات لا يلصَحُ إلَّا للتأييد.

و أمَّا من جهة الدلالة: فقد نتعرَّض لبعض فقراتها في خلال البحث عن مصاديق المكاسب المحرَّمة من باب التأييد.^١

الرواية الثالثة: رواية دعائم الإسلام:

وهي: «عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ (رحمته الله) أَنَّهُ قَالَ الْحَلَالُ مِنَ الْبُيُوعِ كُلُّ مَا هُوَ حَلَالٌ مِنَ الْمَأْكُولِ وَالْمَشْرُوبِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا هُوَ قَوَامٌ لِلنَّاسِ وَ صَلَاحٌ وَ مُبَاحٌ لَهُمْ الْإِنْتِفَاعُ بِهِ وَ مَا كَانَ مُحَرَّمًا أَصْلُهُ مِنْهُيَّا عَنْهُ لَمْ يَجْزُ بَيْعُهُ وَ لَا شِرَاؤُهُ».

والمهم هنا البحث تارة في المؤلف، وأخرى في المؤلف:

فأمَّا البحث عن مؤلفه: وهو القاضي النعمان المصري. المتوفى سنة ٣٦٣هـ. فيقع من جهتين:

الجهة الأولى في مذهبه: بمعنى أنَّه هل القاضي النعمان من الشيعة الأثني عشرية أو من الإسماعيلية؟

وقد ذهب جماعة منهم المحدث النوري إلى أنَّه من الشيعة الأثني عشرية و أطل البحث عن ذلك و أصرَّ على إماميته و وثاقته في الفائدة الثانية من خاتمة المستدرک^٢.

و حاصل ما أفاده هو أنَّ ابن خلِّكان قال في وفيات الأعيان: «أبو حنيفة النعمان بن أبي عبد الله محمد بن منصور بن أحمد بن حيون، أحد الأئمة الفضلاء المشار إليهم... و كان مالكي المذهب ثم انتقل إلى مذهب الإمامية». و لا شك في كونه من الأثني عشرية، و

١. قال صاحب الدراسات؛ ج ١ ص ١١٢-١١٣: «و اعلم أنَّ كتاب فقه الرضا من جهة المتن كتاب وزين جامع جيِّد الأسلوب يظهر من سياقه و المسائل المعنونة فيه أنَّ مؤلفه كان محيطاً إجمالاً بفقه الشيعة الإمامية و رواياتهم المأثورة عن الأئمة «ع»، عارفاً بمذهب أهل البيت مطَّلعاً على موازين الجمع بين الأخبار المتعارضة، بحيث لو صحَّ سند الكتاب و ثبت اعتباره كان وافياً بحلِّ كثير من المعضلات و دليلاً لكثير من المسائل و الفتاوى التي وقع الإشكال في مداركها، و إن اشتمل أيضاً على بعض الفتاوى التي لا يلتزم بها الشيعة و لكنَّها قليلة جداً».

٢. خاتمة المستدرک، ج ١، ص: ١٢٨ تا ص ١٦٠: «كتاب دعائم الإسلام: تأليف نعمان بن محمد بن منصور بن أحمد بن حيوان، قاضي مصر».

الشاهد عليه أنّه قد يروي في الدعائم عن الأئمة من بعد الصادق (ع)، مع أنّ الاسماعيلية لم تعتقدوا بإمامتهم (ع)، إلّا أنّه في روايته عنهم لم يصرح بإسمهم خوفاً من الخلفاء الإسماعيلية، بل يظهر الحقّ تحت ستر التقيّة و يروي عنهم بألقابهم المشتركة مع الأئمة السابقة كما يروي عن أبي جعفر (ع) ويريد به أبا جعفر الثاني (ع) بقريّة المروي عنه و هو ابن أبي عمير الذي كان من أصحاب الرضا و الجواد (ع). مضافاً إلى أنّ للإسماعيلية إعتقادات خاصة ليس في الدعائم منها أثر.^١

و يلاحظ عليه:

أولاً: بأنّ ما قاله ابن خلّكان لا يدلّ على كونه إثني عشريّاً، إذ لفظ الإمامية تارة: يطلق على ما يعمّ الإسماعيلية و الفطحية و الكيسانية و الإثني عشريّة، كما جاء في كتاب الفصول المختارة^٢ في معنى نسبة الإماميّة: «الإمامية هم القائلون بوجوب الإمامة و العصمة و وجوب النص، و إنما حصل لها هذا الاسم في الأصل لجمعها في المقالة هذه الأصول فكل من جمعها فهو إمامي و إن ضم إليها حقاً في المذهب كان أم باطلاً ثم إن من شمله هذا الاسم و استحقه لمعناه قد افترقت كلمتهم في أعيان الأئمة (ع) و في فروع ترجع إلى هذه الأصول و غير ذلك...». و أخرى: يطلق على ما يختصّ بالشيعة الإثني عشريّة، و هو المتبادر في أعصارنا. كما أشار إلى المصطلحين الشيخ المفيد في «أوائل

١. خاتمة المستدرك، ج ١، ص: ١٣٢: «الثاني في قوله، و قول الجماعة: إنّّه لم يرو عن الأئمة بعد الصادق عليهم السلام. إلى آخره، و الأمر كما قالوا إلّا أنّي رأيت فيه الرواية عن أبي جعفر الثاني عليه السلام، و عن الرضا عليه السلام، ففي كتاب الوصايا: عن ابن أبي عمير أنّه قال: كنت جالسا على باب أبي جعفر عليه السلام، إذ أقبلت امرأة، فقالت: استأذن لي على أبي جعفر عليه السلام، قيل لها: و ما تريد مني، قالت... و المراد به أبو جعفر الثاني عليه السلام قطعاً، لأنّ ابن أبي عمير لم يدرك الصادق عليه السلام فضلاً عن الباقر عليه السلام، بل أدرك الكاظم عليه السلام و لم يرو عنه، و إنّما هو من أصحاب الرضا و الجواد عليهما السلام، و هو من مشاهير الرواة، بل الفقهاء العظام الذين لا يخفى عصرهم، و زمانهم و طبقتهم، على مثله من أهل العلم و الفضل، و هذا ظاهر على الخير المنصف...».

٢. الفصول المختارة، ص: ٢٩٦: «[فصل في معنى نسبة الإمامية] (فصل) في معنى نسبة الإمامية قال الشيخ أيده الله الإمامية هم القائلون بوجوب الإمامة و العصمة و وجوب النص و إنما حصل لها هذا الاسم في الأصل لجمعها في المقالة هذه الأصول فكل من جمعها فهو إمامي و إن ضم إليها حقاً في المذهب كان أم باطلاً ثم إن من شمله هذا الاسم و استحقه لمعناه قد افترقت كلمتهم في أعيان الأئمة ع و في فروع ترجع إلى هذه الأصول و غير ذلك. فأول من شدّ عن الحق من فرق الإمامية الكيسانية و هم أصحاب المختار و إنما سميت بهذا الاسم لأن المختار كان اسمه أولاً كيسان...»

المقالات»^١.

فعلى هذا، لا يظهر من قول ابن خلّكان بأنّه أماميّ، أنّه أراد الأثني عشرية من الإماميّة أم الإسماعيليّة، فهو لا تصلح لأن يكون شاهداً على ما إدعاه المحدث النوري. والشاهد عليه أن ابن شهر آشوب وهو متقدّم على ابن خلّكان صرح بأنّ القاضي النعمان ليس بإماميّ^٢، وهذا ظاهر في عدم كونه إثني عشريّاً.

والنتيجة: أنّه بعد كونه في بادئ الأمر مالكيّاً، صار إماميّاً ولكن لا من الإثني عشريّة، بل من الإسماعيليّة.

و أمّا الإستناد بكلام الشيخ الحرّ العاملي^٣ على كونه إماميّاً، فغير تامّ لأنّه يقول: «كان مالكي المذهب ثم إنتقل إلى مذهب الإمامية» وقال في آخر كلامه: «ذكر ذلك كلّ ابن خلّكان»، والظاهر أنّ منشأ كونه أثني عشريّاً كلام ابن خلّكان، ولا يصحّ الإتياء عليه.

و ثانياً: أنّ في ما ذكره المحدث النوري من الروايات الثلاثة وإدعى أنّها ممّا نقله عن الأئمة من بعد الصادق (عليه السلام)، تأمل، يأتي وجهه حتى يظهر لك ما هو الحق.

أما الرواية الأولى: فقد ورد في الدعائم: «عن ابن أبي عمير أنّه قال: كنت جالسا على باب أبي جعفر عليه السلام، إذ أقبلت امرأة، فقالت: استأذن لي على أبي جعفر عليه السلام، قيل لها: و ما تريدين منه، قالت: أردت أن أسأله عن مسألة، قيل لها:

١. أوائل المقالات في المذاهب والمختارات؛ ص ٣٨: «٢ باب الفرق بين الإمامية وغيرهم من الشيعة و سائر أصحاب المقالات» فأما السمة للمذهب بالإمامة و وصف الفريق من الشيعة بالإمامية فهو علم على من دان بوجوب الإمامة و وجودها في كل زمان و أوجب النص الجلي و العصمة و الكمال لكل إمام ثم حصر الإمامة في ولد الحسين بن علي ع و ساقها إلى الرضا علي بن موسى ع لأنه و إن كان في الأصل علما على من دان من الأصول بما ذكرناه دون التخصيص لمن قال في الأعيان بما وصفناه فإنه قد انتقل عن أصله لاستحقاق فرق من معتقديه ألقابا بأحاديث لهم بأقوال أحدثوها فغلبت عليهم في الاستعمال دون الوصف بالإمامية و صار هذا الاسم في عرف المتكلمين و غيرهم من الفقهاء و العامة علما على من ذكرناه».

٢. معالم العلماء؛ ص: ١٢٦: «٨٥٣ ابن فياض القاضي النعمان بن محمد: ليس بإمامي و كتبه حسان»،
٣ أمل الآمل؛ ج ٢، ص: ٣٣٥: «أبو حنيفة النعمان بن أبي عبد الله محمد بن منصور بن أحمد بن حيوان، أحد الأئمة الفضلاء المشار إليهم، ذكره الأمير المختار المسيحي في تاريخه فقال: كان من [أهل العلم و الفقه و الدين و النبل ما لا مزيد عليه، و له عدة تصانيف منها كتاب [اختلاف أصول المذاهب و غيره- انتهى و كان مالكي المذهب ثم انتقل إلى مذهب الإمامية،... ذكر ذلك كله ابن خلكان».

هذا الحكم، فقيه أهل العراق فاسأليه... فما أتمّ الكلام حتى قال أبو جعفر عليه السلام: «أقرت له بثلاثي ما في يديها، و لا ميراث لها حتى تقضيه».

قال المحدث النوري: هذه رواية ابن أبي عمير عن أبي جعفر (ع)، وهو من أصحاب الكاظم والرضا والجواد (ع) و لم يدرك الإمام الباقر (ع)، فالمراد به أبو جعفر الثاني الجواد (ع) قطعاً.

أقول: لا نحتاج في المناقشة عليه إلى ما قاله المحقق الخوي في معجم رجال الحديث في ترجمة القاضي النعمان، من «أن المسمى بمحمد بن أبي عمير رجلان: أحدهما: و هو المعروف، أدرك الكاظم و الرضا و الجواد (ع). و الثاني: من أصحاب الصادق (ع)، و ما قاله المحدث النوري مبني على أن يكون المراد بابن أبي عمير هو الأول، و لكنه لم يثبت، بل الظاهر أن المراد به الثاني، لانصراف أبي جعفر إلى الباقر (ع).^١»، بل الصحيح أن يقال: أن الراوي الأخير في النسخ المعتبرة هو الحكم بن عتيبة و الشاهد عليه^٢ أنها وردت في الكافي بهذا السند: «علي بن إبراهيم، عن أبيه؛ ومحمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن ابن أبي عمير، عن جميل بن دراج، عن زكريا بن يحيى الشعمري، عن الحكم بن عتيبة». فلا يرويهما ابن أبي عمير بلا واسطة عن الإمام الباقر (ع).

و أما الرواية الثانية: فقال المحدث النوري: أنها وردت في كتاب الميراث عن حذيفة بن منصور: «قال: مات أخ لي و ترك ابنته، فأمرت إسماعيل بن جابر أن

١. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال؛ ج ٢، ص: ١٨٥: «ثم إن ما ذكره السيد بحر العلوم من أنه لم يرو عن بعد الصادق من الأئمة ع، ناقش فيه المحدث النوري- قدس سره-، فذكر أنه روى في كتاب الوصايا، عن ابن أبي عمير، عن أبي جعفر ع، و لا شك في أن ابن أبي عمير لم يدرك الباقر ع، و المراد بأبي جعفر ع في هذه الرواية هو الجواد ع، فإن ابن أبي عمير لم يدرك الباقر ع جزماً. أقول: قد تقدم أن المسمى بمحمد بن أبي عمير رجلان: أحدهما: و هو المعروف أدرك الكاظم ع، و الرضا ع، و الجواد ع. و الثاني: من أصحاب الصادق ع، و قد مات في زمان الكاظم ع، و المناقشة المزبورة مبنية على أن يكون المراد بابن أبي عمير هو الأول، و لكنه لم يثبت، بل الظاهر أن المراد به الثاني، لانصراف أبي جعفر إلى الباقر ع، و لا أقل من التردد و الإجمال».

٢. المقرّر: و الظاهر أنه الحكم بن عتيبة. و الشاهد عليه أنها ورد في الكافي بهذا السند: «علي بن إبراهيم، عن أبيه؛ ومحمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن ابن أبي عمير، عن جميل بن دراج، عن زكريا بن يحيى الشعمري، عن الحكم بن عتيبة، قال: كُنّا على باب أبي جعفر ع و نحن جماعة نتنظر أن يخرج إذ جاءت امرأة فقالت أئكم أبو جعفر فقال لها القوم ما تريدن منه قالت أريد أن أسأله عن مسألة...». الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٧، ص: ٢٤.

يسأل أبا الحسن علياً صلوات الله عليه عن ذلك، فسأله فقال: المال كله لابنته». وإن كان الظاهر أن أبا الحسن (ع)، هو أمير المؤمنين (ع)، إلا أن إسماعيل بن جابر ليس في طبقته (ع) حتى ينقل عنه (ع)، فالمراد به هو الإمام الرضا (ع).

وفيه - مضافاً إلى ما قاله المحقق الخوي: «ليست في هذه الرواية قرينة على أن المراد بأبي الحسن هو الرضا (ع)، و من المحتمل أن يراد به أمير المؤمنين (ع)، و ذلك من جهة أن إسماعيل بن جابر من أصحاب الباقر (ع)، و كما يبعد سؤاله أمير المؤمنين (ع) لتأخر زمانه عن زمانه (ع)، كذلك يبعد سؤاله الرضا (ع) لتقدم زمانه على زمانه (ع)، فالرواية في نفسها لا تخلو عن شيء^١». أنه لم توجد هذه الرواية في نسخة من نسخ الدعائم.

وأما الرواية الثالثة: فقد وردت فيه: عن أبي جعفر محمد بن علي (ع): «أَنَّ بَعْضَ أَصْحَابِهِ كَتَبَ إِلَيْهِ أَنَّ فَلَانًا ابْتِاعَ ضَيْعَةً فَأَوْقَفَهَا وَ جَعَلَ لَكَ فِي الْوَقْفِ الْخُمْسَ... الحديث^٢».

و قال المحدث النوري: أن هذه الرواية هي التي رواها المشايخ الثلاثة عن علي بن مهزيار عن الإمام الجواد (ع)، و علي بن مهزيار لم يدرك الإمام الباقر (ع)، فالمراد بأبي جعفر فيها، هو أبو جعفر الثاني الجواد (ع).

وفيه ما قاله المحقق الخوي: «إن ما رواه المشايخ الثلاثة لا شك في أن المراد بأبي جعفر فيه هو الجواد (ع)، إلا أنه لا يكون دالا على إرادة أبي جعفر (ع) من رواية دعائم الإسلام، إذ من الممكن أن تكون القصة متكررة، فكما كتب علي بن مهزيار إلى الجواد (ع)، كتب شخص آخر إلى الباقر (ع)، و يمكن أن تكون القصة واحدة نسبها المشايخ الثلاثة إلى الجواد (ع)، و نسبه القاضي النعمان إلى الباقر (ع)^٣».

ويرد على جميعها:

١. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال؛ ج ٢٠، ص: ١٨٦.
٢. دعائم الإسلام؛ ج ٢، ص: ٣٤٤: «وَعَنْ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ ع.. «وَعَنْهُ ع أَنَّ بَعْضَ أَصْحَابِهِ كَتَبَ إِلَيْهِ أَنَّ فَلَانًا ابْتِاعَ ضَيْعَةً فَأَوْقَفَهَا وَ جَعَلَ لَكَ فِي الْوَقْفِ الْخُمْسَ وَ ذَكَرَ أَنَّهُ وَقَعَ بَيْنَ الذَّيْنِ أَوْقَفَ عَلَيْهِمْ هَذَا الْوَقْفَ اخْتِلَافٌ شَدِيدٌ فَإِنَّهُ لَيْسَ يَأْمَنُ أَنْ يَتَّفَقَ ذَلِكَ بَيْنَهُمْ وَ سَأَلَ عَنْ رَأْيِكَ فِي ذَلِكَ فَكَتَبَ إِلَيْهِ إِنْ رَأَى لَهُ إِنْ لَمْ يَكُنْ جَعَلَ آخِرَ الْوَقْفِ لِلَّهِ أَنْ يَبِيعَ حَقِّي مِنْ هَذِهِ الضَّيْعَةِ وَ يُوصَلَ عَنْ ذَلِكَ إِلَيَّ وَ أَنْ يَبِيعَ الْقَوْمُ إِذَا تَشَاجَرُوا فَإِنَّهُ رَبَّمَا جَاءَ فِي الْاِخْتِلَافِ تَلَفُ الْأَمْوَالِ وَ الْأَنْفُسِ»
٣. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال؛ ج ٢٠، ص: ١٨٦.

أولاً: أنها ثلاث روايات وأن الثانية منها ليست في الدعائم، وتبقى روايتين، مع أنهما بالنسبة إلى الروايات الكثيرة الواردة في الدعائم عن الأئمة السابقة على الصادق عليه السلام ليستا بشيء، ويحتمل قوياً أنه نقلهما إشتباهاً و ظن أن المراد بأبي جعفر فيهما هو الباقر عليه السلام.

و ثانياً: أن في سائر كتبه قرائن تدل على أنه ليس إمامياً. كما نقل في كتابه المسمى بـ«شرح الأخبار» عن النبي والأئمة عليهم صلوات الله في إمامة الإمام الحجة عجل الله تعالى فرجه، و صرح بأن المراد به في جميعها هو عبيد الله المهدي مؤسس الدولة الفاطمية^١. وكما قال في كتابه المسمى بـ«الإفتتاح الدعوة والإنتشار الدولة» ص ٤٣ في شرح حال ابن حوشب: «و كان ابتداء امر ابي القاسم صاحب دعوه اليمن فيما اخبرنا به اهل العلم و الثقة من اصحابه، انه كان من اهل الكوفة من اهل بيت علم و تشيع، و كان قد

١. شرح الاخبار ج ٣ ص ٣٧٨ باب ١٥ في ذكر اخبار المهدي: «و من حديث سفیان الثوري، يرفعه الى رسول الله صلى الله عليه و آله، أنه قال: «المهدي رجل من ولدي، أرى وجهه كالكوكب الدري، اللون لون عربي، والجسم جسم إسرائيلي». فكذلك كان المهدي صلى الله عليه و آله، وسيما من أجمل الرجال وجهها كان وجهه كوكب دري. كما قال رسول الله صلى الله عليه و آله في صفته... وكذلك كان المهدي وسيما جسيما بساطا لا يكاد أحد يماشيه إلا قصر عنه، وصغر الى جانبه، و كذلك كان من صارت إليه الامامة من بعده الى اليوم، قد أتاهم الله تعالى بالفضل والجمال والكمال... و روى عبد الله بن عمر، و ذلك مما أثره أو نقله عن رسوله الله صلى الله عليه و آله، قال: «يعطى المهدي قوة عشرة». و كذلك كان المهدي قويا معروفا بذلك من حداثة سنّه». و في شرح الاخبار ج ٣ ص ٣٨٠: «و عن أبي جعفر محمد بن علي عليه السلام، أنه قال: «يقوم المهدي عليه السلام وليس في رأسه ولا لحيته طاقة بيضاء». و كذلك كان المهدي لما قام بالامامة، وسلمها إليه إمام الزمان الذي كان في عصره ونص عليه بأنه مهديّ الاثمة، و دعت بذلك إليه دعائه. وهو يومئذ حدث السن مقتبل الشباب من الفتیان وأحسن الشبان». و في شرح الاخبار ج ٣ ص ٣٩٣: «و من رواية ابن غسان، باسناده، عن علي عليه السلام، أنه قال: «يخرج منا رجلان، أحدهما من الآخر، يقال لأحدهما المهدي، وللآخر المرضي»، فالمهدي قد كان. والرضي يكون من ذريته كما قال علي عليه السلام: إنه منه قد كان و المرضي يكون من ذريته كما قال علي عليه السلام. و في شرح الاخبار ج ٣ ص ٣٩٤: «و من رواية مخنف بن عبد الله، باسناده عن رسول الله صلى الله عليه و آله، [أنه] قال: المهدي من نسل فاطمة سيدة نساء العالمين. طالبت الأيام أم قصرت يخرج فيملاً الأرض قسطا و عدلاً كما ملئت جورا وظلماً، و يطيب العيش في زمانه، و يصبح صائح بلعنة بني أمية وشيعتهم، والصلاة على محمد والبركة على علي وشيعته، فيومئذ يؤمن الناس كلهم أجمعون». فهذا ما ذكرنا أنه يكون لبعض الاثمة من نسل المهدي، وينسب إليه؛ لأنه سببه ومفتاحه، و أول من قام من آل محمد كما يكون ذلك أيضا، ينسب الى رسول الله صلى الله عليه و آله لأنه بني الامة وصاحب الشريعة والملة، وقد قال الله تعالى: (هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ) و ينسب ذلك إليه، إذ كان أول من قام بذلك وسنّه وأصلهو يتم بذلك من ائمة من ولده و ينسب ذلك اليه اذ كان ابتدائه و اول قائم به».

قرأ القرآن و قومه و طلب الحديث و الفقه. و كان ممن يذهب الى مذهب الامامية الاثنى عشرية اصحاب محمد بن الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر بن محمد الذين كانوا يرون انه المهدي، و انه يظهر، و يكون من امره ما يكون على ما جاءت به الاخبار عن رسول الله ﷺ فادوه ذلك و تولوه و لم يروه و زعموا انه تغيب عنهم ثم بطل ذلك في ايدهم»، أي: بطل بظهور عبيد الله المهدي.

و كذا قال في كتاب «إختلاف الأصول المذاهب» ص ٣٤: «و هذه جملة من القول في سبب اختلافهم الى ان قام مهدي الامه من اهل بيت الرحمة الذي جاءت الاخبار عن رسول الله ﷺ بالبشرى بقيامه و ذكر ما يكون من اقامة دين الله على يديه و في ايامه، ما يطول شرحه و يخرج عن حد هذا الكتاب، منها قوله: «المهدي من ولدي...» و بعد نقل الروايات، يقول: «فقام المهدي فاحيي السنن، و امات البدع و اسكت المبطلين المختلفين في الدين، فاقام مناره و نصب اعلامه و شرع شرائعه و قوّم احكامه».

و الحاصل: أن جميع ما ذكر في وجه كونه من الشيعة الأثني عشرية، لا يدلّ على ذلك، بل القرائن تشهد بخلافه.

و الجهة الثانية في وثاقته:

و تظهر أهميته من جهة أنّه قال في مقدّمة الكتاب ما هذا لفظه: «نقتصر فيه على الثابت الصحيح مما روينا عن الأئمة من أهل بيت رسول الله ﷺ من جملة ما اختلفت فيه الرواة عنهم في دعائهم الإسلام و ذكر الحلال و الحرام و القضايا و الأحكام^١». و لو ثبتت وثاقته، لكان شهادة منه على صحّة ما فيها من الروايات.

و قد يشاهد في كلمات المحقق الخوي في المؤلّف إضطراب في الجملة، لأنّه قال في كتاب الطهارة: «و رواية الدعائم أيضا مما لا يصح الاعتماد عليه، و هذا لا لأجل ضعف مصنّفه و هو القاضي نعمان المصري فاته فاضل جليل القدر، بل من جهة إرسال رواياته»، فيمكن أن يترتب عليه الإعتماد على رواياته بضميمة شهادته في مقدّمة الكتاب حيث قال: «نقتصر فيه على الثابت الصحيح ممّا روينا عن الأئمة (عليهم السلام)» فهي حينئذ شهادة من الثقة. و أمّا في مصباح الفقاهة فقال: «إلا أن الذي يقتضيه الإنصاف إنا لم نجد بعد الفحص و البحث من يصرّح بكونه ثقة و لا أثني عشريا». فلا يترتب على هذا ما يترتب على ذلك.

١. دعائم الإسلام؛ ج ١، ص: ٢.

و الصحيح ما قاله في المصباح، و قال صاحب الجواهر «و خبر دعائم الإسلام مع الطعن في مصنفه^١» فلا قرينة على كونه ثقة ولا أثني عشرًا. وأمّا ما جاء في مقدّمة الدعائم «نقتصر فيه على الثابت الصحيح»، فلا يعتمد عليه.

و أمّا البحث عن المؤلف: وهو كتاب دعائم الإسلام، المشتمل على روايات في جميع أبواب الفقه عن الأئمة المعصومين إلى الإمام الصادق (ع)، فقد قيل إنّه كان القانون الرسمي و دستور الدولة في زمن الخلفاء الفاطميين حتى نهاية الدولة الفاطمية.

و ينبغي التوجه إلى نقطة فيه، و هي أنّ للقاضي النعمان تأليفات كثيرة، منها «الإيضاح» و هو كتاب مبسوط في الفقه، مشتمل على روايات كثيرة نقلها مع الأسانيد، و هو لا يصل إلينا بجميعة، و قد وجد أخيراً كتاب الصلاة منه في نسخته المخطوط في مكتبة جامعة توبنغن في ألمانيا، طبعه أحد المحققين، و فيه أشار إلى المنابع و الكتب التي نقل الروايات عنها، فبعضها من كتب الشيعة ككتاب محمد بن الصّلت و هو ابن أخت ابن أبي عمير و كتاب الجعفرات المعبر عنه فيه بـ«الكتب الجعفرية» و بعضها من كتب الزيدية. و هذا قرينة على أنّ الاسماعيليّة لم يكن لهم تراث فقهية، بل أنّهم طائفة سياسية. و لكن بعد تولّيهم الحكومة، مست حاجتهم في إدارة شئون المملكة و النظام و المجتمع إلى قانونٍ أساسي و تولّى المسئوليّة القاضي النعمان و دوّن لهذا الغرض كتاب الإيضاح و الدعائم الإسلام من كتب الشيعة و الزيدية الفقهية.

و يحتمل أن يكون الدعائم، خلاصة الإيضاح مع إسقاط الأسانيد فيه. و الشواهد عليه أنّ بعض ما ورد في الدعائم من الروايات المرسلة من الأئمة قبل الصادق (ع)، مطابق مع روايات الزيدية و مخالف لمذهبنا، و هي تظهر لمن يطّلع على فقه الزيدية:

منها: ما ورد في المتعة: «قَالَ هَذَا زِنًا وَ مَا يَفْعَلُ هَذَا إِلَّا فَاجِرٌ^٢»، و هو من عقائد

١. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج٤، ص: ٣٤٨.

٢. دعائم الإسلام؛ ج٢، ص: ٢٢٩: «و عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع أَنَّ رَجُلًا سَأَلَهُ عَنْ نِكَاحِ الْمُتْعَةِ قَالَ صِفْهُ لِي قَالَ يَلْقَى الرَّجُلُ الْمَرْأَةَ فَيَقُولُ أَتَزَوَّجُكَ بِهَذَا الدَّرْهِمِ وَ الدَّرْهِمَيْنِ وَ قَعَةً أَوْ يَوْمًا أَوْ يَوْمَيْنِ قَالَ هَذَا زِنًا وَ مَا يَفْعَلُ هَذَا إِلَّا فَاجِرٌ.».

الزیدیة، و منشئه أنهم لا يعتقدون بإمامة الباقر و الصادق (ع)، فأخذوا فقههم من العامة، و فقههم في إطار فقههم، فالمتعة أحد من الإختلافات الهامة بين الزیدیة و الإسماعیلیة القائلون بكونها زناً و بين الشيعة الإثني عشریة القائلون بكونها نكاحاً.

و منها: أن في فقهنّا^١ ليس ما خرج من مجرى البول كالمذي و الدوي و الوذي و الدم، ناقضاً للوضوء، ولكنه ينقض الوضوء عند الزیدیة و هذا مطابق لما ورد في الدعائم الإسلام^٢.

و منها: ما ورد في مسح الرأس: «ثم أمروا بمسح الرأس مقبلاً و مدبراً يبدأ من وسط رأسه فيمر يديه جميعاً على ما أقبل من الشعر إلى منقطعه من الجبهة ثم يرد يديه من وسط الرأس إلى آخر الشعر من القفا و يمسح مع ذلك الأذنين ظاهرهما و باطنهما و يمسح عنقه^٣»، و منها: «و من غسل رجله تنظفاً و مبالغة في الوضوء و لابتغاء الفضل و خلل أصابعه فقد أحسن^٤».

و منها: ما جاء في الوضوء التجديدي: «وَقَدْ رَوَيْنَا عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ (ع) أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَيْنِ فَسَكَتَ حَتَّى مَرَّ بِمَوْضِعٍ فِيهِ مَاءٌ وَ السَّائِلُ مَعَهُ فَنَزَلَ فَتَوَضَّأَ وَ مَسَحَ عَلَى خُفَيْهِ وَ عَلَى عِمَامَتِهِ وَ قَالَ هَذَا وَضُوءٌ مَنْ لَمْ يُحْدِثْ^٥»

١. شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام؛ ج ١، ص: ١٠: «و لا ينقض الطهارة مذي و لا ودي و لا وذي و لا دم و لو خرج من أحد السبيلين...».

٢. دعائم الإسلام؛ ج ١، ص: ١٠١: «رَوَيْنَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص وَ عَنْ عَلِيٍّ ع وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع أَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّ الَّذِي يَنْقُضُ الْوُضُوءَ الْغَائِطُ وَ الْبَوْلُ وَ الرَّيْحُ تَخْرُجُ مِنَ الدُّبُرِ وَ الْمَذْيُ وَ هُوَ الْمَاءُ الرَّقِيقُ يَخْرُجُ مِنَ الْإِخْلِيلِ بِشَهْوَةِ الْجَمَاعِ مِنْ غَيْرِ جَمَاعٍ فَإِنْ جَاءَ مَاءٌ ذَافِقٌ غَلِيظٌ فَهُوَ الْمَيِّ فِيهِ الْغُسْلُ وَ إِنْ كَانَ الْمَذْيُ لَا يَكَادُ أَنْ يَنْقَطِعَ تَوَضَّأَ صَاحِبُهُ لِكُلِّ صَلَاةٍ...» دعائم الإسلام؛ ج ١، ص: ١٠٢: «و رأوا أن كل ما خرج من مخرج البول أو من مخرج الحدث مما قدمنا ذكره أو دود أو حيات أو حب القرع أو دم أو قيح أو صديد أو بلة ما كانت أن ذلك كله حدث يجب الوضوء منه و ينقض الوضوء».

٣. دعائم الإسلام؛ ج ١، ص: ١٠٨: «ثم أمروا بمسح الرأس مقبلاً و مدبراً يبدأ من وسط رأسه فيمر يديه جميعاً على ما أقبل من الشعر إلى منقطعه من الجبهة ثم يرد يديه من وسط الرأس إلى آخر الشعر من القفا و يمسح مع ذلك الأذنين ظاهرهما و باطنهما و يمسح عنقه بمسح على ذلك كله في مرة واحدة...».

٤. دعائم الإسلام؛ ج ١، ص: ١٠٨: «و من غسل رجله تنظفاً و مبالغة في الوضوء و لابتغاء الفضل و خلل أصابعه فقد أحسن و هو أكثر ما يستعمل للتنظيف و الاستنقاء و لكن لا ينبغي أن يجعل ذلك فرضاً لا يجزئ غيره و قد جاء عن الأئمة ص أن المسح يجزئ و هذا تمام الوضوء».

٥. دعائم الإسلام؛ ج ١، ص: ١١٠.

و منها: ما جاء في مسجد الجبهة: «و إن كل ما يجوز لباسه و الصلاة فيه يجوز السجود عليه»^١.

و غير ذلك ممّا هو مخالفٌ لمذهبنا و موافقٌ للعامة و الزيدية. و ما قاله المحدث النوري في المستدرک إعتذاراً لتلك الموارد، ليس في محلّه، و لا نتعرّض لكلامه.

و النتيجة: أنّه لا يمكن الإعتماد عليه و لا على قوله في مقدّمة الكتاب، إذ ثبوت الصحّة عنده لا يوجب الثبوت عندنا، مضافاً إلى عدم إحراز وثاقته. فرواياته مرسلة لا تصلح إلّا للتأييد، نعم؛ إذا ثبت إنجبار رواية منها بالشهرة العملية القدمائية فعمل بها.

الرواية الرابعة: النبوي المشهور: وهو: «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه».

توضيح الكلام فيه يقع في ثلاث مقامات:

الأول: في كونه ضابطة كلية:

و قد قال المحقّق الإصفهاني في كتاب الإجارة^٢ و المحقّق الخوي في مصباح الفقاهة^٣. و يحتمل أن يكون ردّاً لما قاله الشيخ الأعظم من كونه في مقام الضابطة الكلية. : إنّ هذه الرواية تختصّ بالبيع لأنّ الظاهر من لفظة «الشيء»، هو العين، دون العمل و المنفعة. و من لفظة «الثلث» هو ما يعطيه المشتري للبائع بإزاء ما يعطيه البائع له من المبيع، و أمّا ما دفعه المستأجر للموَجِر في الإجارة هو مال الإجارة.

و يلاحظ عليه أولاً: بعدم ظهور الكلمتين في ما ذكرنا، لا في اللغة و لا في

١. تأويل الدعائم؛ ج ١، ص: ٣٠٠.

٢. الإجارة (للأصفهاني)؛ ص: ٢٤٧: «أما العمل المحرم فيكفي في عدم جواز الإجارة له ما في رواية تحف العقول المتلقاة بالقبول و فيها «كل أمر نهى عنه من جهة من الجهات فمحرم على الإنسان إجارة نفسه فيه. إلخ» بل يمكن استفادة الملاك من قوله صلى الله عليه و آله: «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه». و إن كان الظاهر من الشيء هو العين دون العمل، كما أن الظاهر من الثمن عوض المبيع لا أجر العمل».

٣. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ١٩٧: «و أمّا ما في حاشية السيد من عدم جواز أخذ الأجرة على العمل المحرم لقوله «ع»: «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه، فإن المراد من الثمن مطلق العوض، فهو فاسد، فإنّه مضاف الى ضعف سند هذا الحديث، أنا نمنع صدق الثمن على مطلق العوض».

الروايات و لا في إستعمالات العرف، و أمّا لفظة «الشيء» فيستعمل في العمل و المنفعة كثيراً. كقول من قال: «رأيتُ شيئاً عجيباً من زيد». و أمّا لفظة «الثلث» فقد أطلق على مال الإجارة في عدة روايات في كتاب الإجارة. و ثانياً: لا ينقضي تعجبي من المحقق الخوي حيث قال في المصباح: «و أما ما في حاشية السيد من عدم جواز أخذ الأجرة على العمل المحرم لقوله ﷺ: إن الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه، فإن المراد من الثمن مطلق العوض، فهو فاسد، فإنه مضاف الى ضعف سند هذا الحديث، أنا نمنع صدق الثمن على مطلق العوض»، و أمّا في كتاب الحجّ فقال: «ثم على فرض صحة الحج عن الغير و لو مع التمكن و العلم بوجوب الفورية لو أجز نفسه لذلك فهل الإجارة أيضاً صحيحة أو باطلة مع كون حجه صحيحاً عن الغير؟ الظاهر بطلانها و ذلك لعدم قدرته شرعاً على العمل المستأجر عليه لان المفروض وجوبه عن نفسه فوراً و كونه صحيحاً على تقدير المخالفة لا ينفع في صحة الإجارة خصوصاً على القول بان الأمر بالشيء نهى عن ضده لان الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه»^١. و هما كلامان متهافتان.

و الثاني: في إختلاف متنه من جهة الزيادة و النقصية:

وقد نقله شيخ الطائفة في الخلاف^٢ و الشيخ الأعظم في المكاسب كذا: «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه»، و على هذا النقل يكون ضابطة كلية كما ذكرنا، و أمّا في كتب العامة^٣ من السنن و المسانيد و كذا في المستدرک^٤ عن عوالي اللئالي^٥ فروي بإضافة لفظة «الأكل» و جاء «إنّ الله إذا حرّم أكل شيء حرّم ثمنه»، و على هذا النقل يخرج عن كونه ضابطة كلية.

مقدّمة: حول إختلاف النقل أو النسخة في رواية واحدة:

١. معتمد العروة الوثقى؛ ج ١، ص: ٣٤٣.

٢. الخلاف، ج ٣، ص: ١٨٤ و ١٨٥.

٣. سنن أبي داود؛ ج ٢، ص ٢٥١، كتاب الإجارة، في باب ثمن الخمر و الميتة بسنده عن ابن عباس قال: رأيت رسول الله «ص» جالسا عند الركن. قال: فرفع بصره إلى السماء فضحك فقال: «لعن الله اليهود» ثلاثاً - «إنّ الله - تعالى - حرّم عليهم الشحوم فباعوها و أكلوا أثمانها. و إنّ الله - تعالى - إذا حرّم على قوم أكل شيء حرّم عليهم ثمنه»، و سنن البيهقي؛ ج ٦، ص ١٣. و مسند أحمد؛ ج ١، ص ٢٤٧ و ٢٩٣.

٤. مستدرک الوسائل؛ ج ١٣، ص ٧٣، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨.

٥. عوالي اللآلي؛ ج ٢، ص ١١٠ و ٣٢٨ و ٤٧٢. و أمّا في ج ١ ص ١٨١: «و قال ص لعن الله اليهود حرّم عليهم الشحوم فباعوها و أكلوا أثمانها و إنّ الله تعالى إذا حرّم على قوم أكل شيء حرّم عليهم ثمنه».

و لنقدّم قبل البحث عن هذه الرواية، مقدّمة مبسّطة يحتاج إليها الفقيه كثيراً وهي البحث عن إختلاف النقل أو النسخة من جهة الزيادة والنقص في رواية واحدة، و مقتضى الأصل فيه بنحو عامّ.

فنقول: أنّ إختلاف النقل من جانب الراويين أو المؤلّفين أو أكثر، بالنسبة إلى رواية واحدة، قد يكون من جهة السند و أخرى من جهة المتن:

أما من جهة السند: فكرواية واحدة رواها الشيخ في التهذيب «عن ابن أبي عمير عن جميل بن درّاج عن الشعيري عن الحكم بن عتيبة^١»، و بالنظر إلى طبقة الراوي و المروي عنه يمكن القول بأن المراد بالشعيري، هو إسماعيل بن مسلم الشعيري. و هو السكوني. و لكن رواها الكليني في الكافي الشريف بعينها «عن ابن أبي عمير عن جميل بن درّاج عن زكريّا بن يحيى الشعيري عن الحكم بن عتيبة^٢» و الصدوق في الفقيه: «عن ابن أبي عمير عن جميل بن درّاج عن زكريّا بن أبي يحيى السعدي^٣».

و البحث حول إختلاف الأسانيد مع كثرة موارده، يحتاج إلى تجميع القرائن و إعمال النظر الجامع في كلّ موردٍ و مورد. و يمتنع وضع قاعدة عامة تشمل جميع الموارد، فلا نتعرّض له.^٤

أما من جهة المتن: فهو على نحوين:

أحدهما: أن يقع الإختلاف بتغاير كلمة: كما روي تارة «يَكُونُ الرَّجُلُ فِي

١. تهذيب الأحكام؛ ج ٩، ص: ١٦٤.

٢. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٧، ص: ٢٤.

٣. من لا يحضره الفقيه؛ ج ٤، ص: ٢٢٣: «رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ زَكْرِيَّا بْنِ أَبِي يَحْيَى السَّعْدِيِّ عَنِ الْحَكَمِ بْنِ عُتَيْبَةَ قَالَ».

٤. مقرر: و من هذا القبيل، ما ذكره الشيخ الحر في الوسائل، في كتاب الحجّ في ذيل رواية بهذا السند: «عن حماد بن عثمان عن حبيب بن مظاهر عن أبي عبد الله» و قال في حاشيته: «المراد هنا بأبي عبد الله، الحسين عليه السلام، لأن حبيب بن مظاهر من أصحابه، و قد قتل معه بكربلاء»، ولكنه غير صحيح، لأنّ حماد بن عثمان من أصحاب الصادق (ع) و لا يمكن روايته عن حبيب فتكون الرواية على هذا مرسلة من هذه الناحية. و يمكن القول بأنّه مصخّف «حبيب بن معلّى» أو بأنّ الراوي مجهول كما قال المحقّق الخوي، راجع: موسوعة الإمام الخوئي؛ ج ٢٩، ص: ٥٥.

أوانهم^١» و أخرى: «يَكُونُ الرَّجُلُ فِي لَوَائِهِمْ^٢». فله أثر فقهي، لأن التغير يوجب الاختلاف في المعنى.

فيقع التعارض بينهما في هذه الصورة، إذ وثاقة الراوي الأول و ضابطيته و عدم تعمده على التدليس تقتضي ثبوت روايته، وكذا الثاني، و بعد التعارض و إمتناع صحتهما معاً يرجع الأمر قبل تساقطهما إلى مرجحتين:

أحدهما أضبّطت الراوي: بمعنى أنّ أحدهما أضبّط من الآخر، فيقدّم خبره على خبر الآخر، كتقدّم ما في الكافي على ما في التهذيبين، لأنّ الشيخ الكليني أضبّط من الشيخ الطوسي متناً و سنداً.

و ثانيهما كثرة النقل: بمعنى أنّ الراوي لأحدهما متعدّد. في عرض واحد. و الراوي للآخر شخص واحد، فما هو كثير النقل كثرةً موجبةً للتجريح، يقدّم على الآخر.

ثانيهما: أن يقع بالزيادة والنقيصة: و له صورتان:

الأولى: زيادة الجملة أو نقيصتها بحيث لا تخلّ بالمقصود في سائر الفقرات، كما ورد في العلل: «مَنْ بَرَّ الْوَلَدَ أَنْ لَا يَصُومَ تَطَوُّعاً وَ لَا يَحُجَّ تَطَوُّعاً وَ لَا يُصَلِّيَ تَطَوُّعاً إِلَّا بِإِذْنِ أَبِيهِ وَ أَمْرِهِمَا^٣»، و ورد في الكافي: «مَنْ بَرَّ الْوَلَدَ أَنْ لَا يَصُومَ

١. وسائل الشيعة؛ ج ٩، ص: ٤٨٨: «و يَسْتَأْذِنُهُ عَنْ سَعْدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ الْحَلِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ مِنْ أَصْحَابِنَا يَكُونُ فِي أَوَائِهِمْ فَيَكُونُ مَعَهُمْ فَيُصِيبُ غَنِيمَةً قَالَ يُؤَدِّي خُمُسَهَا وَ يَطِيبُ لَهُ.»

٢. تهذيب الأحكام؛ ج ٤، ص: ١٢٤: «و عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ الْحَلِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ مِنْ أَصْحَابِنَا يَكُونُ فِي لَوَائِهِمْ فَيَكُونُ مَعَهُمْ فَيُصِيبُ غَنِيمَةً قَالَ يُؤَدِّي خُمُسَهَا وَ يَطِيبُ لَهُ.»

٣. علل الشرائع؛ ج ٢، ص: ٣٨٥: «أَبِي رَجَمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ هَلَالٍ عَنْ مَثْرُوكٍ بْنِ عُثَيْدٍ عَنْ نَشِيطِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ الْحَكَمِ بْنِ أَبِي الْكَرَّابِيسَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ أَبِيهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مِنْ فِطْرَةِ الصَّبِيِّ أَنْ لَا يَصُومَ تَطَوُّعاً إِلَّا بِإِذْنِ صَاحِبِهِ وَ مِنْ طَاعَةِ الْمَرْأَةِ لِرَوْجِهَا أَنْ لَا تَصُومَ تَطَوُّعاً إِلَّا بِإِذْنِهِ وَ أَمْرِهِ وَ مِنْ صَلَاحِ الْعَبْدِ وَ نُصْحِهِ لِمَوْلَاهُ أَنْ لَا يَصُومَ تَطَوُّعاً إِلَّا بِإِذْنِ مَوْلَاهُ وَ أَمْرِهِمْ وَ مِنْ بَرِّ الْوَلَدِ أَنْ لَا يَصُومَ تَطَوُّعاً وَ لَا يَحُجَّ تَطَوُّعاً وَ لَا يُصَلِّيَ تَطَوُّعاً إِلَّا بِإِذْنِ أَبِيهِ وَ أَمْرِهِمَا وَ إِلَّا كَانَ الصَّبِيُّ جَاهِلاً وَ الْمَرْأَةُ غَاصِيَةً وَ كَانَ الْعَبْدُ فَاسِداً غَاصِياً غَاشِياً وَ كَانَ الْوَلَدُ غَافِقاً قَاطِعاً لِلرَّحِمِ.»

تطوعاً إلا باذن والديه^١، ولا تعارض بينهما، ويؤخذ بما فيه الزيادة، إذ أنهما ثقتان على الفرض، ولا يجب على الراوي أن ينقلها بتمامها ما لم تخل بالمقصود، بل يجوز له التقطيع. ولكن لا يجوز له أن يزيد من قبل نفسه. فالزيادة من كلام المعصوم (ع) لا محلة.

الثانية: زيادة الجملة أو نقيصتها بحيث تخل بالمقصود، والجملة ترتبط بسائر الفقرات وتؤثر فيه، كما رواه الشيخ في التهذيب: «عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِالْحَقِّ يَأْتِينِي بِالْبُخْتِجِ وَيَقُولُ قَدْ طَبِخَ عَلَى الثَّلَثِ وَ أَنَا أَعْرِفُهُ أَنَّهُ يَشْرَبُهُ عَلَى النَّصْفِ، فَقَالَ خَمْرٌ لَا تَشْرَبُهُ... الحديث^٢». ورواه الكليني في الكافي^٣: أنه (ع) قال: «لا تشربه» بدون قيد «خمر». وهذا الاختلاف يؤثر في استنباط الحكم الشرعي، فإن كان فيه لفظة «خمر»، فيدل على نجاسة البُخْتِجِ وحرمة شربه، وإلا فيدل على حرمة شربه فقط، فلا يثبت به نجاسته.

وكيف كان، فيقع التعارض في هذه الصورة من دوران الأمر بين الزيادة والنقيصة، إذ بالنسبة إلى ما فيه الزيادة يُقال أن راويه ثقة ضابط، فلا يزيد من قبل نفسه ولا يدلس، فالقاعدة تقتضي كون اللفظة في كلام الإمام (ع)، وكذا بالنسبة إلى ما ليست فيه الزيادة، فيقال أن راويه ثقة ضابط أيضاً، فلا ينقص شيئاً من كلام الإمام (ع)، فالقاعدة تقتضي عدم كونها في كلامه (ع)، فالتعارض يقع بين الأصلين

١. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٤، ص: ١٥١: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ هَلَالٍ عَنْ مَرْوَكِ بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ نَشِيطِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مِنْ فِيهِ الضَّيْفُ أَنْ لَا يَصُومَ تَطَوُّعاً إِلَّا بِإِذْنِ صَاحِبِهِ وَمِنْ طَاعَةِ الْمَرْأَةِ لِرَوْحِهَا أَنْ لَا تَصُومَ تَطَوُّعاً إِلَّا بِإِذْنِهِ وَ أَمْرُهُ وَمِنْ صَلَاحِ الْعَبْدِ وَ طَاعَتِهِ وَ نَصَحِهِ لِمَوْلَاهُ أَنْ لَا يَصُومَ تَطَوُّعاً إِلَّا بِإِذْنِ مَوْلَاهُ وَ أَمْرُهُ وَمِنْ بَرِّ الْوَلَدِ أَنْ لَا يَصُومَ تَطَوُّعاً إِلَّا بِإِذْنِ أَبَوَيْهِ وَأَمْرِهِمَا وَإِلَّا كَانَ الضَّيْفُ جَاهِلًا وَكَانَتِ الْمَرْأَةُ عَاصِيَةً وَكَانَ الْعَبْدُ فَاسِقًا عَاصِيًا وَكَانَ الْوَلَدُ عَاقًا.»

٢. تهذيب الأحكام؛ ج ٩، ص: ١٢٢.

٣. الكافي (ط - الإسلامية)، ج ٦، ص: ٤٢١: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِالْحَقِّ يَأْتِينِي بِالْبُخْتِجِ وَيَقُولُ قَدْ طَبِخَ عَلَى الثَّلَثِ وَ أَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ يَشْرَبُهُ عَلَى النَّصْفِ أَ فَاشْرَبُهُ يَقُولُهُ وَ هُوَ يَشْرَبُهُ عَلَى النَّصْفِ فَقَالَ لَا تَشْرَبُهُ فَقُلْتُ فَرَجُلٌ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ مِمَّنْ لَا نَعْرِفُهُ يَشْرَبُهُ عَلَى الثَّلَثِ وَ لَا يَسْتَحِلُّهُ عَلَى النَّصْفِ خَيْرٌ نَأْنِ عِنْدَهُ بُخْتِجًا عَلَى الثَّلَثِ قَدْ ذَهَبَ ثُلَاثُهُ وَ بَقِيَ ثُلَاثُهُ نَشْرَبُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ.»

العقلانيين الناشئين من أصالة عدم غفلة الراوي، أي: أصالة عدم الزيادة من جانب الراوي وأصالة عدم النقيضة من جانب الآخر.

ففي تقديم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيضة - وهو قول المشهور - أو تساقطهما قولان:

و قد إستدل المشهور على الأول ببناء العرف و العقلاء على العمل بما فيه الزيادة من جهة أنّ المعهود عدم زيادة الراوي الثقة الضابط ما لم يقله الإمام (ع) و أما كون الزيدة من عند نفسه فبعيد جداً؛ و هذا بخلاف النقيضة، فإنّها ليست بتلك المثابة من البعد، بل يمكن وقوعها عادتاً، فيجري العرف و العقلاء أصالة عدم الزيادة في دوران الأمر بين الزيادة و النقيضة.

أقول: يرد على المشهور، إنّ أصالة عدم النقيضة تُقدّم على أصالة عدم الزيادة عند العرف و العقلاء في موردين: أحدهما: إذا كان الراوي في طرف النقيضة أضبط من الآخر. و الآخر: إذا كان روايتها أكثر من رواة ما فيه الزيادة. فعبارة أخرى: الحقّ في هذه الصورة، مع ما هو المشهور، إلّا في موردين، يؤخذ فيهما بأضبطهما إن كان أحدهما أضبط أو بما كان روايته متعدداً.

و قد يظهر الإضطراب من كلمات المحقّق الخوي في هذه الصورة، فهو في البحث عن القرن و كونه من عيوب التي توجب خيار العيب، قال مشياً على المشهور: «إن القرن و إن لم يذكر في هذه الرواية في طريق الكافي، و لكنه مذكور فيها في طريق الشيخ، و الكافي و إن كان أضبط من التهذيب و لكن مع دوران الأمر بين الزيادة و النقيضة يقدّم ما هو مشتمل على الزيادة^١»، و أمّا بالنسبة إلى رواية البُخْتُج فقال: «أن رواية الشيخ معارضة برواية الكليني، و أصالة عدم الزيادة و إن كانت تتقدّم على أصالة عدم النقيضة لبناء العقلاء على العمل بالزيادة، لأن أصالة عدم الغفلة في طرف الزيادة أقوى عن أصالة عدم الغفلة في طرف النقيضة فإن الإنسان قد ينسى فينقص لفظة أو لفظتين مثلاً، و أما أنه ينسى فيضيف على الرواية كلمة أو كلمتين فهو من البعد بمكان، و مقتضى هذا تقديم رواية

١. مصباح الفقاهة (المكاسب)، ج٧، ص: ٢٦٣: «ثم ان هذا من عجائب صاحب الحقائق، حيث ان القرن و ان لم يذكر في هذه الرواية في طريق الكافي، و لكنه مذكور فيها في طريق الشيخ، و الكافي و ان كان أضبط من التهذيب و لكن مع دوران الأمر بين الزيادة و النقيضة يقدم ما هو مشتمل على الزيادة و هذا أول مرة صادفت باشتباه صاحب الحقائق و ألا فهو أضبط على أنه ذكر القرن في رواية ابن فضال، و هي موثقة.»

الشيخ على رواية الكليني إلا أن أضبطينة الكليني في نقل الحديث تمنعنا عن ذلك، لأن الشيخ كما شاهدناه في بعض الموارد ونقله غير واحد قد ينقص أو يزيد، و معه أصالة عدم الغفلة في رواية الكليني لا يعارضها أصالة عدمها في رواية الشيخ فتتقدم رواية الكافي على رواية التهذيب و به يثبت عدم اشتغال الرواية على لفظة خمر.^١»

و حاصل المقدمة: هو أنّ إختلاف النقل أو النسخة، إن كان بتغاير الكلمة، فيرجع إلى المرجح إن كان في البين، و هو أضبطينة الراوي أو كثرة النقل، و إلا فتساقطا، و أما إن كان من جهة الزيادة و النقيصة، و النقيصة لا تخلّ بالمقصود، فيؤخذ بالزيادة، و أمّا إذا تخلّ بالمقصود فيرجع إلى المرجحين المذكورين إن كانا و إلا فأصالة عدم الزيادة مقدّمة على أصالة عدم النقيصة.

و أمّا بعد المقدمة، فنقول: إنّ في متن هذه الرواية من جهة إشتغالها على لفظة «أكل» أو عدمه، قولان:

الأول: ما ذهب إليه بعض المعاصرين في الدراسات^٢ من أنّها مشتملة على لفظة «الأكل» و دليله عليه ما إستدل به المشهور من تقدّم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة عند العقلاء. و إستنتج من ذلك عدم كونها ضابطة كلية. و فيه ما ذكرنا في المقدمة، من عدم تقدّم أصالة عدم الزيادة في كلّ مورد عندهم.

أللهم إلا أن يدعى في وجه إشتغالها على لفظة «الأكل»، أنّ تعدّد النقل مع ما فيه الزيادة كما ذكرنا في أول البحث، و في دوران الأمر بين تعدّد النقل و وحدة النقل، يُقدّم الأول.

١. موسوعة الإمام الخوئي؛ ج ٣، ص: ٩٩.

٢. دراسات في المكاسب المحرمة، ج ١، ص: ١٤٤: «أقول: بعد اختلافهم في نقل كلمة الأكل و عدمه و العلم برجوع الروايات إلى رواية واحدة لوحدة الراوي و المروي عنه و المضمون، يكون المظنون وجود كلمة الأكل في الحديث و سقطه في النقل الأخير. و إن شئت قلت: إنّ أصالة عدم الزيادة و أصالة عدم النقيصة و إن كان كلتاها أصليين معتبرين عند العقلاء لأصالة عدم غفلة الراوي، إلا أنّه مع تعارضهما تقدّم الأولى عندهم، إذ يبعد جدّا أن يزيد الراوي من عند نفسه كلمة، و هذا بخلاف السقوط فإنّ احتماله ليس بهذه المثابة من البعد. و بالجملة فما في الخلاف و متن المكاسب من نقلها بدون هذه الكلمة غير ثابت. و على هذا فتخرج الرواية عن كونها ضابطة كلية في المقام.»

و الثاني: ما ذهب إليه بعض آخر من المعاصرين في المواهب^١ من عدم إشتمالها عليه، وإستدل عليه بأنّها وإن نقل في السنن و المسانيد مشتملةً على لفظة «الأكل» إلّا أنّ النقل في كتبهم ليست بصحيحة دائماً، فلا يمكن الإعتماد على نقلهم، مع أنّها في كتب أصحابنا غير مشتملة بهذا القيد. وكأنّه يقول إذا دار الأمر بين نقل أصحابنا و نقلهم، فنقل أصحابنا مقدّم، فلذا إستنتج أنّ الرواية غير مشتملة على هذه اللفظة، وأنّها ضابطة كلية.

و يرد عليه: أنّه إذا كان الناقلين في عرض واحد، فهو صحيح، أمّا في ما نحن فيه فلم توجد الرواية في مجاميع الشيعة، بل يحتمل أخذ أصحابنا عنهم^٢، فمن أراد متنها فليراجع كتبهم. فتشهد بوجود الزيادة كثرة النقل في كتبهم. نعم؛ إن أراد بنقل أصحابنا الرواية بدون الزيادة، إعتمادهم عليها، فهو وجيه، وإن كان إثباته محتاجاً إلى مزيد بحث و فحص.

و الأقرب إشتمال الرواية على لفظة «الأكل»، لتعدّد نقلها كذلك.

و الثالث: في إعتباره سنداً:

أمّا إعتبار سنده عند العامة على مبانيهم الرجالية فثابت، كما صحّحه النووي في «المجموع»^٣ و ابن قدامة في «المغني» و الشوكاني في «نيل الأوطار»، و أمّا إعتباره عند أصحابنا، فغير ثابت، لإشتماله على عدة مجاهيل.

أللهم إلّا أن يقال: أنّ عمل المشهور به يجبر ضعف سنده، كما قال المحقق النائيني في منية الطالب: «و يدلّ عليه النبوى المعمول به عند الفريقين إن الله إذا حرم شيئاً

١. سبحانى، المواهب في تحرير أحكام المكاسب؛ ص: ٣٢-٣٣: «فتلخص أنّ الرواية في كتب المسانيد و الحديث مشتملة على لفظة «أكل» غير أنّها مروية في كتب أصحابنا الاستدلالية بدون هذا القيد ... و على كل تقدير فهذه الروايات العامة لأجل فقدان السند، و وجود الإرسال في جميعها، و عدم الجابر، لا يمكن الاعتماد عليها، إلّا النبوي الأخير، فإنّه مشهور بين الفقهاء حديثاً و قديماً».

٢. كما قال ابن زهرة في غنية النزوع إلى علمي الأصول و الفروع؛ ص: ٢١٣: «و يحتج على من قال من المخالفين بجواز بيع الكلاب مطلقاً، و بيع سرقين ما لا يؤكل لحمه، و بيع الخمر بوكالة الذمي على بيعها، بما رووه من قوله صلى الله عليه و آله و سلم: إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه».

٣. المجموع، للنووى؛ ج٩، ص٢٢٩.

حَرَمَ ثَمَنَهُ.^١».

ولكن كما قلنا في ذيل رواية التحف، أنّ لإثبات عمل الأصحاب برواية عملاً موجباً لوثوق الصدور، طريقاً خاصاً متكوّناً من أربع أركان: الأول: ثبوت فتوى المتقدمين والقرييين من عصر النصّ إلى زمن الشيخ الطوسي برواية خاصة، الثاني: ثبوت فتوى الشيخ الطوسي بها، و الثالث: ثبوت فتوى الفقهاء بعد الشيخ كابن إدريس، و الرابع: ثبوت فتوى العلامة بها وغيره إلى زمن الشهيد الأول.

وأما هذا الطريق فلا يجرى بالنسبة إلى النبوي المشهور من جهة الخلل في بعض أركانه.

و توضيحه: أولاً: أنّه لم يستند إليه أحدٌ من القدماء قبل شيخ الطائفة على ما تتبّعنا، و أمّا دعوى احتمال إستناد الشيخ المفيد إليه في المقنعة فباطلة، لأنّه قال فيه: «و بيع الميتة و الدّم و لحم الخنزير و ما أهل به لغير الله و كلّ محرّم من الأشياء و نجس من الأعيان حرام و أكل ثمنه حرام^٢» و مجرد احتمال الإستناد لا يفيد. إذ يمكن أن يستفيد الحكم من تعميم رواية خاصة أو الإجماع كما سيأتي في محله. فعليه نحتاج في ثبوت إستناده إليه، إلى الجزم.

و ثانياً: أنّ شيخ الطائفة لم يستند إليه في غير الخلاف، و إستند إليه في موضعين من الخلاف^٣، و قد قلنا مراراً أنّ إستناد الشيخ برواية عامة لم ينقلها إلا في الخلاف، ليس من باب إعتماده عليه، بل يحتمل قوياً إستناده إليه في مقابل المخالفين إسكاتاً للخصم. و يؤيّد قوله في مقدّمة الخلاف: «و أن أذكر خبراً عن النبي ﷺ الذي يلزم المخالف العمل به و الإنقياد له^٤» و قال في موضع آخر: «و الدليل على أبي حنيفة، قوله عليه السلام: «إن الله تعالى إذا حرّم أكل شيء حَرَمَ ثَمَنَهُ^٥». و يظهر من ذلك، أنّ إستناد ابن زهرة في الغنية إليه من هذا القبيل، لأنّه يقول: «و يحتج على من قال

١. منية الطالب في حاشية المكاسب؛ ج ١، ص: ٤.

٢. المقنعة (للشيخ المفيد)؛ ص: ٥٨٩.

٣ الخلاف؛ ج ٣، ص: ١٨٤ و؛ ج ٣، ص: ١٨٥

٤. نفس المصدر؛ ج ١، ص: ٤٥.

٥. نفس المصدر؛ ج ٦، ص: ٩٢.

من المخالفين بجواز بيع الكلاب مطلقاً... بما رواه عن النبي إن الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه^١».

فالأقوى عدم ثبوت إعتقاد الأصحاب عليه، لعدم ثبوت إستناد القدماء و شيخ الطائفة و ابن زهرة إليه، و أمّا تمسك ابن إدريس^٢ و العلامة^٣ به في بعض الموارد، فلا يكفي في إثبات عمل المشهور، فعليه، لا يصلح النبوي الآ للتأييد.

الأمر الثالث: في تقسيم المكاسب:

فقد اختلف الفقهاء في تقسيمها على أقوال:

الأول: التقسيم الثلاثي: و هو ما نسبته الشيخ في المكاسب إلى غير واحد، منهم المحقق في الشرايع و ابن إدريس في السرائر^٤، و قال: «قد جرت عادة غير واحد على تقسيم المكاسب إلى محرم و مكروه و مباح مهملين للمستحب و الواجب بناء على عدم وجودهما في المكاسب مع إمكان التمثيل للمستحب بمثل الزراعة و الرعي- ممّا ندب إليه الشرع- و للواجب بالصناعة الواجبة كفاية- خصوصاً إذا تعذر قيام الغير به، فتأمل^٥». و سيظهر وجه تأمله ممّا يأتي.

و قد إستوجه بعض الفقهاء التقسيم الثلاثي بوجهين:

الأولي: ما قال الشهيد الثاني في المسالك^٦ من أنّ التقسيم الثلاثي و الخماسي

١. غنية النزوع إلى علمي الأصول و الفروع؛ ص: ٢١٣.

٢. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج ٢، ص: ٤٤: «و أيضاً قول الرسول عليه السلام: إنّ الله إذا حرّم شيئاً، حرّم ثمنه»، و كذا في؛ ج ٣، ص: ١١٣: «و إذا اختلط اللحم الذي بلحم الميتة، و لم يكن هناك طريق الى تمييزه منها، لم يحلّ أكل شيء منه، و لا يجوز بيعه، و لا الانتفاع به. و قد روى انه يباع على مستحل الميتة. و الأولى اطراح هذه الرواية، و ترك العمل بها، لأنها مخالفة لأصول مذهبنا، و لان الرسول عليه السلام، قال ان الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه».

٣. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، ج ٨، ص: ٣٣٧: «و لأنّ الرسول عليه السلام قال: (إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه)».

٤ - السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج ٢، ص: ٢١٤: «المكاسب على ثلاثة أضرب: محظور على كل حال، و مكروه، و مباح على كل حال، فأما المحظور على كل حال، فهو كلّ محرم من المأكّل و المشارب، و سيرد ذلك في موضعه، و تراه في أبوابه من هذا الكتاب، إن شاء الله تعالى.».

٥. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثة)؛ ج ١، ص: ١٣.

٦. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ ج ٣، ص: ١١٨: «قد جعل المصنّف الأقسام ثلاثة كما ترى، و ذكر جماعة انقسامها إلى الأحكام الخمسة بإضافة الوجوب و الندب، و عدّوا من الواجب ما يضطر اليه لمؤنّته و مئونة عياله، و من المندوب ما يقصد به التوسعة عليهم حيث تندفع الحاجة بغيره. و كلّ من

كلاهما حسن، لأنّ مورد القسمة فيهما مختلفان، فإن أريد بالمكاسب، ما يُكْتَسَب به و. أي: معنى إسم الآلة. وهو العين والمنفعة، فالتقسيم ثلاثيّ، لأنّهما لا تتصفا بالوجوب والندب. وإن أريد بها الإكتساب. أي: المعنى المصدري. وهو فعل المكلف، فالتقسيم خماسيّ، لأنّه يتّصف بالأحكام الخمسة. فعليه؛ لا منافاة بين التقسيمين، وإن كان التقسيم الخماسي أحسن.

وإستشكل عليه صاحب الجواهر^١: بأنّ التقسيم إن كان بلحاظ ما يكتسب به، فالعين والمنفعة لا تتصفا بالحرمة والكراهة والإباحة أيضاً، إذ لا فرق بين الأحكام الخمسة في عدم التعلّق بهما، وما يتعلّق بهما بالذات هو فعل المكلف في كلّ حال، وإتصافهما بالأحكام الخمسة بالعرض وباعتبار الفعل.

والثانية: ما قيل من أنّ العبارات وإن كانت مختلفة ولكن المقصود منها واحدٌ والتقسيم الثلاثي يرجع إلى الخماسي: لأنّ الإباحة تارة: يراد بها المعنى الأخص وهو ما تساوى طرفاه، والأخرى: يراد بها المعنى الأعم وهو ما يشمل الوجوب والندب، فالمراد بها في التقسيم الثلاثي، معناها الأعم.

ويستشكل عليه أولاً: إن كان المراد بها معناها الأعم، فكان ذكر الكراهة لغواً، إذ الإباحة بمعنى الأعم هو ما يقابل الحرمة وتشمل الكراهة أيضاً. وثانياً: أنّه ينافي كلمات الفقهاء، كقول الشهيد الأول في اللعة حيث قال: «يَنْقَسِمُ مَوْضُوعُ التَّجَارَةِ إِلَى مُحَرَّمٍ وَمَكْرُوهٍ وَمُبَاحٍ... وَ الْمُبَاحُ: مَا خَلَا عَنْ وَجْهِ رُجْحَانٍ^٢».

الثاني: التقسيم الخماسي: وهو ما أختره الشيخ الأعظم، تبعاً لجماعة من

التقسيمين حسن، وإن كان ما هنا أحسن، إذ لا خلل في الثلاثة، ولا تداخل في الخمسة، فإنّ مورد القسمة في الثلاثة ما يكتسب به، وهو العين والمنفعة، وظاهر أنّ الوجوب والندب لا يرد عليهما من حيث أنّهما عين خاصة ومنفعة، بل بسبب أمر عارض وهو فعل المكلف. ومورد الخمسة الاكتساب الذي هو فعل المكلف، ومن شأنه أن يقبل القسمة إلى الخمسة فيما يمكن فيه تساوي الطرفين باعتبار العوارض اللاحقة له.

١. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج ٢٢، ص: ٧: «و فيه ان العين والمنفعة من حيث كونهما كذلك كما لا يرد عليهما الوجوب والندب، لا يرد عليهما باقي الأحكام الخمسة لعدم الفرق بين الجميع في عدم التعلّق بهما الا بحسب فعل المكلف».

٢. اللعة الدمشقية في فقه الإمامية؛ ص: ١٠٣.

القدماء كابن فهد الحلي في المهذب البارعي^١ وسلار في المراسم^٢ العلامة في القواعد حيث قال: «هي تنقسم بانقسام الأحكام الخمسة: فمنه واجب و مندوب و مباح و مكروه و محظور.^٣»

و يرد عليه اشكالان:

أحدهما: أنّ ما يُعدّ إكتساباً واجباً من الصناعات، ليس واجباً في نفسه، بل كلّ من الواجبات النظاميّة الغيريّة، و يكون وجوبه لأجل حفظ نظام المجتمع البشريّ. مضافاً إلى أنّ ما هو الواجب في الواجبات النظاميّة، هو نفس تحقّق العمل و لو مجاناً و القيام بالصنعة من دون عنوان التكبّب بها و أخذ الأجرة عليها.

و ثانيهما: ما قاله المحقّق الإيرواني: «المستحبّ هو عنوان الزّراعة و الرعي دون التكبّب بهما و أخذ الأجرة عليهما و دون التّعيش بهما بصرف الحاصل منهما في المعاش و سواء صرف الحاصل منهما أو لم يصرف أو أخذ الأجرة عليهما أو لم يؤخذ». و يؤيده المحقّق الخويي^٤.

أقول: أنّ هذا الإشكال ليس بوارديّ: و هو يوضح بملاحظة أخبار الباب^٥ الاستفادة منها أنّ الزرع و الرعي مستحبان من جهة الإكتساب بهما أيضاً. و نشير

١. المهذب البارعي في شرح المختصر النافع؛ ج ٢، ص: ٣٣٤: «إذا عرفت هذا، فالتجارة تنقسم بانقسام الأحكام الخمسة:».

٢. المراسم العلوية و الأحكام النبوية، ص: ١٦٩.

٣. قواعد الأحكام في معرفة الحلال و الحرام؛ ج ٢، ص: ٥.

٤. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ٢٦: «(و فيه) ان الأمثلة المذكورة لا تدل على شيء من مراده، إما الزراعة فاستحبها إنما هو من جهة إيكال الأمر الى الله و انتظار الفرج منه كما في رواية العياشي. و اما الرعاية فاستحبها لما فيها من استكمال النفس و تحصيل الأخلاق الحسنة و تمرين الطبع على ادارة شؤون الرعية و ازالة الأوصاف الرذيلة من السبعية و البهيمية فان من مصرف برهة من الزمان في تربية الحيوان صار قابلاً لإدارة الإنسان و من هنا كان الأنبياء قبل بعثتهم رعاة للاغنام كما في رواية عقبة المتقدمة (ما بعث الله نبيا قط حتى يسترعيه الغنم و يعلمه بذلك رعية الناس) و في النبوي المتقدم (ما من نبي إلا و قد رعى الغنم قيل و أنت يا رسول الله قال و أنا) و على كل حال فالزراعة و الرعي مستحبان في أنفسهما بما انهما فعلاّن صادران من المكلف لا بعنوان التكبّب بهما كما هو محل الكلام فلا يصلحان مثلاً لما نحن فيه».

٥. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٥، ص: ٦٥. و وسائل الشيعة؛ ج ١٧، ص: ٤١. باب ١٠ از ابواب مقدّمات تجارت

إلى روايتين:

أحدهما: «وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ رَفَعَهُ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ أَرْزَاقَ أَنْبِيَائِهِ فِي الزَّرْعِ وَ الضَّرْعِ كَيْلًا يَكْرَهُوا شَيْئًا مِنْ قَطْرِ السَّمَاءِ.^١»، والمقصود من الأرزاق، لا مجرد المأكول، بل تشمل كل ما حصل منها و من الإكتساب بها أيضاً.

و ثانيهما: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ أَبِي السَّرِيِّ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ يَزِيدَ بْنِ هَارُونَ الْوَاسِطِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ عليه السلام عَنِ الْفَلَاحِينَ فَقَالَ هُمْ الزَّارِعُونَ كُنُوزَ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ وَ مَا فِي الْأَعْمَالِ شَيْءٌ أَحَبَّ إِلَى اللَّهِ مِنَ الزَّرَاعَةِ وَ مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا إِلَّا زَرَّاعاً إِلَّا إِدْرِيسَ عليه السلام فَإِنَّهُ كَانَ خَيَّاطاً.^٢»، و إدريس عليه السلام لا يخطط لنفسه و عياله فقط، بل كان يخطط للناس و كانت مهنته الخياطة، و هو يكتسب بها، و بقريته المقابلة يثبت أنَّ مهنة سائر الأنبياء الزراعة و الإكتساب بها.

الثالث: و قد تبين ممَّا ذكرنا . من الإشكال على التقسيم الثلاثي و عدم ورود إشكال الأخير على الخماسي . أنَّ الأقوى التقسيم الرباعي، و قد ذهب إليه المحقق النائيني أيضاً و قال في المنية: «فاعلم أنَّ التَّكْسِبَ باعتبار الحكم ينقسم إلى أقسام أربعة الحرام و المكروه و المستحب و المباح و لا يتَّصف بالوجوب ذاتاً.^٣».

أنواع المكاسب المحرمة:

و قد تبين أنَّ من أقسام المكاسب، المكاسب المحرمة [أو ما قيل بحرمتها.]، و هي على أنواع خمسة على ما يقسمه شيخ الأعظم في مكاسبه:

١. وسائل الشيعة؛ ج ١٩، ص: ٣٣.

٢. وسائل الشيعة؛ ج ١٧، ص: ٤١.

٣. منية الطالب في حاشية المكاسب؛ ج ١، ص: ٢: «أما المقدمة فاعلم أنَّ التَّكْسِبَ باعتبار الحكم ينقسم إلى أقسام أربعة الحرام و المكروه و المستحب و المباح و لا يتَّصف بالوجوب ذاتاً نعم قد يكون واجبا بالعرض و منه الواجبات النظامية الكفائية التي قد يعرضها الوجوب العيني إذا انحصر من يقوم بها بشخص خاص فإنَّ الصناعات التي تجب كفائياً لم يتعلق الأمر بها ابتداء بحيث تكون واجبات نفسية كالصلاة على الميت و نحوها و إنما تجب لحفظ النظام».

النوع الأول: الإكتساب بالأعيان النجسة:

و قد تعرّض الشيخ الأعظم بعد ذكر الروايات الأربع لبيان حكم المعاوضة على الأعيان النجسة كالبول و الدم و الميّتة و المنيّ و غير ذلك و عقد لكلّ واحد منها باباً على حدة.

و لكنّ الأولى قبل البحث عن حكم المعاوضة على كلّ واحدة منها بالخصوص، البحث عن مقتضى القاعدة الأولى العامة في الموارد الشك في دوران الأمر بين حرمة المعاوضة على الأعيان النجسة و جوازها.

مقتضى القاعدة الأولى في المعاوضة على الأعيان النجسة:

فنقول في توضيح ذلك: أنّ أصالة الحلّ و الإباحة المستفادة من بعض الأدلة كَلَايَةِ الشريفة: «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً»، تقتضي جواز المعاوضة على كلّ شيء و الإكتساب به، هذا من جانب، و من جانب آخر يُدعى خروج الأعيان النجسة من تحت هذه الأدلة و أنّ القاعدة الأولى في المعاوضة على الإعيان النجسة هي الحرمة، [كما هو ظاهر كثير من الفقهاء من أنّ النجاسة بنفسها مانعة عن صحة المعاوضة عليها].

فإنّ في بيان مقتضى القاعدة الأولى في المعاوضة عليها قولان:

القول الأول: ما ذهب إليه المشهور كشيخ الطائفة و الشيخ المفيد و سلّار و جمع آخر من أنّ القاعدة الأولى في موارد الشك، حرمة المعاوضة على كلّ ما ثبت أنّه نجس العين، إلّا ما خرج بالدليل.

قال شيخ الطائفة في النهاية: «و جميع النجاسات محرّم التّصرّف فيها و التّكسّب بها على اختلاف أجناسها»^١،

و قال الشيخ المفيد في المقنعة: «و بيع الميتة و الدم و لحم الخنزير و ما أهل به

١. النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى؛ ص: ٣٦٤: «و كلّ طعام أو شراب حصل فيه شيء من الأثرية المحظورة أو شيء من المحظورات و النجاسات، فإنّ شربه و عمله و التجارة فيه و التّكسّب به و التّصرّف فيه حرام محظور. و جميع النجاسات محرّم التّصرّف فيها و التّكسّب بها على اختلاف أجناسها، من سائر أنواع العذرة و الأبوال و غيرهما، إلّا أبوال الإبل خاصّة، فإنّه لا بأس بشربه و الاستشفاء به عند الصّورة».

لغير الله و كلّ محرّم من الأشياء و نجس من الأعيان، حرام و أكل ثمنه حرام.^١».

وكذا صاحب الجواهر، حيث قال في القسم الأول من المكاسب المحرّمة: «الأول الأعيان النجسة ذاتاً كالخمر و الأنبذة المسكرة و الفقاع و غيرها من النجاسات»^٢.

القول الثاني: ما ذهب إليه المحقّق الخوي و الشهيد الصدر من عدم الدليل على إثبات حرمة المعاوضة على الأعيان النجسة بعنوان القاعدة الأوليّة. و هو الحقّ. فيحكم في موارد الشك في حرمة المعاوضة بالجواز إلّا في ما خرج بالدليل الخاصّ كما سيأتي في الخمر.

و قد إستدل المشهور لما تقتضيه القاعدة الأوليّة من حرمة المعاوضة على الأعيان النجسة، بالأدلة الأربعة: الآيات و الروايات و الإجماع و العقل.

أما الآيات:

فمنها: «و الرُّجْزَ فَأَهْجُرْ»^٣.

و تقرير الإستدلال بها كما في الجواهر: أنّ «الرُّجْزَ» كما عن الصّحاح و القاموس بمعنى «الخبث»، و هو ينقسم إلى الباطني و هو المعاصي و إلى الظاهري و هو الأعيان النجسة. و الرُّجْزُ في الآية الشريفة بمعنى الخبيث الظاهري بقريّة السياق، و هي قوله تعالى: «وَيُثَابِقُ فَطَهَّرْ»، حيث أنّ المراد بالطهارة فيها، ليس إلّا الطهارة الظاهريّة.

و على هذا، إنّ مفاد الآية الشريفة هو لزوم الإجتناّب عن الأعيان النجسة، و لا يحصل الإجتناّب عنها إلّا بترك جميع التصرفات فيه كالبيع و الشراء و غير ذلك.

و إستشكل عليه المحقّق الخوي بقوله: «ثم إنّ نسبة الهجر إلى الأعيان الخارجية لا تصحّ إلّا بالعناية و المجاز، بخلاف نسبته إلى الأعمال، فإنّها على نحو الحقيقة، و عليه فالمراد من الآية خصوص الهجر عن الأعمال القبيحة و الأفعال المحرّمة، و لا تشمل الأعيان

١. المقنعة (للشيخ المفيد)؛ ص: ٥٨٩.

٢. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج ٢٢، ص: ٨.

٣. سورة المدثر: الآية ٥.

المحرمة^١».

و يندفع بأن إختصاص متعلق الحجر بالفعل لم يثبت، لا في اللغة و لا العرف، بل كثيراً ما يتعلّق الحجر بالعين، كآلية الشريفة: «وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا»، وكذا الآية الشريفة: «وَأَصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا»، وكذا في رواية: «قَالَ نُقَيْمٌ عَشْرًا لَا تَأْتِي الْكُغْبَةَ إِنَّ عَشْرًا لَكَثِيرٌ إِنَّ الْبَيْتَ لَيْسَ بِمَهْجُورٍ^٢» و غير ذلك من الإستعمالات^٣.

و كيف كان، فالآية الشريفة لا تدلّ على وجوب الحجر عن الأعيان النجسة، و وجهه أنّه لا شك في أنّ سورة المدثر ممّا نزلت في أوائل الإسلام أو أنّها أوّل ما نزلت، و في ذلك الزمان لم تكن أصول الدين بتمامها قد جعلت بعد، و لم يكن أحدٌ مكلفاً بالأصول، فضلاً عن الفروع و الأحكام الشرعية. فلذا قال المفسرون^٤ من الفريقين في تفسير الرجز أنّ المراد به الأصنام و الأوثان أو صنم خاص و قيل أنّ الثياب في قوله تعالى: «وَيُنَابِكُ فَطَهَّرْ» كناية عن النساء و الطهارة كناية عن الطهارة عن الشرك.

و بالنظر إلى هذه القرائن نقول: لا ظهور لـ«الرجز» في الأعيان النجسة، حتى يقال: الآية تدلّ على وجوب الإجتناّب و الهجر عن الأعيان النجسة بترك جميع التصرفات.

و منها: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ

١. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ١٣٠.

٢. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٤، ص: ٣٠٠: «أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنِّي أُرِيدُ الْجَوَارَ فَكَيْفَ أَصْنَعُ قَالَ إِذَا رَأَيْتَ الْهَلَالَ هِلَالَ ذِي الْحِجَّةِ فَأَخْرِجْ إِلَى الْجِعْرَانَةِ فَأَحْرِمْ مِنْهَا بِالْحَجِّ فَقُلْتُ لَهُ كَيْفَ أَصْنَعُ إِذَا دَخَلْتُ مَكَّةَ أَقِيمُ إِلَى يَوْمِ التَّوْبَةِ لَا أَطُوفُ بِالْبَيْتِ قَالَ نُقَيْمٌ عَشْرًا لَا تَأْتِي الْكُغْبَةَ إِنَّ عَشْرًا لَكَثِيرٌ إِنَّ الْبَيْتَ لَيْسَ بِمَهْجُورٍ...».

٣. كما ورد في الأخبار: «إِيَّاكَ وَهَجْرَانَ أَخِيكَ»، «لَا يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلَاثَةٍ»، «عَنِ الرَّجُلِ يَهْجُرُ امْرَأَتَهُ مِنْ غَيْرِ طَلَاقٍ». كذا في الأشعار العربية: كـ«ليت الحبيب الهاجري هَجَرَ الكرى/من غير جرم واصل صلة الضي»، -الهاجري- و الأشعار الفارسية: (هر شب ز دست هجرش چندان به یا رب آیم/که از دست یا رب من یا رب به یا رب آید)، الخاقاني

٤. التبيان؛ ج ٢ ص ٧٢٤، و مجمع البيان؛ ج ٥ ص ٣٨٥. مجمع البيان؛ ١٠: ١٥٣، الجامع لأحكام القرآن؛ ٦٦: ١٩.

الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ.»^١

تقرير الاستدلال بها كما يستفاد من العلامة في المنتهى^٢، أن يقال: إن النبي ﷺ يحرم الخبائث، وأظهر مصاديقها الأعيان النجسة، وحيث أن الأحكام الخمسة لا يمكن تعلّقها بالأعيان فمتعلّق التحريم في الآية الشريفة حقيقة هو التصرف في هذه الأشياء، و عدم ذكره فيها يفيد العموم لأن حذف المتعلّق ممّا يفيد العموم، فمتعلّق الحرمة فيها جميع التصرفات كالأكل والإقتناء والبيع والشراء وغير ذلك.

وقد إستشكل فيه جماعة من المحقّقين بوجوه:

الأولى: ما أورد عليه السيّد الخميني^٣ من أن الآية ليست في مقام إنشاء تحريم الخبائث، بل بصدد الإخبار عن أوصاف النبي ﷺ وما يصنعه من أنه «يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ»، بمعنى أنه يحلّ كلّ ما كان طيباً ويحرم كلّ ما كان

١. سورة الأعراف: الآية ١٥٧.

٢. منتهى المطلب في تحقيق المذهب؛ ج ٣، ص: ١٦٤: «و لأنّه مستخبت فيدخل تحت قوله تعالى (و يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ) و التحريم يتناول جميع أنواع التصرف».

٣. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)؛ ج ١، ص: ٥١: «و منه: آية تحريم الخبائث، بتقريب أنّ النجاسات و المتنجّسات من الخبيثات و أنّ الحرمة إذا تعلقت بذات الشيء، تفيد حرمة مطلق الانتفاعات، لأنّ التعلّق بها مبنيّ على الدّعوى، و هي أنسب لها. و يظهر النظر فيه بعد ذكر الآية الكريمة، قال تعالى فَسَأَكْتُبُهَا- أي الرحمة- لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَ يُوْثُونَ الزَّكَاةَ وَ الَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَ الْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ. فإنّ مبني الاستدلال، على دعوى تعلّق الحرمة على عنوان الخبيثات. و أنت خير بأنّ الآية ليست بصدد بيان تحريم الخبائث، بل بصدد الإخبار عن أوصاف النبي ﷺ و أنّه و سلّم بأنّه يأمرهم بالمعروف. و ليس المراد أنّ النبي ﷺ و سلّم يحرم عنوان الخبائث أو ذاتها، و يحلّ عنوان الطيبات أو ذاتها، بل بصدد بيان أنّه يحلّ كلّ ما كان طيباً، و يحرم كلّ ما كان خبيثاً، بالحمل الشائع، و لو بالنهي عن أكله و شربه، فإذا نهى عن شرب الخمر، و أكل الميتة، و لحم الخنزير، وهكذا، يصدق أنّه حرّم الخبائث. فلا دلالة للآية على تحريم عنوان الخبائث، و هو ظاهر. و من ذلك يظهر أنّ الاستدلال بمفهوم قوله تعالى يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ، ليس على ما ينبغي، فإنّ المراد من حلّية الطيبات، حلّية ما كان طيباً، بالحمل الشائع، لا أنّ الحلّية متعلّقة بعنوان الطيب أو ذاته. و إن شئت قلت: إنّ هذا جمع للتعبير عمّا هو حلال، لا أنّ الحلال في الشريعة شيء واحد هو عنوان الطيب، و الحرام شيء واحد هو عنوان الخبيث المقابل له. هذا، مضافاً إلى أنّ الظاهر- بقرينة صدرها و ذيلها- حلّية الأكل، كما تأتي الإشارة إليه. مع أنّ المفهوم- على فرضه- لم يحلّ لكم غير الطيبات، لا حرّم عليكم الخبائث، فلا ينتج لما نحن بصددّه. مضافاً إلى إمكان إنكار المفهوم، و لو كان بصدد التحديد.»

خبِيثاً و بعبارة أخرى أنّ عنوان الخبيث فيها عنوان مشير إلى ما هو في الخارج من الخبائث. فإذا نهى عن شرب الخمر و أكل الميتة و لحم الخنزير و هكذا، يصدق أنّه حرّم الخبائث، لا أنّه صلى الله عليه و آله يحلّ عنوان الطيّبات و يحرم عنوان الخبائث حتى يقال أنّ الآية تدلّ بإطلاقها على تحريم عنوان الخبائث.

يندفع بما ناقش عليه تلميذه في الدراسات^١ من أنّ الآية الشريفة وإن لم تكن في مقام الإنشاء، و لم تشرّع الحرمة على عنوان الخبائث، إلّا أنّ «الخبائث» في الآية الشريفة جمع محلى باللام و هو يفيد العموم على المشهور، و الظاهر من الآية بعمومها، الإخبار عن جعل الحرمة على كلّ ما هو من مصاديق هذا العنوان، و بضميمة قاعدة «حذف المتعلّق تفيد العموم» تدلّ على حرمة جميع التصرفات في مصاديق الخبيث. و رفع اليد عن هذا الظهور، يحتاج إلى الدليل.

الثانية: ما أورد عليه الشيخ الأعظم^٢ بأنّ المحذوف في قوله: «يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ»، ليس جميع التصرفات، بل المحذوف الأكل، بقرينة المقابلة و هي قوله تعالى: «يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ». فالآية لا ترتبط بالمقام.

و قد أجاب عنه المحقّق الخوي في مصباح الفقاهة^٣ بأنّ متعلّق الحرمة و الحليّة فيهما محذوف و حذفه تفيد العموم و الإطلاق فظهورهما من هذه الجهة على حدّ السواء، و لا ترفع اليد عنه إلّا بالدليل.

١. دراسات في المكاسب المحرمة؛ ج ١، ص: ٢٢٧: «و ناقش الأستاذ الإمام «ره» على الاستدلال بآية الخبائث بما محضه... أقول: يمكن أن يناقش عليه بأنّ الخبائث جمع محلى باللام، و مفاده العموم. فالجملة و إن لم يكن في مقام إنشاء الحرمة و لم تشرّع الحرمة قطّ على هذا العنوان العام بجعل واحد، لكنها بعمومها تحكي عن تشريع الحرمة على كلّ ما هو من مصاديق الخبيث عرفاً أو شرعاً. فإذا ثبت خبائثة شيء أو فعل بحكم العرف فلا محالة تدلّ الآية على تشريع الحرمة عليه في ظرفه.».

٢. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - القديمة)؛ ج ١، ص: ٢٢: «...دعوى أن تحريم الخبائث في قوله تعالى وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ يشمل تحريم بيعها. ... و يرد عليه أن المراد بقرينة مقابلته لقوله تعالى يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ الأكل لا مطلق الانتفاع.».

٣. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ١٣١: «و منها قوله تعالى: (و يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ) بناء على صدق الخبائث على المتنجسات و حيث إن التحريم في الآية لم يقيد بجهة خاصة فهي تدلّ على عموم تحريم الانتفاع بالمتنجسات. و أجاب عنها المصنف بأن المراد من التحريم خصوص حرمة الأكل بقرينة مقابلته بحلية الطيبات. و فيه أن مقتضى الإطلاق هو حرمة الانتفاع بالخبائث مطلقاً، فتدلّ على حرمة الانتفاع بالمتنجس كذلك....».

الثالثة: ثم إستشكل عليه المحقق الخوي^١ بأنّ الخبائث كما يصدق على الأفعال مثل الآية الشريفة وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ « كذلك يصدق على الأعيان والأشخاص مثل الآية الشريفة «مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ»، وهذا موافق لما هو في اللغة من أنّ: «الْخَبِيثُ: ضِدُّ الطَّيِّبِ مِنَ الرِّزْقِ وَالْوَلَدِ وَالنَّاسِ»^٢. ولكنّ المراد به في الآية الشريفة «يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ»، إنّما هو الفعل الخبيث، لا الأعيان.

وهو لم يذكر دليلاً عليه، ولعلّ دليله الإلتزام بالتقدير في ما إذا كان المراد به الأعيان، وهو خلاف الظاهر، بخلاف ما إذا كان المراد به الأفعال.

ولكنّ هذا ليس بواردٍ عليه، إذ يمكن أن يقال بتعلّق الحرمة فيها بالأعيان الخبيثة بقرينة المقابلة لقوله تعالى: «يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ»، ولا شكّ في أنّ المراد بالطيّبات فيها، هو الأعيان الطيّبة كما جاء في تفسيرها.

والرابعة: أن نقول بأنّ دلالتها على حرمة المعاوضة على الأعيان النجسة تتوقّف على ثبوت قاعدة «حذف المتعلّق يفيد العموم» وتدور مدارها، مع أنّها غير ثابتة.

توضيح ذلك: وقد تمسّك مشهور الأصوليين في موارد عديدة في المباحث الفقهية والأصولية بقاعدة «حذف المتعلّق يفيد العموم» التي تسرّبت من علوم البلاغة إلى علم الأصول، واستدلّوا عليها بالظاهر العرفي، بمعنى أنّ المولى إذا أراد قيداً ولم يذكره في كلامه ولم يتعلّق الحكم به، الظاهر العرفي يحكم بأنّه أراد العموم، كما قيل حذف متعلّق النهي في مثل: «نَهَى عَنِ أَنْيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ»^٣ يفيد العموم، بمعنى أنّه نهى عن جميع التصرفات في الذهب والفضة كبيعه و

١. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ١٣١: «...والحق أن يقال: إن متعلق التحريم في الآية إنما هو العمل الخبيث و الفعل القبيح، فالمتنحس خارج عن مدلولها لانه من الأعيان. لا يقال: إذا أريد من الخبيث العمل القبيح وجب الإلتزام بالتقدير، وهو خلاف الظاهر من الآية. فإنه يقال: إنما يلزم ذلك إذا لم يكن الخبيث بنفسه بمعنى العمل القبيح، وقد أثبتنا في مبحث بيع الأبوال صحة إطلاقه عليه بدون عناية، و خصوصاً بقرينة قوله تعالى: (وَ نَجَّيْنَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ). فإن المراد من الخبائث فيها اللواط».

٢. لسان العرب؛ ج ٢، ص: ١٤١.

٣. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٦، ص: ٢٦٧.

شرائه وإقتنائه وكذا أكله وشربه بهما.

و لكنّ لا أساس لهذه القاعدة بكليّتها، بل يتعيّن المتعلّق في موارد حذفه بقرائن أخرى كمناسبة الحكم والموضوع ونحوها، وإن لم تكن قرينة في البين، يؤخذ بالقدر المتيقّن وعند عدم وجوده، يصير الكلام مجملًا.

إن قلت: أنّ هذه القاعدة عبارة أخرى عن جريان مقدّمات الحكمة و مستفادة منها، بأنّ المولى إذا كان في مقام البيان ولم يقيّد الحكم بقيد، نستكشف من ذلك سريان الحكم إلى جميع التصرفات، وإلاّ لزم عليه بيانه، وهذا هو التمسك بالإطلاق و مقدّمات الحكمة.

قلت: أنّ بينهما فرق فارق، لأنّ في موارد التمسك بالإطلاق و مقدّمات الحكمة لابدّ من وجود لفظ مطلق دالّ على الشمول، فيقال إذا كان مقصود المتكلم منه المضيق والمقيّد، فلا بدّ أن يقيّده وإذا لم يقيّده بشيء فالمراد به الإطلاق.

وأما في موارد التمسك بالقاعدة، لم يكن لفظ مطلق في البين حتى يتمسك بإطلاقه، بل الأمر هنا دائر بين المحذوفين، أحدهما: كلّ ما يمكن أن يتعلّق الحكم به كجميع التصرفات، و الآخر: متعلّق خاص كالأكل مثلاً. و لا دليل على تعيين أحدهما بدعوى عدم ذكر الآخر. بعبارة أخرى: كما يمكن إرادة العموم بدعوى عدم ذكر الخاص، كذلك يمكن إرادة الخاص بدعوى عدم ذكر العام، وكلاهما ممكن. وهذا غير التمسك بمقدّمات الحكمة وإطلاق الناشئ من اللفظ.

والحاصل: أنّ قاعدة «حذف المتعلّق يفيد العموم» غير مقبولة عندنا، و لا دليل على إرادة العموم عند عدم ذكر المتعلّق، بل المحذوف يعيّن بالقرائن المحفوفة.^١

فنقول أنّ المتعلّق المحذوف في الآية الشريفة «يُجِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ»، هو التصرف الخاص أي: «الأكل»، إمّا بقرينة المقابلة لقوله تعالى: «يُجِلُّ

١. قال شيخنا الاستاذ في مجلس درسه: «هذا ما وصلنا إليه قبل أن نقرأ كلاماً من الشهيد الصدر في بحوث في شرح العروة ج ١ ص ١٨٠ حيث قال: «إن هناك بحثاً كلياً في كون حذف المتعلّق ملاكاً للإطلاق فإن هذا كلام مشهور لا أساس له، وإنما ادعاه جماعة، لأنهم يرون في كثير من موارد حذف المتعلّق استظهار الإطلاق عرفاً، فخيّل لهم أن منشأ ذلك هو كون حذف المتعلّق ملاكاً للإطلاق، مع أن منشأه في الحقيقة قرينية الارتكاز بمناسبات الحكم والموضوع على ما هو المحذوف.». وكذا يظهر ذلك من كلمات السيّد الخميني و المحقّق التبريزي.

لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ» و إما بكونه القدر المتيقن.^١ فلا دلالة لها على حرمة جميع التصرفات في الأعيان النجسة.

و منها: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ».

و قد إستدل به جماعة كالعلامة في التذكرة^٢ و ابن إدريس في السرائر^٣ على حرمة التكبسب بالأعيان النجسة، بقريب أن موضوع وجوب الإجتنب المستفاد من صيغة الأمر فيها، هو الخمر و الميسر و الأنصاب و الأزلام، و هذه الموارد مشتركة في كونها رجساً، و حكم الإجتنب متفرع على هذا الموضوع أعني الرجس، بمقتضى الفاء التفرع الظاهر في سببية ما قبله في ما بعده، فالآية تدل على وجوب الإجتنب عن الرجس و أن كل رجس يجب الإجتنب عنه.

و الإجتنب عنه لا يتحقق عرفاً إلا بترك جميع التصرفات فيها، منها البيع و الشراء.

و قد أستشكل عليه المحقق الخوي^٤ بأن الرجس تارة يطلق على الرجس الظاهري كالدم و الميتة و غيرهما من الأعيان النجسة، و أخرى: يطلق على الرجس

١. المقرر: فالتمسك بقاعدة حذف المتعلق يفيد العموم، على تقدير صحته، فيما إذا لم يكن قرينة على المحذوف في البين، فلا يمكن القول بأن المستفاد من الآية، حرمة النظر إلى الامور المذكورة فيها بدعوى أن حذف المتعلق يفيد العموم؛ وكذا في التحريم المتعلق بالامهات و البنات، و لا يخفى أن المحذوف هو النكاح.

٢. تذكرة الفقهاء (ط - الحديثه)؛ ج ١، ص: ٦٤: «مسألة ٢٠: الخمر نجسة... ذهب إليه علماؤنا أجمع إلا ابن بابويه، و ابن أبي عقيل، و قول لقوله تعالى إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ و الرجس لغة: النجس، و لأن ما حرم على الإطلاق كان نجسا كالدم و البول».

٣. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، ج ٣، ص: ٤٧٢: «و قال تعالى «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» الى آخر الآيتين. و فيهما أدلة... ثم قال فاجتنبوه، فأمر باجتنابه، و الأمر عندنا يقتضي الوجوب».

٤. مصباح الفقاهة (المكاسب)، ج ١، ص: ١٢٩: «الثاني: أن الرجس في الآية لا يراد منه القذارة الظاهرية لكي ينافي في اختصاصه بالأعيان النجسة، أو شموله الأعيان المتنجسة أيضا. بل المراد منه القذارة المعنوية: أي الحسة الموجودة في الأمور المذكورة في الآية، سواء كانت قدرة بالقذارة الحسية أيضا أم لم تكن، و الذي يدل على ذلك من الآية إطلاق الرجس على الميسر و الأنصاب و الأزلام، فان من البديهي أن قذارة هذه الأشياء ليست ظاهرة، و لا شبهة في صحة إطلاق الرجس في اللغة على ما يشمل القذارة الباطنية أيضا، و عليه فالآية إنما تدل على وجوب الاجتناب عن كل قدر بالقذارة الباطنية التي يعبر عنها في لغة الفرس بلفظ (بليد) فتكون المتنجسات خارجة عنها جزما».

الباطني كآلات القمار و الأصنام و غيرهما ممّا يصنع من غير الرجس. و الرجس في الآيّة الشريفة بمعنى الرجس الباطني بقريئة كون الميسر و الأنصاب و الأزلّام من الرجس الباطني. و النتيجة أنّ الآيّة الشريفة ليست في مقام بيان حكم الأعيان النجسة.

ولكن هذا الأشكال غير وارد: لأنّه لا بأس بأن يراد من الرجس، ما يعمّ الرجس الباطني و الظاهري، و شاهده أنّ الخمر في الآيّة الشريفة مذكور أيضاً، مع أنّه من الرجس الظاهري جزماً.

و الصحيح في ردّ الإستلال بالآيّة الشريفة أن يقال: أنّ حكم الإجتنب لا يتفرّع على الرجس بما هو رجس، بل هو متفرّع على أنّ هذه الموارد «رَجَسَ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ»، بمعنى أنّ الخمر و الميسر و الأنصاب و الأزلّام رجسٌ ناشئٌ من عمله، لقضية «مِنْ» النَّشْؤِ.

فالرجس تارة: ينشأ من عمل الشيطان، كشرب الخمر و اللعب بآلات القمار و عبادة الأصنام و الإستقسام بالأزلام. و أخرى: لا ينشأ منه كالبول و الميتة و الدّم و الخمر و لحم الخنزير و غير ذلك من الأعيان النجسة.

و على هذا، لو دلّت الآيّة على حرمة المعاوضة، لدلّت على حرمة المعاوضة على الرجس الذي يكون ناشئاً من عمل الشيطان، فالآيّة ساكتة عن حكم غيره ممّا لم ينشأ من عمله كالأعيان النجسة.

مضافاً إلى أنّ الظاهر من الآيّة الشريفة، هو كون الإجتنب عن كلّ مورد من هذه الموارد بحسبه و المرجع فيه إلى تشخيص العرف. فإنّ الإجتنب عن الشئ إنّما يكون بالإجتنب عمّا يناسب ذلك الشئ، لا بمعنى الإجتنب عن جميع التصرفات فيها كالبيع و الشراء و نحوه. فالإجتنب عن الخمر بمعنى الإجتنب عن شربه و الإجتنب عن آلات القمار بمعنى الإجتنب عن اللعب بها و هكذا. فالإجتنب عن كلّ شئٍ بمعنى الإجتنب عمّا يترقّب منه.

و الحاصل: أنّه لا دلالة لها على حرمة المعاوضة على الأعيان النجسة.

و منها: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنِقَةُ وَ الْمُؤَفَّقَةُ وَ الْمُنْتَرِيَّةُ وَ النَّطِيحَةُ وَ مَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَ مَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَ أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكَمْ فِسْقٌ».

وقد ذكرها بعض المعاصرين^١ من جملة أدلة حرمة المعاوضة على الأعيان النجسة، مع أنها لم يكن فيه لفظٌ مطلقٌ يتمسك بإطلاقه، بخلاف الآيات السابقة، فهي في الآية الأولى لفظة «رجز» وفي الثانية لفظة «الخبائث» وفي الثالثة لفظة «رجس».

و تقريب الإستدلال به هو أن يقال: أن الحرمة تعلقت بالأعيان، مع أنها لا يمكن أن تتعلق بها، فلا بد من التقدير، و المقدّر بمقتضى إفادة حذف المتعلق للعموم، هو جميع التصرفات بهذه الأشياء و منها البيع و الشراء، هذا من جانب.

و من جانب آخر، أن الحرمة تعلقت فيها بموارد خاصة، إلا أن لها خصوصية مشتركة و هي كونها من الأعيان النجسة، و هذا العنوان العام موضوع الحرمة في الحقيقة، فالآية تدلّ على حرمة جميع التصرفات في الأعيان النجسة.

و يرد عليه أولاً: أن قاعدة «حذف المتعلق يفيد العموم» غير مقبول عندنا. فلا يستفاد منها أن متعلق الحرمة جميع التصرفات، بل المتعلق ما يتناسب تعلّقه بكل واحد منها عرفاً، كأكل الميتة و شرب الخمر. ثانياً: لا دليل غير القياس أو الإستحسان على تعميم الموضوع من هذه الموارد إلى الأعيان النجسة، فلعلّ في هذه الموارد خصوصية تقتضت حرمتها.

و أمّا الروايات: فهي كما تلي:

الرواية الأولى: رواية تحف العقول المتقدمة: «و أما وجوه الحرام من البيع و الشراء فكل أمر يكون فيه الفساد ممّا هو منهى عنه من جهة أكله و شربه أو كسبه أو نكاحه أو ملكه أو إمساكه أو هبته أو عاريته أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد نظير البيع بالربا، لما في ذلك من الفساد، أو البيع للميتة، أو الدم، أو لحم الخنزير، أو لحوم السباع من صنوف سباع الوحش، أو الطير، أو جلودها، أو الخمر، أو شيء من وجوه النجس، فهذا كلّه حرام و محرّم.»

و محلّ الإستدلال قوله: «أو شيء من وجوه النجس» و دلالته أوضح من أن يخفى و هي أقوى دلالة من غيرها، لأنها تدلّ على حرمة بيع النجاسات و شرائها.

و لكن لا يمكن الإعتماد عليها من جهة ضعف سند الإرسال و غيره كما تقدّم.

١. تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - المكاسب المحرمة؛ ص: ٩ و ١٠.

الرواية الثانية: رواية فقه الرضا، المشتملة على الفقرتين:

الأولى: «أَنَّ كُلَّ مَأْمُورٍ بِهِ مِمَّا هُوَ صَلاَحٌ لِلْعِبَادِ وَ قَوَامٌ لَهُمْ فِي أُمُورِهِمْ مِنْ وَجْهِ الصَّلاَحِ الَّذِي لَا يُقِيمُهُمْ غَيْرُهُ مِمَّا يَأْكُلُونَ وَ يَشْرَبُونَ وَ يَلْبَسُونَ وَ يَنْكَحُونَ وَ يَمْلِكُونَ وَ يَسْتَعْمَلُونَ فَهَذَا كُلُّهُ حَلَالٌ بَيْعُهُ وَ شِرَاؤُهُ وَ هَبْتُهُ وَ عَارَيْتُهُ»،

والثانية: «و كُلَّ أَمْرٍ يَكُونُ فِيهِ الْفَسَادُ مِمَّا قَدْ نَهَى عَنْهُ مِنْ جِهَةٍ أَكَلُهُ وَ شَرِبَهُ وَ لَبَسَهُ وَ نَكَاحَهُ وَ إِمْسَاكَهُ لَوْجِ الْفَسَادِ مِمَّا قَدْ نَهَى عَنْهُ مِثْلُ الْمَيْتَةِ وَ الدَّمِ وَ لَحْمِ الْخَنْزِيرِ وَ الرِّبَا وَ جَمِيعِ الْفَوَاحِشِ وَ لَحُومِ السَّبَاعِ وَ الْخَمْرِ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ فَحَرَامٌ ضَارٌّ لِلْجِسْمِ وَ فَاسِدٌ لِلنَّفْسِ»

و الإستدلال بها أن يقال: أَنَّ المستفاد من الفقرة الأولى قاعدةٌ كَلِيَّةٌ مِنْ أَنَّ كُلَّ مَا يَصْلُحُ لِلْعِبَادِ مِنْ جِهَةِ الْأَكْلِ وَ اللَّبَسِ وَ النِّكَاحِ وَ نَحْوِهِ، فَالْمَعَاوِضَةُ عَلَيْهِ حَلَالٌ. وَ الْمُسْتَفَادُ مِنَ الْفَقْرَةِ الثَّانِيَةِ أَنَّهُ كُلُّ مَا فِي أَكَلِهِ وَ شَرِبِهِ وَ نِكَاحِهِ وَ إِمْسَاكَهِ مَفْسُودَةٌ، كَالْمَيْتَةِ وَ الدَّمِ وَ لَحْمِ الْخَنْزِيرِ وَ الْفَوَاحِشِ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ، حَرَامٌ. وَ مُتَعَلِّقٌ الْحَرَمَةُ الْمَحْذُوفُ فِي هَذِهِ الْفَقْرَةِ، هُوَ الْبَيْعُ وَ الشِّرَاءُ وَ الْهَبَةُ، بِالْقَرِينَةِ الْمُقَابِلَةِ لِلْفَقْرَةِ الْأُولَى.

قال المحقق الخوي في المصباح الفقاهة، ردّاً عليه: «إِنَّ مُقْتَضَى قَوْلِهِ (فَحَرَامٌ ضَارٌّ لِلْجِسْمِ وَ فَسَادٌ لِلنَّفْسِ) أَنَّ الضَّابِطَةَ فِي تَحْرِيمِ هَذِهِ الْأُمُورِ الْمَذْكُورَةِ فِي الرِّوَايَةِ هُوَ أَضْرَارُهَا لِلْجِسْمِ كَمَا أَنَّ الْمَنَاطَ فِي جَوَازِهَا عَدَمُ إِضْرَارِهَا لَهُ مَعَ أَنَّ جُلَّهَا لَيْسَ بِضَارٍّ لِلْجِسْمِ كَالْمَلَابِسِ وَ الْمَنَاجِحِ وَ أَكْثَرِ الْمَشَارِبِ وَ الْمَأْكَلِ إِنْ لَمْ يَكُنْ كُلُّهَا كَذَلِكَ وَ عَلَى فَرَضِ تَسْلِيمِ ذَلِكَ فَلَا نَسَلَمُ إِنْضِبَاطَ الْقَاعِدَةِ فَإِنَّهُ لَا شَبْهَةَ إِنْ كَثُرَا مِنْ هَذِهِ الْإِسْتِعْمَالَاتِ لِلْأَشْيَاءِ الْمَحْرَمَةِ لَا تَكُونُ مُضَرَّةً قِطْعاً كَوْضَعِ الْيَدِ عَلَيْهَا مِثْلًا أَوْ الْأَكْلِ مِنْهَا قَلِيلاً أَوْ شَدَّ الْيَدِ بِجِلْدِ الْمَيْتَةِ وَ شَعْرِ الْخَنْزِيرِ وَ إِنَّمَا الْمَضَرُّ هِيَ مَرْتَبَةٌ خَاصَّةٌ مِنَ الْإِسْتِعْمَالَاتِ بِجَمِيعِ الْأَشْخَاصِ وَ الْأَزْمَانِ وَ الْأَمَكْنَةِ وَ الْكَمِيَةِ فَلَوْ كَانَ ذَلِكَ مُوجِباً لِحَرَمَةِ جَمِيعِ الْإِسْتِعْمَالَاتِ بِجَمِيعِ مَرَاتِبِهَا فَتَكُونُ نَظِيرُ قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: (فَمَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ) لِلزَّمِّ مِنْ ذَلِكَ الْقَوْلِ بِحَرَمَةِ جَمِيعِ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي الْأَرْضِ مِنَ الْمُبَاحَاتِ فَإِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْمُبَاحَاتِ لَا يَدُّ وَ أَنْ يَكُونَ مُضَرّاً فِي الْجُمْلَةِ وَ لَوْ بَاسْتِعْمَالِ الشَّيْءِ الْكَثِيرِ مِنْهُ.^١»

و لكن يمكن أن يقال: أَنَّ قَوْلَهُ «ضَارٌّ لِلْجِسْمِ وَ فَسَادٌ لِلنَّفْسِ» خَبَرٌ بَعْدَ الْخَبَرِ وَ الظَّاهِرُ أَنَّهُ لَيْسَ عَلَةً لِلْحُكْمِ حَتَّى يَدُورَ الْحُكْمُ مَدَارَهُ وَجُوداً وَ عَدَمًا، بَلْ هُوَ حُكْمَتُهُ، بِمَعْنَى أَنَّ التَّصَرُّفَ فِي هَذِهِ الْأَشْيَاءِ لَوْ كَانَ جَائِزاً، لَكَانَ مُضَرّاً لِلْجِسْمِ وَ مَفْسُوداً لِلنَّفْسِ إِحْيَاناً.

١. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ١٧.

و مع هذا نقول: أنّ في رواية لا تخلو عن الإجمال و يمكن أن يخرجها عن قابلية الإستدلال، و هو أنّ في متعلّق الحرمة، إحتمالان: ممّا ذكره المستدلّ من كونه البيع و الشراء بقريّة المقابلة. و من أنّ متعلّقها هو ما تتعارف إضافته إلى كلّ واحد من هذه الأشياء، كالأكل و الشرب بالنسبة إلى بعضها و اللبس و الإرتكاب بالنسبة إلى بعض آخر. و الظاهر هو الإحتمال الثاني بقريّة أنّ قوله: «ضارّ للجسم و فسادٌ للنّفس» لا يلائم حرمة البيع و الشراء، و لو قيل بعدم قريّته، فلا أقلّ من الإجمال المسقط للإستدلال.

و الحاصل: أنّ رواية فقه الرضا مع ما فيه من إجمال دلّالته و ضعف سنده، لا تدلّ على حرمة المعاوضة على الأعيان النجسة.

الرواية الثالثة: رواية دعائم الإسلام: «و عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: الْحَلَالُ مِنَ الْبَيْعِ كُلُّ مَا هُوَ حَلَالٌ مِنَ الْمَأْكُولِ وَ الْمَشْرُوبِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا هُوَ قَوَامٌ لِلنَّاسِ وَ صِلَاحٌ وَ مُبَاحٌ لَهُمُ الْإِنْتِفَاعُ بِهِ وَ مَا كَانَ مُحَرَّمًا أَصْلُهُ مِنْهُيًّا عَنْهُ لَمْ يَجْزُ بَيْعُهُ وَ لَا شِرَاؤُهُ»^١.

بتقريب أنّ الرواية تفيد قاعدة كليّة، و هي أنّ كلّ ما هو محرّم و منهى عنه، لم يجز بيعه و لا شرائه، و منها الأعيان النجسة التي تكون منهية عنها.

و أورد عليه المحقّق الخوي^٢ بما محصّله: أنّ الظاهر من قوله «لَمْ يَجْزُ بَيْعُهُ وَ لَا شِرَاؤُهُ» هو بيان الحرمة التكليفية^٣، مع أنّ الفقهاء في كثير من الموارد التي تعلّق النهي ببيعها و شرائها، يحكمون بحرمتها الوضعية، دون التكليفية، إلّا في ما ورد عليه دليل خاصّ كالخمر. فالرواية على ظاهرها غير معمولة بها عندهم و مورد

١. دعائم الإسلام؛ ج ٢، ص: ١٨.

٢. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ٢١: «تذييل لا يخفى عليك انا لو قطعنا النظر عن جميع ما ذكرناه في عدم اعتبار الكتاب فالرواية التي ذكرها المصنف هنا لا يمكن الاستناد إليها بالخصوص لأن قوله فيها (و ما كان محرماً أصله منهى عنه لم يجز بيعه) يقتضي حرمة بيع الأشياء التي تعلق بها التحريم من جهة ما مع انه ليس بحرام قطعاً على ان الظاهر منه هي الحرمة التكليفية مع أنها منتفية جزماً في كثير من الموارد التي نهى عن بيعها و شرائها و إنما المراد من الحرمة في تلك الموارد هي الحرمة الوضعية ليس إلا فلا تكون الرواية معمولة بها.»

٣. المقرّر: بدعوى ظهور «يجوز» و «لا يجوز» في الحكم التكليفي، كما أنّ الظاهر من «الصحة» و «البطلان» هو الحكم الوضعي. كما أنّ لفظة «حلال» في هذه الرواية أستعملت في الحكم الوضعي، مثل الآية الشريفة: «أحلّ الله البيع»، و لا شك في كونه بمعنى الصحة و النفوذ.

لإعراضهم، ولا يمكن الإستناد إليها، بل تسقط عن الحجية.

وقد يجاب عنه أولاً: بأنّ البحث عن المعاوضة على الأعيان النجسة، يكون في الحكم الوضعي و الحكم التكليفي معاً، وهما محلّ البحث في المقام. و ثانياً: لا نسلم ظهور «لم يجز» في الحرمة التكليفية. ولعلّه نشأ من الخلط بين الإصطلاح الفقهي و ما هو مصطلح في الروايات، لأنّ الجواز و عدمه كثيراً ما يستعملان في الروايات في الحكم الوضعي، مع أنّه لم يقل أحد من الفقهاء بأنّ الجواز و عدمه فيها بمعنى الحلية و الحرمة التكليفيين، كصحيحة علي بن مهزيار: «قَالَ كَتَبَ إِلَيْهِ إِبْرَاهِيمُ بْنُ عُقْبَةَ عِنْدَنَا جَوَارِبُ وَ تَكَلُّفُ تَعْمَلُ مِنْ وَبَرِ الْأَرَانِبِ فَهَلْ تَجُوزُ الصَّلَاةُ فِي وَبَرِ الْأَرَانِبِ مِنْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ وَ لَا تَقِيَّةٍ فَكَتَبَ ﴿٥٠﴾ لَا تَجُوزُ الصَّلَاةُ فِيهَا. ١».

و الحاصل، أنّه لو كانت الرواية تامة السند، لدلت على حرمة المعاوضة على الأعيان النجسة وضعاً بلا إشكال.

الرواية الرابعة: و هي النبوي المشهور: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَهُ.».

و دلالتها واضحة، لأنّ تحريم الثمن بمعنى حرمة التصرف فيه و هو كناية عن بطلان المعاوضة، وإلا لا وجه لحرمة التصرف فيه. فالروية تدلّ على أنّ كلّ ما حرّمه الشارع، فالمعاوضة عليه باطلة.

و قد عرفت أنّ في الرواية نقلاً، من جهة وجود لفظة «الأكل» فيها و عدمها، فلا بدّ من تحليل الرواية على كلا النقلين:

أما على الأول: و هو ما أثبتناه من وجود لفظة «الأكل» فيها، نظراً إلى كثرة هذا النقل. فقال بعض من العامة^٢ أنّ عمومته متروكٌ إتفاقاً و منقوضٌ بأنّ كثيراً من الأشياء كالأدمي . العبيد و الإماء . و السنور و الحجر و التراب و نحوها يحرم أكله و لكن لا يحرم ثمنه. فلا يلتزم أحدٌ بأنّ كلّ ما حرّم الشارع أكله، حرّم ثمنه.

و لكنّه يندفع بأنّ المراد من الشيء الذي حرّم الله تعالى أكله، هو ما يعتاد أكله عند العقلاء، و لا تشمل غيرها، وإلاّ تحريم ما هو غير مأكول عادة عند العقلاء و النهي عن أكل ما لا داعي لهم على أكله لغو خالٍ عن الفائدة، فالنهي تعلّق بما هو

١. وسائل الشيعة؛ ج ٤، ص: ٣٥٦.

٢. جوهر النقي على سنن البيهقي، ج ٦، ص ١٣: «عموم هذا الحديث متروك اتفاقاً بجواز بيع الآدمي و الحمار و السنور و نحوها.».

معمول عندهم حتى منعهم عن فعله.

فهذه القرينة اللبّية تحكم بأنّ النبوي إنّما يدلّ على حرمة ثمن ما حرّم الله أكله ممّا هو معدّ له، كالحم الخنزير و الخمر و غيرها من الأشياء التي كان أكلها شايعاً بين الأعراب الجاهليّة كالدم و الميتة، كما يأتي في البحث عن كلّ واحد منها.

و الحاصل: أنّ المستفاد من النبوي على هذا النقل، قاعدة كليّة في الجملة، وهي: أنّ الله إذا حرّم أكل شيء حرّم ثمنه، و لازمه بطلان المعاوضة عليه.^١

و أمّا على الثاني: و هو خلوه عن لفظة «الأكل»، فيقع البحث عن متعلّق الحرمة المحذوف.

و هنا احتمالات ثلاثة:

الأول: ما هو المشهور من أنّ المتعلّق، جميع التصرفات، بمقتضى أنّ حذف المتعلّق يفيد العموم. و على هذا، فهو يدلّ على قاعدة كليّة هي: أنّ الله إذا حرّم جميع التصرفات في شيء بحيث لم توجد فيه منفعة محلّلة، حرّم ثمنه. و إلّا أنّه لا حاجة إليه لإستفادة هذه القاعدة منه حينئذ، لأنّ مفادها مستفاد من الأدلة الأخرى.

الثاني: يمكن أن يقال: أنّ متعلّقها بعض التصرفات، و هو الإنتفاع الغالب في كلّ شيء، فعلى هذا يدلّ على بطلان المعاوضة على كلّ شيء ثبت دليل خاصّ حرمة منفعته الغالبة.

الثالث: أن يقال: أنّ متعلّقها منفعته النادرة، و لكن هذا مورد لإعراض المشهور. و لا يمكن الإلتزام بأنّه إذا حرّم الله المنفعة النادرة في شيء، حرّم ثمنه.

و النتيجة: أنّ النبوي المشهور، مضافاً إلى ضعف سنده، غير مفيد لحرمة المعاوضة على الأعيان النجسة بعنوان القاعدة الكلية، سواء كانت لفظة «الأكل» موجوداً فيه أم لا.

الرواية الخامسة: ما عن الجعفرين: «بإسناده عن جعفر بن محمد عليه السلام عن أبيه عن جدّه علي بن الحسين عن علي بن أبي طالب عليهم السلام قال: بايع الخبيثات

١. المقرّر: يمكن أن يقال: أنّ المراد من حرمة أكل الشيء، في قوله: «إنّ الله إذا حرّم أكل شيء»، هو ما يشمل أكل ثمنه، بقريّة صدر الرواية، حيث قال: «حرّم أكل شُهوْمِها فَباعُوها وَ أَكَلُوا أَثْمانها»، و لا فرق معها بين النقلين حينئذ. فتأمّل.

و مشتريها في الإثم سواء^١.».

بتقريب أن أظهر مصاديق الخبيث، هو الأعيان النجسة، فالرواية تدلّ على حرمة بيعها و شرائها تكليفاً.

و قد أشار إليه السيّد الخميني في موضعين من مكاسبه^٢ و تأمل في دلالتها و قال: «لعدم ظهورها في أن الإثم لنفس البيع و الشراء، فإنّها في مقام بيان حكم آخر[و هو التسوية]، بعد فرض إثم لهما، فلا يظهر منها أن الإثم المفروض لأجل نفس عنوان البيع و الشراء، أو لأخذ الثمن و التصرف فيه و أخذ الخمر و شربه.».

و يلاحظ عليه: بأنّ الرواية و إن دلّت بدلالاتها المطابقة على التسوية في الإثم، إلّا أنّها بدلالاتها الإلزاميّة ظاهرة في كون عمل البائع و المشتري إثماً^٣.

و الحاصل: أنّ الرواية عندنا تامّة من جهة الدلالة.

و أمّا من جهة السند، فلا بدّ من البحث في كتاب الجعفرّيّات.

تحقيق حول كتاب الجعفرّيّات:

و هو مشتمل على ألف و سبعمائة و إحدى و ثمانين رواية، أكثرها مروى عن الإمام الصادق (ع) و لذا يعبر عنه بالجعفرّيّات، و هذا العنوان مشهور بين المتأخّرين و أوّل من عبّر عنها بها السيّد بن طاووس على الظاهر، ثم في إجازات العلّامة لبني زهرة.

و قد يعبر عنه بالأشعثيّات في كلمات قدماء الأصحاب كابن الغضائري و شيخ الطائفة، من جهة أن راويه محمّد بن الأشعث.

و قد يعبر عنه في بعض كتب العامّة بالعلويّات لانتهاء أكثر رواياته إلى أمير المؤمنين عليّ (ع) عَنِ النَّبِيِّ ﷺ^٤.

١. الجعفرّيّات - الأشعثيّات؛ ص: ١٧٢.

٢. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)؛ ج ١، ص: ١٢. و ج ١، ص: ٣٣.

٣. المقرّر: لعلّ الإستاذ استظهره بالنظر إلى أنّ تعليق الحكم على الوصف مشعر بعلّيّته للحكم. أي: أنّ فيها إشعار على أن بيع الخبيثات و شرائها إثمّ.

٤. و قد كتبت في حاشية نسخة مخطوط منه -و هي أقدم النسخ- الموجود في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بطهران: «و قد يُعبر عنه بكتاب غريب الحديث»، و لعلّ وجهه ما قاله بعض العامّة كالذهبي في ميزان الاعتدال: من أنّه متضمن لأحاديث منكورة.(منه حفظه الله).

و هذا الكتاب مع شهرته كما سيأتي، ممّا لم يظفر بنسخة منه العلامة المجلسي ولا الشيخ الحرّ العاملي مع شدّة تنقيبهما للكتب، بل وجده المحدث النوري في ضمن الكتب المخطوطة التي وصلت إليه من الهند. وقال فيه: «هو من الكتب القديمة المعروفة المعول عليها»^١ وقال السيّد أبو الحسن الإصفهاني على ما نقل عنه: أنّ المحدث النوري عدّه من الكتب المعتمدة. وكذا يستفاد من جماعة القول باعتباره، كالسيّد الخميني في كتاب الطهارة: حيث قال: «مع احتمال اعتبار الجعفرات في نفسها»^٢.

وقال جمع كثير من الفقهاء بعدم إعتباره، وأجمع ما قيل فيه ما قاله صاحب الجواهر: «الكتاب المزبور على ما حكى عن بعض الأفاضل ليس من الأصول المشهورة بل ولا المعتمدة، ولم يحكم أحد بصحّته من أصحابنا، بل لم تتواتر نسبته إلى مصنفه، بل ولم تصح على وجه تظمن النفس بها، ولذا لم ينقل عنه الحرّ في الوسائل ولا المجلسي في البحار مع شدّة حرصهما، خصوصاً الثاني على كتب الحديث، ومن البعيد عدم عثورهما عليه، والشيخ والنجاشي وإن ذكرا أن مصنفه من أصحاب الكتب إلا أنهما لم يذكر الكتاب المزبور بعبارة تشعر بتعيينه»^٣.

و الكلام فيه يقع في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في الطريق الصحيح إلى الكتاب:

إعلم، إنّ الإعتماد على كتاب أو نسخة منه متوقّف على ثبوته لمؤلفه إمّا بشهرته كالكتب الأربعة وإمّا بطريق صحيح إليه ومنه إلى المعصوم (ع)، وكلاهما ثابتان بالنسبة إلى الجعفرات:

أمّا الطريق الصحيح إليه، فهو طريق النجاشي و شيخ الطائفة إليه: «أخبرنا الحسين بن عبيد الله، قال: حدّثنا أبو محمّد سهل بن أحمد بن سهل، قال: حدّثنا أبو علي محمّد بن محمّد بن الأشعث بن محمّد الكوفي بمصر قراءة عليه، قال: حدّثنا موسى بن إسماعيل بن موسى بن جعفر قال: حدّثنا أبي بكتبه»^٤.

و الحسين بن عبيد الله، والد ابن الغضائري وأستاذ النجاشي، ثقة بلا شبهة.

١. خاتمة المستدرک؛ ج ١، ص: ١٥

٢. كتاب الطهارة (للإمام الخميني، ط - الحديثة)؛ ج ١، ص: ٥١٨.

٣. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج ٢١، ص: ٣٩٨.

٤. الفهرست (للشيخ الطوسي)؛ ص: ١١. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفی الشيعة؛ ص: ٢٦

وأما أبي محمد سهل بن أحمد بن سهل الديباجي، فقد ضعفه ابن الغضائري وقدر عليه، إلا أن والده صرح بأن «لا بأس بما رواه من الأشعثيات»^١. وأما محمد بن محمد الأشعث الراوي لهذا الكتاب، فوثقه النجاشي^٢، والطريق المعتبر إلى الكتاب ثابت. وقد نقل العامة الجعفریات من هذا الطريق أيضاً.

قال السمعاني في كتابه: «أما المنتسب الى صنعة الديباج وعمله فهو أبو محمد سهل الديباجي من أهل بغداد حدث [عن جماعة منهم] محمد بن محمد بن أشعث الكوفي يزيل مصر... قال أبو بكر الخطيب سألت الأزهرى عن الديباجي فقال: كان كذاباً رافضياً زنديقاً. قال محمد بن أبي الفوارس الحافظ: الديباجي كان آية و نكالا في الرواية، وكان رافضياً غالياً فيه، و كتبنا عنه كتاب محمد بن محمد بن الأشعث لأهل البيت من فرع و لم يكن له أصل يعتمد عليه و لا كتاب صحيح و قال العتيقي: كان رافضياً و لم يكن في الحديث بذلك. و قال الأزهرى: رأيت في داره على الحائط مكتوباً لعن أبي بكر و عمر و باقي الصحابة العشرة سوى على رضى الله عنهم»^٣.

فعليه؛ أن ما إدعاه صاحب الجواهر في عبارته السابقة من عدم الطريق الصحيح إليه و عدم ثبوت إنتسابه بإبن الأشعث، غير مقبول.

مضافاً إلى أن دعوى شهرته بين الفريقين بمكان من الإمكان، و معه لا حاجة إلى الطريق المعتبر إليه.

و الشاهد عليه نقل جمع كثير من العلماء الخاصة و العامة في أزمنة مختلفة عنه، كما أن معظم كتاب النوادر للقطب الراوندي - المتوفى ٥٧٣هـ - مأخوذ من الجعفریات^٤. وكذا نقل عنه السيد بن طاووس مستقيماً، و الشهيد الأول في جملة

١. المقرّر: هذه عبارة ابن الغضائري في رجاله: «سهل بن أحمد بن عبد الله [بن أحمد] بن سهل، الديباجي، أبو محمد. كان ضعيفاً، يضع الأحاديث. و يروي عن المجاهيل. و لا بأس بما رواه من «الأشعثيات» و بما يجري مجراها، ممّا رواه غيره». رجال ابن الغضائري - كتاب الضعفاء؛ ص: ٦٧.

٢. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ص: ٣٧٩: «محمد بن محمد بن الأشعث أبو علي الكوفي، ثقة، من أصحابنا، سكن مصر...».

٣. الانساب للسمعاني ج ٥ ص ٤٣٩.

٤. و قال في أول سند النوادر، «أخبرنا السيد الامام ضياء الدين سيد الائمة شمس الاسلام تاج الطالبيه ذو الفخرين جمال آل رسول الله (ص) أبو الرضا فضل الله بن على بن عبيد الله الحسنة الراوندي حرس الله جماله و آدم فضله قال: أخبرنا الامام الشهيد أبو المحاسن عبد الواحد ابن اسماعيل بن أحمد الروياني اجازة و سماعا قال: أخبرنا الشيخ أبو عبد الله محمد بن الحسن التميمي البكري اجازة و سماعا قال: حدثنا أبو محمد سهل بن أحمد الديباجي قال حدثنا أبو على محمد بن محمد بن الأشعث الكوفي قال حدثنا موسى بن اسماعيل الى آخره...». بحار الأنوار؛ مقدمة ج ١٠٢، ص: ٧٢. يظهر منه أن هذا الكتاب وصل

من كتبه. و نقل الشيخ محمد بن علي الجبائي جدّ الشيخ البهائي عن مجموعة كانت بخط الشهيد الأول.

و نقلها غير واحد من العامة، كابن عدي الجرجاني في «الكامل في ضعفاء الرجال» وابن الجوزي في «الموضوعات» و الذهبي في «ميزان الاعتدال».

و الحاصل: أنّ كتاب الجعفرّيّات من الكتب المشهورة عند العلماء الفريقين، مضافاً إلى وجود الطريق المعترّ إليه.

المطلب الثاني: في الطريق منه إلى المعصوم:

و قد رواه ابن الأشعث عن الامام الكاظم و الامام الصادق (ع) بواسطتين: أحدهما موسى بن إسماعيل، سبط الامام الكاظم (ع)، و الآخر: إسماعيل بن موسى بن جعفر الكاظم (ع).

أمّا الراوي الأول: أي: موسى بن إسماعيل:

فقد تردّد المحقّق الخوي في اعتبار الكتاب من جهة عدم تعرّض علماء الرجال لوثاقة موسى بن إسماعيل، و إن كان يعتقد بوثاقته في برهة لأجل وقوعه في أسناد كامل الزيارات^١، إلّا أنّه عدل عنه بعد ذلك [على ما نقل عنه، لبنائه على اختصاص التوثيق بمشايع ابن قولويه بلا واسطة].

إلّا أنّه يمكن إثبات وثاقته أولاً: بما قاله السيّد بن طاووس في الإقبال ما هذا لفظه: «فصل في تعظيم التلقّظ بشهر رمضان: رأيت و رويت من كتاب الجعفرّيّات و هي ألف حديثٍ بإسناد واحد عظيم الشأن إلى مولانا موسى بن جعفر^٢»، و هذا التعبير الذي أعلى

إليه بطريق الروياني و هو عند المحدث النوري (في خاتمة المستدرک؛ ج ١، ص: ١٧٧) و العلامة الأميني (شهداء الفضيلة ج ١ ص ٤٠) من العلماء الشيعة و كان يعمل بالتقّيّة، لكن ذكره ابن شهر آشوب من العلماء العامة، و قيل أنّه من الشافعيّة، وله كتاب بحر المذهب في أربعة عشر مجلداً في الفقه الشافعي، و كان حافظاً للمذهب، و يقول: لو أحرقت كتب الشافعي لأمليتها من قلبي. و علماء الشافعية يستندون إليه كثيراً بقولهم: «قال صاحب البحر». (منه حفظه الله).

١. موسوعة الإمام الخويّ؛ ج ١٧، ص: ٣١٢: «و منها: ما عن البحار عن نوادر الراوندي بسنده عن موسى بن إسماعيل عن أبيه عن جدّه موسى بن جعفر عن آبائه (عليهم السلام): من صلّى بالناس و هو جنب أعاد و أعاد الناس و هي أيضاً ضعيفة، فإنّ موسى بن إسماعيل الذي يروي الأشعثيّات و إن كان موثقاً، لوقوعه في أسانيد كامل الزيارات إلّا أنّ طريق الراوندي إلى الرجل غير معلوم لدينا، فتكون في حكم المرسل.».

٢. الإقبال بالأعمال الحسنة (ط - الحديثة)؛ ج ١، ص: ٢٨.

من التوثيق، يشمل ما بين محمد بن الأشعث والإمام جعفر (ع). وثنائياً: بما ذكرناه سابقاً من ابن الغضائري قال في شرح حال سهل بن أحمد الديباجي: «لا بأس بما رواه من الأشعثيات»^١. مع أن الطريق المنفرد للديباجي إليه هو الذي وقع فيه موسى بن إسماعيل وأبوه.

و أما الراوي الثاني: أي: إسماعيل بن موسى بن جعفر (ع): فيمكن إثبات وثاقته بثلاث قرائن، وإن لم يرد فيه توثيق صريح أيضاً:

الأولى: ما روي في الكافي الشريف^٢ من كونه متولياً على الوقف من قبل الإمام الكاظم (ع). وهو يدلّ بدلالته المطابقة على أنه كان مأموناً من الخيانة و بدلالته الإلتزامية على أنه لم يكذب، لأنّ من كان خائناً، لا يخاف من الله في أن يكذب لتوجيهه.

والثانية: ما قاله الكشي في شرح حال صفوان بن يحيى من أنه «لما مات في سنة عشر و مائتين بالمدينة، بعث إليه أبو جعفر الجواد عليه السلام بحنوطه و كفنه و أمر إسماعيل بن موسى بالصلاة عليه»^٣. و هذا من أبرز قرائن الوثاقة و علو المقام.

الثالثة: ما ذكره الشيخ المفيد في كتاب الإرشاد في ذكر أولاد موسى بن جعفر (ع): «و لكل واحد من ولد أبي الحسن موسى فضل و منقبة مشهورة»^٤، و يدخل في عمومها، إسماعيل بن الكاظم (ع) قطعاً.

والحاصل: أن الطريق من الكتاب إلى الإمام (ع) معتبر، و محمد بن الأشعث يروي عن الإمام (ع) بالراويين الثقتين.

١. رجال ابن الغضائري - كتاب الضعفاء؛ ص: ٦٧.

٢. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٧، ص: ٥٤: «هَذَا مَا تَصَدَّقَ بِهِ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ بِأَرْضِ بَمَّكَانَ كَذَا وَ كَذَا وَ حَذَّ الْأَرْضِ كَذَا وَ كَذَا ... وَ جَعَلَ صَدَقَّتُهُ هَذِهِ إِلَى عَلِيِّ وَ إِبْرَاهِيمَ فَإِنْ انْقَرَضَ أَحَدُهُمَا دَخَلَ الْقَاسِمُ مَعَ الْبَاقِي مِنْهُمَا فَإِنْ انْقَرَضَ أَحَدُهُمَا دَخَلَ إِسْمَاعِيلُ مَعَ الْبَاقِي مِنْهُمَا فَإِنْ انْقَرَضَ أَحَدُهُمَا دَخَلَ الْعَبَّاسُ مَعَ الْبَاقِي مِنْهُمَا فَإِنْ انْقَرَضَ أَحَدُهُمَا فَلَا كُفْرَ مِنْ وَلَدِي فَإِنْ لَمْ يَبْقَ مِنْ وَلَدِي إِلَّا وَاحِدٌ فَهُوَ الَّذِي تَلِيهِ وَ زَعَمَ أَبُو الْحَسَنِ أَنَّ أَبَاهُ قَدَّمَ إِسْمَاعِيلَ فِي صَدَقَّتِهِ عَلَى الْعَبَّاسِ وَ هُوَ أَصْغَرُ مِنْهُ».

٣. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ المشيخة، ص: ٣٢٣: توفي بالمدينة سنة ٢١٠ و بعث إليه أبو جعفر الجواد (عليه السلام) بحنوطه و كفنه و أمر إسماعيل بن موسى عليه السلام بالصلاة عليه.

٤. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد؛ ج ٢؛ ص ٢٤٦: وَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ وَلَدِ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عَ فَضْلٌ وَ مَنْقَبَةٌ مَشْهُورَةٌ وَ كَانَ الرَّضَا عَ الْمُقَدَّمُ عَلَيْهِمْ فِي الْفَضْلِ حَسَبَ مَا ذَكَرْنَاهُ.

المطلب الثالث: في الجعفریات التي في أيدينا:

فنقول: لا يمكن الإعتماد عليه، نظراً إلى خمس قرائن:

الأولى: أنّ الجعفریات التي لنا الطريق المعتبر إليه، وهو الطريق الديباجي، و هو غير ما في أيدينا، لأنّ هذا الكتاب وصل إلينا . على ما نقله المحدث النوري . بطريق رواة العامة، منهم: أبو محمّد بن عبد الله بن عثمان المعروف بابن السّقاء، و هو عامّي، قال الذهبي فيه: «الإمام الحافظ الثقة الرّحال»، و لا يرد فيه توثيق من أصحابنا^١، و على تقدير وثاقته يروي عنه أبو الحسن أحمد بن المظفر العطار و هو من العامة، و هكذا من يروي عنه^٢.

الثانية: وقد ذكر في كتب العامة و الخاصة أنّ الجعفریات لابن الأشعث ألف حديث أو ما يقرب من ذلك، كما ظهر من كلام السيد بن طاووس المذكور سابقاً، و العلامة في إجازته لبني زهرة و الذهبي في ميزان الاعتدال. مع أنّ ما في أيدينا من الجعفریات، مشتمل على ألف و سبعمائة و إحدى و ثمانين رواية، و لا نعلم أنّ الزيادة من أين أضيف فيه؟

الثالثة: فيه ما يخالف لما هو المعلوم من فقه أهل البيت، كوقوع الطلاق ثلاثاً في مجلس واحد، و الحلف بالطلاق مع أنّه باطل بضرورة المذهب، و كذا أنّ مدّة النفاس أربعون يوماً كما ذهب إليه العامة، و الترخيص في الغناء كما يأتي في بحثه.

الرابعة: أنّ تبويبه لأبواب الفقه لا تخلو من التشويش و الإضطراب، و فيه ما هو علامة التلاعب و وقوع الدّس فيه، كما روي في كتاب الطهارة ما هو غير مرتبط بها، و كذا في كتاب التفسير و الرؤيا.

الخامسة: إنّ ما رواه الشيخ الصدوق عن موسى بن إسماعيل عن أبيائه في الخصال و معاني الأخبار، ليس في الجعفریات التي في أيدينا. كذا ما نقل عنها الذهبي في ميزان الاعتدال.

١. نعم، روي عنه نقل فضائل أهل البيت أو منقصة أعدائهم، كما قال الذهبي في تَرْجَمَتِهِ: «أَنَّهُ أُمِّلَى حَدِيثَ الطَّيْرِ فَلَمْ تَحْتَمِلْهُ نَفْسُهُمْ فَوُثِّبُوا بِهِ وَأَقَامُوهُ وَعَسَلُوا مَوْضِعَهُ». كِتَابُ تَذَكُّرَةِ الْحُقَاطِ: ج ٣ ص ٩٦٣.

٢. أبو الحسن على بن محمّد بن محمّد و الشيخ أبو نعيم محمّد بن إبراهيم بن محمّد بن خلف الجمازي.

والحاصل: أنّ مقتضى ما ذكرنا من القرائن الخمسة هو عدم إمكان الإعتماد على كتاب الجعفریات الموجود في أيدينا.

و النتيجة: أنّ الرواية الخامسة المنقولة عن الجعفریات، تامة من جهة الدلالة على حرمة بيع النجاسات و شرائها تكليفاً، ولكن في سندها مناقشة من جهة عدم إعتبار الكتاب، فلا يمكن الإعتماد عليه.

الرواية السادسة: الروايات الخاصة بضميمة إلغاء الخصوصية.

و توضيح ذلك: أنّه يستفاد من كلمات السيّد الخميني في مكاسبه^١ و بعض المعاصرين^٢ أنّ الروايات الخاصة^٣ التي وردت في حرمة المعاوضة على بعض الأعيان النجسة كالخمر و الكلب و الميتة، بضميمة إلغاء الخصوصية من تلك الموارد، تدلّ على حرمة المعاوضة على الأعيان النجسة بعنوان كليّ، و أنّ الموضوع فيها عنوان عامّ ينطبق على جميع الأعيان النجسة.

و يلاحظ عليه: أولاً: و قد ذكرنا كثيراً في المباحث الفقّيّة و الأصوليّة، أنّ كلّ ما أخذ قيداً في موضوع الحكم فله مدخلية فيه، و أمّا كون الموضوع عنواناً آخر و هذا القيد عنواناً مشيراً إليه فيحتاج إلى دليل قطعي، و هو مفقود في ما نحن فيه. و ثانياً: أنّ موضوع الحكم فيها، ليس الأعيان النجسة، لأنّ فيها ما لا ينطبق على هذا العنوان، كالرشوة في الحكم، و مهر البغيّ و أجر الكاهن و ثمن الأصنام. و معه لا يمكن إلغاء الخصوصية منها، كما إستبعده صاحب تفصيل الشريعة^٤.

١. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)؛ ج ١، ص: ٩: «و دعوى جبر أساندها غير وجيهة، لعدم إحراز استناد الأصحاب إليها. إلّا أن يدعى الجزم على أن لا مستند لهم غيرها، و هو محلّ كلام. لاحتمال استفادتهم الحكم الكلي من الموارد الخاصة، و لو بإلغاء الخصوصية، كما يظهر ذلك من بعضه.»

٢. أنوار الفقاهة - كتاب التجارة (لمكارم)؛ ص: ٣٣: «هذا و لكن الروايات الخاصة كثيرة جدّاً، و هي وإن وردت في بعض الأعيان النجسة، و لكن لحن بعضها يشعر بالعموم، و مع قطع النظر عنه يمكن اصطلياد العموم منها.»

٣. منها: «...قَالَ تَمَنُّ الْخَمْرَ وَ مَهْرُ الْبَيْعِ وَ تَمَنُّ الْكَلْبَ الَّذِي لَا يَصْطَادُ مِنَ السُّحَبِ.» و منها: معتبره سكوني: «...السُّحْتُ تَمَنُّ الْمَيْتَةِ وَ تَمَنُّ الْكَلْبَ وَ تَمَنُّ الْخَمْرَ وَ مَهْرُ الْبَيْعِ وَ الرَّشْوَةُ فِي الْحُكْمِ وَ أَجْرُ الْكَاهِنِ.» منها: «أَتَقَاهُمْ يَا عَلِيُّ مِنَ السُّحْتِ تَمَنُّ الْمَيْتَةِ وَ تَمَنُّ الْكَلْبَ وَ تَمَنُّ الْخَمْرَ وَ مَهْرُ الزَّانِيَةِ وَ الرَّشْوَةُ فِي الْحُكْمِ وَ أَجْرُ الْكَاهِنِ.» منها: «رَوَيْنَا عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيٍّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ بَيْعِ الْأَخْرَارِ وَ عَنْ بَيْعِ الْمَيْتَةِ وَ الدَّمِ وَ الْخَزِيرِ وَ الْأَصْنَامِ...»

٤. تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - المكاسب المحرمة؛ ص: ١٦: «و ما في كلام الإمام الماتن قدّس سرّه في المكاسب المحرّمة من احتمال إلغاء الخصوصية من الموارد الخاصة فمستبعد جدّاً.»

الدليل الثالث: الإجماع:

وقد إدعاه شيخ الطائفة في المبسوط وقال: «وإن كان نجس العين مثل الكلب و الخنزير و الفأرة و الدم و... فلا يجوز بيعه و لا اجارته و لا الانتفاع به و لا اقتناعه بحال إجماعاً إلا الكلب و فإن فيه خلاف^١».

وكذا ابن زهرة في الغنية^٢ والعلامة في التذكرة^٣.

ونلاحظ عليه:

أولاً: أنّ أصله غير ثابت، إذ لم يتعرّض لهذا البحث بعنوانه الكليّ بعض القدماء، كما أنّ الشيخ الصدوق في المقنع تعرّض لحكم بعض مصاديق الأعيان النجسة كالكلب و الخمر فقط.

و ثانياً: على فرض ثبوته، لا ينبغي الشك في عدم كونه إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن قول المعصوم (عليه السلام)، بل يكون إجماعاً مدركياً و لابدّ من ملاحظة مدركه، و هو الآيات و الروايات المذكورة سابقاً.

و ثالثاً: أنّ الظاهر من كلمات المُجمعين بل صريحهم، هو عدم مدخليّة عنوان النجس بما هو نجس في حرمة المعاوضة على الأعيان النجسة، و إنّما الموضوع للحرمة هو عدم المنفعة المحلّلة للشيء و هو غير عنوان النجس، بل قيل أنّ الأعيان النجسة من مصاديق ما لا منفعة فيه. كما أنّ العلامة في التذكرة قال في ردّ من إستدل على عدم جواز بيع الكلب بنجاسته و كونه كالخنزير: «و النجاسة غير مانعة كالدّهن النجس، و الخنزير لا يُنتفع به بخلافه^٤». و قال ابن زهرة في الغنية: «و إشتراطنا أن يكون [المبيع] منتفعاً به، تحرراً ممّا لا منفعة فيه، كالحشرات و غيرها. و قيّدنا بكونها مباحة، تحفظاً من المنافع المحرمة، و يدخل في ذلك كلّ نجس لا يمكن تطهيره

١. المبسوط في فقه الإمامية؛ ج ٢، ص: ١٦٥: «وإن كان نجس العين مثل الكلب و الخنزير و الفأرة و الخمر و الدم و ما توالد منهم و جميع المسوخ، و ما توالد من ذلك أو من أحدهما فلا يجوز بيعه، و لا اجارته و لا الانتفاع به و لا اقتنائه بحال إجماعاً إلا الكلب فإن فيه خلافاً.»

٢. غنية الزروع إلى علمي الأصول و الفروع؛ ص: ٢١٣: «و يدخل في ذلك كلّ نجس لا يمكن تطهيره إلا ما أخرجه الدليل، من بيع الكلب المعلم للصيد، و الزيت النجس للاستصباح به تحت السماء، و هو إجماع الطائفة.»

٣. تذكرة الفقهاء (ط - الحديثة)؛ ج ١٠، ص: ٢٥.

٤. نفس المصدر؛ ج ١٠، ص: ٢٧.

إلا ما أخرجه الدليل.^١». وقال في التنقيح الرائع، في شرح عبارة المحقق في علّة حرمة بيع نجس العين: «إنما حرّم بيعها لأنها محرمة الإنتفاع و كلّ محرمة الإنتفاع لا يصحّ بيعه.^٢».

الدليل الرابع: الدليل العقلي:

وقد إستدلّ بعض المعاصرين^٣ على حرمة المعاوضة على الأعيان النجسة بما يمكن أن يعبر عنه بالدليل العقلي، وإليك بيانه في ضمن أربع نقاط بتوضيح منّا:

الأولى: لا إشكال في عدم جواز بيع ما لا مالّيّة له وأنّ البيع لا يصحّ إلّا فيما يكون مالاً.

الثانية: إنّ مالية الشيء عند العقلاء متوقفة على أمرين: أحدهما: كونه ذا منفعة معتدة بها، وما لا منفعة عقلائيّة له ليس بمالٍ عندهم كالحشرات المؤذية والجيف العفنة وما أشبهها، والآخر: كونه ذا عزّة الوجود، فما ليس له عزّة الوجود في الطبيعة، ليس بمالٍ عندهم كالهواء والماء في ساحل البحر وإن كانت فيه منفعة معتدة بها عندهم.

الثالثة: أنّ مالّيّة الشيء من الأمور النسبيّة، لأنّه متوقفة على القلّة والكثرة في الطبيعة، فيمكن أن يكون الشيء مالاً في زمان دون زمان كالثلج في الشتاء و الصيف، وفي مكان دون مكان، كالماء على الشاطئ وفي المفازة.

الرابعة: ثمّ إنّّه قد يكون الشيء مالاً عند العقلاء لحليّة منافعه عندهم، ولا يكون مالاً عند الشرع لحرمة منافعه، كالخمر، فحينئذ لا يترتب عليه شيء من أحكام المال في الشرع كالبيع وغيره، فلو أتلّفه متلف لا يكون ضامناً، ولو إقترضه مقترض لا يكون مديوناً، ولو أوصى به لا تكون وصيّته نافذة.

ثمّ إستنتج من هذه الأمور: أنّ الشارع المقدّس حرّم جميع منافع الأعيان النجسة، والعقل يحكم بأنّ الشارع إذا حرّم جميع منافع شيء، فهو لا يكون مالاً عنده، فلا تصحّ المعاوضة عليه.

١. غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع؛ ص: ٢١٣.

٢. التنقيح الرائع لمختصر الشرائع؛ ج ٢، ص: ٥.

٣. أنوار الفقاهة - كتاب التجارة (لمكارم)؛ ص: ٣٠.

ونلاحظ عليه: أولاً: أنَّ ما إدعاه من أنَّ المعاوضة عند العقلاء لا تقع إلا على ما يعدّ مالاً غير مقبول. لأننا لا نسلّم أنَّ ملاك صحّة المعاوضة، كون ما تقع المعاوضة عليه مالاً، بل يكفي في صحة المعاوضة، كونها ذا غرض عقلائي، ولا دليل على «أنّ البيع هو مبادلة مالٍ بمالٍ» كما قيل.

كما أنَّ بعض الأشياء لا يكون مالاً، مع أنَّ المعاوضة عليه تصحّ عندهم ولذا يبذلون بإزائه مالاً مثل ما إذا كان المبيع تذكّار أبيه وتركه أمّه.

وثانياً: لا دليل على ما إدعاه من أنَّ الشارع المقدّس حرّم جميع منافع الأعيان النجسة، حتى يقال بعدم منفعة لها أصلاً فلا ماليتها لها. بل إنّما حرّم الشارع بعض منافعها كالأكل والشرب ومنع الإستفادة منها في ما يتوقّف على الطهارة كالصلاة والطواف وهو غير مانع عن صحّتها، وبل المعاوضة عليها للمنافع المعتدّة بها عند العقلاء كالتسميد الأراضي المزروعة بالعدرة النجسة والانتفاع بالدم في الصبغ وغير ذلك ممّا لم يتوقّف على الطهارة، صحيح عندهم ولا وجه للحكم ببطلانها.

والنتيجة: أنَّ في كلّ ما تمسّك به من الأدلة الأربعة على حرمة المعاوضة على الأعيان النجسة والتكسّب بها بعنوان القاعدة الأولية الكلية، مناقشة. فلا بدّ في كلّ مورد من ملاحظة الأدلة الخاصة إن كانت، وإلا فيحكم بجوازها في موارد الشك.

تنبيه: في أنَّ المراد من القاعدة الكلية على حرمة المعاوضة على الأعيان النجسة، على القول بها، هل هو الحرمة التكليفية أو الوضعية أو الأعمّ منهما؟ فنقول: الأنسب بالمباحث المكاسب المحرّمة، هو البحث عن الحرمة التكليفية، وإنّ موضع البحث عن الحكم الوضعي من فساد العقد وصحّته، على ما هو المعهود بين الفقهاء، هو كتاب البيع، لأنّه إن كان البحث في ما نحن فيه عن الحكم الوضعي والتكليفي معاً، للزم البحث هنا عن كلّ ما يبحث في كتاب البيع عن حكمه الوضعي كالبحث عن حرمة المعاوضة إذا كان البائع صبيّاً غير مميز، أو سفيهاً أو مجنوناً وهكذا جميع شرائط المتعاقدين والعوضين، مع أنَّ الفقهاء يبحثون عن هذه الأمور في كتاب البيع.

و لكن مع هذا الحال، قد توجب العلاقة الشديدة الموجودة بين الحكم التكليفي والوضعي أن يُبحث عن كلاهما، لكنّ البحث عن الحكم الوضعي حينئذ يكون إستطرادياً.

و على أيّ حال، فلا بدّ للقائل بهذه القاعدة من ملاحظة الدليل عليها أولاً، و ملاحظة مقتضاه من الحكم التكليفي و الوضعي ثانياً. لأنّ مقتضى بعض الأدلة هو الحكم التكليفي فقط كالرواية الجعفرية التي تدلّ على ثبوت الإثم على بايع الخبيثات و المشتريها، و مقتضى بعض أخرى هو الحكم الوضعي فقط، كالدليل العقلي الذي يدلّ عدم صلاحية النجاسات لوقوع المعاوضة عليها لعدم كونها مالاً.

و أمّا على ما نختاره من عدم الدليل على حرمة المعاوضة على الأعيان النجسة تكليفيّةً و وضعيّةً، فالمرجع عند الشكّ فيها، هو الجواز، إلّا ما خرج بالدليل الخاصّ، فلا بدّ من ملاحظة الدليل الخاص و ما يستفاد منه من الحكم الوضعيّة أو التكليفي أو الأعمّ منهما.

حكم المعاوضة على بعض مصاديق الأعيان النجسة:

و قد عرفت أنّ الشيخ الأعظم تعرّض للمصاديق السبعة من الأعيان النجسة و عقد لكلّ واحدٍ منها عنواناً خاصّاً، من دون أن يتعرّض للبحث عن القاعدة الأوليّة، و نحن بعد البحث عنها، نتعرّض لهذه المصاديق إقتفاءً لأثره:

المورد الأوّل: حكم المعاوضة على الأبوال^١:

فيه ثلاثة أقوال:

القول الأوّل: حرمة المعاوضة عليها مطلقاً، سواء كان البول طاهراً أو نجساً. و هو قول بعض الفقهاء كالشيخ المفيد في المقنعة^٢ و سلّار في المراسم^٣ و بعض المعاصرين كصاحب إرشاد الطالب^٤.

القول الثاني: جواز المعاوضة على أبوال ما يؤكل لحمه دون غيرها، و هو قول

١. قال في معجم مقائيس اللغة ج ١، ص: ٣٢١: «الباء و الواو و اللام أصلان: أحدهما ماءٌ يتحلّب»؛ و في هو إصطلاحاً السائل الذي يستخرج من مجرى الخاص بتصفية الكلية من الدم.

٢. المقنعة (للشيخ المفيد)؛ ص: ٥٨٧. «بيع العذرة و الأبوال كلّها حرام إلّا أبوال الإبل خاصة»

٣. المراسم العلوية و الأحكام النبوية؛ ص: ١٧٠. «و الدم و العذرة و الأبوال ببيع و غيره، حرام: إلّا بيع بول الإبل خاصة.»

٤. إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب؛ ج ١، ص: ١٤: «و الثالث عدم الغرض المحلل للعقلاء في الأبوال النجسة حتى يكون لها المالية المعبر عنها بالقيمة. أقول الصحيح في عدم جواز بيعها هو هذا الوجه، و بهذا يظهر عدم الفرق بينها و بين الأبوال الطاهرة، لانتفاء المالية فيهما فعلاً.»

إبن إدريس في السرائر^١ و المحقق في الشرايع^٢ و صاحب الرياض^٣.

القول الثالث: جوازها مطلقاً إذا كانت فيها منفعة، من دون فرق بين الطاهر منها و النجس، و هو قول بعض الفقهاء كالمحقق السبزواري في الكفاية^٤ و المحقق الخوئي في مصباح الفقاهة^٥.

فنقول: لم يدل دليل بالخصوص على حكم المعاوضة عليها، و قد إستدلّ الشيخ الأعظم على حرمة المعاوضة عليها بعد دعوى الإجماع فيه، بالأدلة الثلاثة العامة و قال: «يحرم المعاوضة على بول غير مأكول اللحم، بلاخلاف ظاهر لحرمة و نجاسته و عدم الانتفاع به منفعة محللة مقصودة، فيما عدا بعض أفرادها، كبول الإبل الجلالة أو الموطوءة^٦». ^٧

١. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج ٢، ص: ٢١٩: «و الصحيح من المذهب، أن بول الإبل، و بول غيرها مما يؤكل لحمه، سواء لا بأس بذلك، لأنّه طاهر عندنا، بلا خلاف بيننا، سواء كان لضرورة، أو غير ضرورة.»

٢. شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام؛ ج ٢، ص: ٣: «الأول الأعيان النجسة: كالخمرة و الأنبذة و الفقاع و كل مائع نجس عدا الأدهان ل فائدة الاستصباح بها تحت السماء و الميتة و الدم و أرواث و أبوال ما لا يؤكل لحمه و ربما قيل بتحريم الأبوال كلها إلا بول الإبل خاصة و الأول أشبه و الخنزير و جميع أجزائه و جلد الكلب و ما يكون منه.»

٣. رياض المسائل (ط - الحديثه)؛ ج ١٣، ص: ٤٦٢: «الرابع: أبوال ما لا يؤكل لحمه شرعاً حرام إجماعاً؛ لنجاستها و استخبائها قطعاً.»

٤. كفاية الأحكام؛ ج ١، ص: ٤٢٣: «و بالجملة إن ثبت إجماع في تحريم بيع شيء من العذرات فذاك، و إلا كان الجواز متّجهاً فيما ينتفع به. و أمّا روث و بول ما يؤكل لحمه ففي جوازه خلاف إلا بول الإبل للاستشفاء، و الجواز أقوى خصوصاً في العذرات، للانتفاع بها مع طهارتها، و أمّا الأبوال فكذلك إن فرض لها نفع مقصود.»

٥. موسوعة الإمام الخوئي؛ ج ٢، ص: ٣٩٧: أمّا المقام الأول: و هو البحث عن بيع أبوال ما لا يؤكل لحمه فالمشهور المعروف بين الأصحاب عدم جوازه، و قد يدعى عليه الإجماع أيضاً إلا أن الصحيح هو الجواز كما ذكرناه في بيع أبوال ما يؤكل لحمه، و ذلك لضعف مستند المانعين فإنهم استدلوا على حرمة بيعها بوجوه... و ثانياً: أن الرواية إنما دلّت على عدم جواز بيع النجس معللة بحرمة الانتفاع منه حيث قال: «لأن ذلك كله منهي عن أكله و شربه و لبسه...» و مقتضى هذا التعليل دوران حرمة بيع النجس مدار حرمة الانتفاع منه، و بما أن الأبوال مما يجوز الانتفاع به في التسميد و التداوي و استخراج الغازات منها كما قيل و غير ذلك كما يأتي تحقيقه في المسألة الثالثة فلا مناص من الالتزام بجواز بيعها.»

٦. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثه)، ج ١، ص: ١٧.

٧. المقرّر: و قد جعل هنا كلاً من النجاسة و الحرمة و عدم الانتفاع بها دليلاً على حرمة المعاوضة عليها مع أنّ الأولين دليلان على الحرمة التكليفية و الثالث دليل على الحرمة الوضعية.

توضيح ذلك:

أما الدليل الأول: فبيانه أنّ المعاوضة على أبوال ما لا يؤكل لحمه حرامٌ لحرمتها، ولعلّه إستند إلى مثل النبوي المشهور: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئاً حَرَّمَ ثَمَنَهُ». ويشكل عليه بأنّه مخدوش سنداً أو دلالة^١.

و الدليل الثاني: هو أنّ المعاوضة عليها حرامٌ لكونها من الأعيان النجسة. ويشكل عليه بعدم الدليل المعتبر على حرمة المعاوضة على الأعيان النجسة بعنوانها الكلية كما عرفت، و ليست النجاسة بما هو نجاسة مانعة عن جواز المعاوضة.

و الدليل الثالث: هو قوله: «و عدم الإنتفاع به منفعة محلّلة مقصودة»، فما لا منفعة له، لا يكون مالاً، و ما لا مالِيّة له لا يصحّ المعاوضة عليه.

و يشكل عليه أولاً: بأنّه و إن لم تترتب عليها منفعة عند العقلاء في ذلك الزمان، و لكن اليوم تترتب عليها منافع كثيرة معتدّة بها عندهم. كما قيل من أنّ فيه مواد كيميائية فيمكن أن يستعمل في الوقود، و نحوها^٢، و هذه المنافع توجب المالِيّة و القيمة لها. و ثانياً: على تقرير عدم مالِيّتها، يكفي في صحّة المعاوضة على شيء أن يكون في المعاوضة عليه غرضاً عقلائياً و إن لم يكن مالاً. فلا يشترط فيها أن يكون الشيء مالاً كما مرّ و سيأتي.

و الحاصل: أنّ كلّ ما إستدل به الشيخ الأعظم على حرمة المعاوضة على أبوال ما لا يؤكل لحمه، مخدوش و لا دليل على حرمتها، لا تكليفاً و لا ضعاً.

و قد ظهر ممّا ذكرنا من عدم الدليل على حرمة المعاوضة على أبوال ما لا يؤكل لحمه، حكمُ المعاوضة على غيرها من جواز التكبّب بها. فلا مجال للبحث

١. المقرّر: إن أراد بحرمة البول، حرمة شربه، فهو لا يوجب الحكم بحرمة المعاوضة عليه تكليفاً فضلاً عن فساده، مع ما فيه من المالِيّة عند العقلاء، و إن أراد بها، حرمة جميع منافعه كالتسميد و التداوي و غير ذلك من المنافع المعتدّ بها، فهو ممنوع أيضاً، لعدم الدليل على حرمة جميع التصرفات فيه.

٢. و اليوم يستخدم في بعض البلدان، مزيج من البول و الفحم لإزالة الغبار المتطاير في الهواء، أو يصنع الطوب من تركيب الرمل و البول الذي يحوي العديد من البكتيريا و قيل إنّته بيولوجي و صديق للبيئة، و يتكوّن هذا الطوب المقاوم في درجات الحرارة المحيطة و لا يحتاج لدرجة حرارة ١٥٠٠ فرن ممّا يسبب تلوث الهواء، و في بعض الأماكن، يستخدم الفوسفات الموجود في البول في صناعة الأسمدة الكيماوية. (منه حفظه الله).

عن مستثنياتها كالبول الإبل، وهو من السالبة بانتفاء الموضوع.

المورد الثاني: حكم المعاوضة على العذرة^١:

و قد قال الشيخ الأعظم في المكاسب: «يحرم بيع العذرة من كل حيوان على المشهور^٢».

و في المسئلة أقوال، عمدتها ثلاثة:

القول الأول: حرمة المعاوضة عليها، سواء كانت طاهرة أو نجسة و سواء كانت ممّا يؤكل لحمه أو غيره. و هو قول الشيخ المفيد في المقنعة و سلّار في المراسم.

القول الثاني: التفصيل بين عذرة ما يؤكل لحمه و غيره، من الجواز في الأول و الحرمة في الثاني. و هو قول بعض الآخر كابن زهرة في الغنية^٣ و المحقق في الشرايع^٤.

القول الثالث: جوازها مطلقاً، و هو قول بعضهم كالمحقق الخوي^٥، و هو

١. قال في معجم مقائيس اللغة ج ٤، ص: ٢٥٧ في معنى العذرة: «أى فناء». ثم سَمَّى الحَدَثُ عَذْرَةً لَأَنَّهُ كَانَ يُلْقَى بِأَفْنِيَةِ الدُّورِ».

٢. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثية)، ج ١، ص: ٢٣: «المسألة الثانية يحرم بيع العذرة النجسة من كل حيوان على المشهور، بل في التذكرة كما عن الخلاف:- الإجماع على تحريم بيع السرجين النجس. يدلّ عليه مضافاً إلى ما تقدم من الأخبار رواية يعقوب ابن شعيب: «ثمن العذرة من السحت.».

٣. غنية النزوع إلى علمي الأصول و الفروع؛ ص: ٢١٣: «و يحتج على من قال من المخالفين بجواز بيع الكلاب مطلقاً، و بيع سرقين [سرقين معرّب سركين است] ما لا يؤكل لحمه.».

٤. شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام؛ ج ٢، ص: ٣: «الأول الأعيان النجسة: كالخمرة و الأنبيذة و الفقاع و كل مائع نجس عدا الأدهان لفائدة الاستصباح بها تحت السماء و الميتة و الدم و أرواث [روث به معنای مدفوع حيوان] و أبوال ما لا يؤكل لحمه و ربما قيل بتحريم الأبوال كلّها إلّا بول الإبل خاصة و الأول أشبه و الخنزير و جميع أجزائه و جلد الكلب و ما يكون منه.».

٥. موسوعة الإمام الخوئي؛ ج ٢، ص: ٣٩٧: «أمّا المقام الأول: و هو البحث عن بيع أبوال ما لا يؤكل لحمه فالمشهور المعروف بين الأصحاب عدم جوازه، و قد يدعى عليه الإجماع أيضاً إلّا أن الصحيح هو الجواز كما ذكرناه في بيع أبوال ما يؤكل لحمه، و ذلك لضعف مستند المانعين فإنّهم استدلوا على حرمة بيعها بوجوه:... و ثانياً: أن الرواية إنّما دلّت على عدم جواز بيع النجس معللة بحرمة الانتفاع منه حيث قال: «لأن ذلك كله منهي عن أكله و شربه و لبسه ...» و مقتضى هذا التعليل دوران حرمة بيع النجس مدار حرمة الانتفاع منه، و بما أن الأبوال مما يجوز الانتفاع به في التسميد و التداوي و استخراج الغازات منها كما قيل و غير ذلك كما يأتي تحقيقه في المسألة الثالثة فلا مناص من الالتزام بجواز بيعها.».

الحق.

يمكن أن تستفاد من كلمات الآخرين أقوال أخرى:

منها: التفصيل بين العذرة النجسة و الطاهرة كما قال العلامة في التذكرة: «لا يجوز بيع السرجين النجس إجماعاً منّا... أمّا غير النجس فيحتمل عندي جواز بيعه.^١». و شيخ الطائفة في النهاية: «جميع النجاسات محرّم التصرف فيها و التّكسب بها من سائر أنواع العذرة.^٢».

و منها: التفصيل بين جوازها بالنسبة إلى بعض الإنتفاعات و الحرمة بالنسبة إلى بعض أخرى، كما قال المبسوط: «فأمّا نجس العين فلا يجوز بيعه كجلود الميتة قبل الدباغ و بعده و الخمر و الدم و البول و العذرة و السرّيقين ممّا لا يؤكل لحمه.... و أمّا سرجين ما لا يؤكل لحمه و عذرة الإنسان و خرو الكلاب و الدّم فإنّه لا يجوز بيعه، و يجوز الانتفاع به في الزروع و الكروم و أصول الشجر بلا خلاف.^٣».

في أدلة حرمة المعاوضة على العذرة:

و قد استدللّ عليها، تارة بالأدلة العامّة، و أخرى بالأدلة الخاصة:

أمّا الأدلة العامّة:

فمنها: ما إستدل به الشيخ الأعظم على حرمة المعاوضة على الأعيان النجسة، من رواية تحف العقول و رواية دعائم الإسلام و رواية الجعفرّيّات و نحوها ممّا تقدّم البحث عنه.

وفيه: ما أوردنا عليه سابقاً من المناقشة على كلّ واحدة من هذه الأدلة سنداً أو دلالة أو سنداً و دلالة، و لا يمكن التمسك بواحدة منها.

و منها: قول صاحب الجواهر: «بل هي و الأبوال و الدماء ليست من المتمولات

١. تذكرة الفقهاء (ط - الحديثه)؛ ج ١٠، ص: ٣١: مسألة ١٠: «لا يجوز بيع السرجين النجس إجماعاً منّا- و به قال مالك و الشافعي و أحمد- للإجماع على نجاسته، فيحرم بيعه، كالميتة... و نمنع إجماع العلماء، و لا عبرة بغيرهم. و لأنّه رجيح نجس، فلم يصحّ بيعه، كرجيع الدمي. أمّا غير النجس: فيحتمل عندي جواز بيعه.».

٢. النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى؛ ص: ٣٦٤: «و جميع النّجاسات محرّم التّصرّف فيها و التّكسّب بها على اختلاف أجناسها، من سائر أنواع العذرة و الأبوال و غيرهما، إلّا أبوال الإبل خاصّة، فإنّه لا بأس بشربه و الاستشفاء به عند الضّرورة.».

٣. المبسوط في فقه الإمامية؛ ج ٢، ص: ١٦٦-١٦٧.

عرفاً.^١»، بمعنى أنّ العذرة لم تكن مالاً عند العرف فما ليس بمالٍ عندهم لا تصحّ المعاوضة عليه.

و يرد عليه: ما ذكرنا سابقاً من أنّ لهذه النجاسات منافع كثيرة معتدّة بها عندهم، لا سيّما العذرة التي لها منافع في الأعصار السابقة أيضاً، كالتسميد الأراضي ونحوها من المنافع الشايح في جميع الأعصار^٢.

و يؤيّده ما روي في توحيد المفضّل: «و أَحْسَنُ مِنْ هَذَا وَ أَحَقُّهُ الزَّبَلُ وَ الْعَذْرَةُ الَّتِي اجْتَمَعَتْ فِيهَا الْخَسَاسَةُ وَ النَّجَاسَةُ مَعاً وَ مَوْقِعُهَا مِنَ الزَّرُوعِ وَ الْبُقُولِ وَ الْخَضِرِ أَجْمَعِ الْمَوْقِعِ الَّذِي لَا يَعْدِلُهُ شَيْءٌ حَتَّى أَنْ كُلَّ شَيْءٍ مِنَ الْخَضِرِ لَا يَصْلُحُ وَ لَا يَزْكُو إِلَّا بِالزَّبَلِ وَ السَّمَادِ الَّذِي يَسْتَفْزِرُهُ النَّاسُ وَ يَكْرَهُونَ الدُّنُو مِنْهُ وَ اعْلَمْ أَنَّهُ لَيْسَ مَنْزِلُهُ الشَّيْءِ عَلَى حَسَبِ قِيَمَتِهِ بَلْ هُمَا قِيَمَتَانِ مُخْتَلِفَتَانِ بِسُوقَيْنِ وَ رُبَّمَا كَانَ الْحَسِيسُ فِي سُوقِ الْمُكْتَسَبِ نَفِيساً فِي سُوقِ الْعِلْمِ فَلَا تَسْتَصْغِرُ الْعِزَّةُ فِي الشَّيْءِ لِصِغَرِ قِيَمَتِهِ فَلَوْ فَطَنَ طَالِبُوا الْكِيمِيَاءِ لِمَا فِي الْعَذْرَةِ لَاشْتَرَوْهَا بِأَنْفُسِ الْأَثْمَانِ وَ غَالَوْا بِهَا...»^٣.

و منها: ما ذكره السيّد الخميني من أنّ القائلين بمنع المعاوضة عليها إستدلوا تارة: «بندرة الإنتفاع بها فلا تكون متموّلة لدى العقلاء» كما عن صاحب الجواهر. و أخرى: «بإسقاط الشارع ماليّتها»، بمعنى أنّ العذرة وإن كانت لها مالية عند العقلاء، لكنّ الشارع حرّم جميع منافعها و لا يكون مالاً عنده، فلا يجوز المعاوضة عليها.

ثم أجاب عن الثاني بأنّ: «ماليّة الشيء تبع للخواص و المنافع المترتبة عليه. و لم يدلّ دليل على إسقاط الشارع ماليّتها».

و الحاصل: أنّه لم يدلّ دليل من الأدلّة العامّة على حرمة المعاوضة على العذرة.

أمّا الأدلّة الخاصّة: فهي العمدة في المقام، و أهميّة البحث عنها يظهر بما فيه من المباحث الهامة كتعارضها و وجوه الجمع بينها.

١. جواهر الكلام في شرح شرايع الاسلام؛ ج ٢٢، ص ١٧.

٢. حكي أنّه يوجد في الهند حوالي عشرين مليون خزان تخمير النفايات و إنتاج الغاز الحيوي من النفايات. مع أكثر من ألف مولد كهربائي يولد الكهرباء التي تشغل عدداً كبيراً من المنازل الريفية. أو في بعض الأماكن كجنوب شرق آسيا، يُصنع الورق من روث الأفيال لأنّه يحتوي على الكثير من الألياف، و غير ذلك من المنافع المترتبة عليها. (منه حفظه الله).

٣. توحيد المفضل ؛ ص ١٦٥.

فنقول: يمكن تقسيمها إلى ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: ما دلّ على أنّ ثمن العذرة سحت. كهذه الرواية: «محمّد بن الحسن بإسناده عن الحسن بن مُحَمَّد بن سَمَاعَةَ عَنْ عَلِيّ بن سَكَنٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بنِ وَضَّاحٍ عَنْ يَعْقُوبَ بنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: ثَمَنُ الْعَذْرَةِ مِنَ السُّحْتِ^١».

و يقع الكلام فيها تارة من جهة السند، وأخرى من جهة الدلالة:

أما من جهة السند: فالحسن بن مُحَمَّد بن سَمَاعَةَ ثقة، قال النجاشي فيه: «الحسن بن مُحَمَّد بن سَمَاعَةَ أَبُو مُحَمَّد الكندي الصيرفي من شيوخ الواقفة كثير الحديث فقيه ثقة و كان يعاند في الوقف و يتعصب^٢»، فطريق شيخ الطائفة إليه معتبر^٣، وإن وقع فيه حميد بن زياد، لأنّه ثقة على رأينا.

وأما علي بن سكن. أو سكين أو مسكين، فروي عنه أربع روايات في الكتب الأربعة، وهو مجهول، فالسند ضعيف من هذه الجهة، ولم يثبت عمل المشهور بها حتى يجبر ضعف سندها، فالرواية غير قابلة لإعتماد عليها.

وأما ما إدعاه صاحب الجواهر تبعاً للعلامة في المنتهى من ضعف الرواية بالإرسال، فغير صحيح^٤.

وأما من جهة الدلالة: فهي متوقّف على معرفة كلمتين: العذرة و السحت.

أما العذرة: ففي معناها احتمالان، من أنّها مطلق ما يخرج عن الإنسان و

١. تهذيب الأحكام؛ ج ٦، ص: ٣٧٢.

٢. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ص: ٤٠. «٨٤ الحسن بن محمد بن سَمَاعَةَ أَبُو مُحَمَّد الكندي الصيرفي من شيوخ الواقفة كثير الحديث فقيه ثقة و كان يعاند في الوقف و يتعصب».

٣. تهذيب الأحكام؛ المشيخة، ص: ٧٥: «و ما ذكرته في هذا الكتاب عن الحسن بن محمد بن سَمَاعَةَ فقد اخبرني به احمد بن عبدون عن ابى طالب الانباري عن حميد بن زياد عن الحسن ابن محمد بن سَمَاعَةَ، و اخبرني أيضا الشيخ ابو عبد الله و الحسين بن عبيد الله و احمد ابن عبدون كلهم عن ابى عبد الله الحسين بن سفيان البزوفرى عن حميد ابن زياد عن الحسن بن محمد بن سَمَاعَةَ».

٤. المقرّر: و الظاهر عدم صحّة إنتساب هذا الدعوى إلى صاحب الجواهر، لأنّه قال في جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج ٢٢، ص: ١٧: «و عن المنتهى الإجماع على تحريم بيع العذرة، و قال الصادق عليه السلام في خبر يعقوب بن شعيب «ثمن العذرة من السحت» و في مرسل الدعائم عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه عن علي عليهم السلام «ان رسول الله صلى الله عليه و آله نهى عن بيع العذرة و قال: هي ميتة» و ما في سندهما من الجهالة و الإرسال غير قاذح بعد الانجبار بما عرفت...». و الظاهر أنّه حكم بالجهالة بالنسبة إلى الرواية الأولى و الإرسال بالنسبة إلى الثانية.

الحيوان، و من أنّها مختصة بما دفعه الإنسان، أقواهما الثاني بملاحظة كلمات اللغويين.

قال في معجم مقائيس اللغة: «العذرة: فناء الدار، ثم سَمِيَ الحَدَثُ عَذْرَةً لَّأنَّهُ كَانَ يُلْقَى بِأَفْنِيَةِ الدُّورِ»^١، و قال في الصّحاح: «و العذرة: فناء الدار، سَمِيَتْ بِذلِكَ لِأَنَّ العَذْرَةَ كَانَتْ تَلْقَى فِي الْأَفْنِيَةِ»^٢. وكذا في لسان العرب^٣ وغيره.

و ما قاله السيّد الخميني في مكاسبه: «أنّ العذرة بمعنى خرق مطلق الحيوان، كما هو الظاهر من اللغويين، و خصوص الإنسان، كما عن بعض أهل اللغة»^٤، هو عكس ما يصرّحون في كلماتهم، بل و لم نجد أنّها بمعنى المطلق في كتب اللغة.

و منه يظهر أنّها لا تستعمل بمعنى المطلق من غير قرينة، و قد تستعمل بهذا المعنى مع القرينة، كما في الروايتين الآتيتين، و لم نجد أنّها بمعنى المطلق في غيرهما:

أحدهما: صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع في الكافي الشريف: «عَذْرَةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى رَجُلٍ أَسْأَلُهُ أَنْ يَسْأَلَ أَبَا الْحَسَنِ الرَّضَا عليه السلام عَنِ الْبُئْرِ تَكُونُ فِي الْمَنْزِلِ لِلْوُضُوءِ فَتَقْطُرُ فِيهَا قَطْرَاتٌ مِنْ بَوْلٍ أَوْ دَمٍ أَوْ يَسْقُطُ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ عَذْرَةٍ كَالْبَعْرَةِ وَ تَحْوِهَا مَا الَّذِي يُطَهِّرُهَا... الحديث»^٥.

و المراد بالبعرة، هو مدفوع بعض الحيوانات، و العذرة تطلق على ما يعمّها. و قد يحتمل تصحيف هذه العبارة، بأنّها كذلك: «شَيْءٌ مِنْ غَيْرِهِ كَالْبَعْرَةِ»، كما في بعض النسخ التهذيب، و على هذا، فلم يكن فيها لفظة «عذرة»، حتى يقال أنّها استعملت في المطلق.

و لكن الإحتمال مدفوع، لما ثبت عندنا من أضبطيّة الشيخ الكليني عن شيخ

١. معجم مقائيس اللغة؛ ج ٤، ص: ٢٥٧.

٢. الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية؛ ج ٢، ص: ٧٣٨.

٣. لسان العرب؛ ج ٤، ص: ٥٥٤: «و العذرة: فناء الدار. .. و قيل: العذرة أصلها فناء الدار، و إيّاها أراد عليّ، رضي الله عنه، بقوله. قال أبو عبيد: و إنما سميت عذرات الناس بهذا لأنها كانت تُلْقَى بِالْأَفْنِيَةِ، فَكُنِيَ عَنْهَا بِاسْمِ الْفَنَاءِ كَمَا كُنِيَ بِالْغَائِطِ وَ هِيَ الْأَرْضُ الْمُطْمَئِنَّةُ عَنْهَا؛»

٤. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)؛ ج ١، ص: ٦٠: «ثم إنّ العذرة هل هي خرق مطلق الحيوان، كما لعله الظاهر من اللغويين، أو خصوص الإنسان، كما عن بعض أهل اللغة؟».

٥. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٣، ص: ٥.

الطائفة، مضافاً إلى أنها مختلفة في نسخ التهذيب. فالثابت وجود لفظة «العذرة» فيها وأنها بمعنى المطلق.

وثانيهما: صحيحة عبد الله بن سنان في الكافي الشريف: «وَبِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي وَفِي ثَوْبِهِ عَذْرَةٌ مِنْ إِنْسَانٍ أَوْ سِنُورٍ أَوْ كَلْبٍ أَيْعِيذُ صَلَاتَهُ فَقَالَ إِنْ كَانَ لَمْ يَعْلَمْ فَلَا يُعِيذُ.^١»

أما السُّحْت: فهو كما صرح به اللغويون بمعنى كل فعل حرام لزم عنه العار على فاعله.

قال في معجم مقاييس اللغة: «السُّحْت: كلُّ حرامٍ يلزمُ آكله المارُ (العار).^٢». و كذا الزمخشري في الفائق: «وَمِنْهُ السُّحْتُ لِمَا لَا يَحِلُّ كَسْبُهُ؛ لِأَنَّهُ يَسْحَتُ الْبِرْكَه.^٣».

وفي لسان العرب: «وَالسُّحْتُ: كُلُّ حَرَامٍ قَبِيحٍ الذِّكْر؛ قِيلَ: هُوَ مَا خُبْتُ مِنَ الْمَكَاسِبِ وَحَرَمٌ فَلَزِمَ عَنْهُ الْعَارُ.^٤».

و لكنّه في الروايات يستعمل كثيراً فيما لا حرمة له و لا عقوبة عليه من المشاغل و المهن، إلا أنه ملازم لنحو من العار و الخسة و أنه لا يناسب الكرامة الإنسانية.

منها: موثقة سماعة: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْجَامُورَانِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي حَمَزَةَ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) السُّحْتُ أَنْوَاعٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا كَسْبُ الْحَجَّامِ إِذَا شَارِطَ وَ أَجْرُ الزَّانِيَةِ وَ ثَمَنُ الْخَمْرِ فَأَمَّا الرِّشَا فِي الْحُكْمِ فَهُوَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ.^٥».

و منها: رواية في الجعفریات: «وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ

١. نفس المصدر؛ ج ٣، ص: ٤٠٤.

٢. معجم مقاييس اللغة؛ ج ٣، ص: ١٤٣ «السُّحْتُ: كلُّ حَرَامٍ يَلْزَمُ آكَلَهُ الْمَارُ؛ وَ سَمِيَ سُحْتًا لِأَنَّهُ لَا بَقَاءَ لَهُ.».

٣. الفائق في غريب الحديث؛ ج ٢، ص: ١٢٣.

٤. لسان العرب؛ ج ٢، ص: ٤١.

٥. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٥، ص: ١٢٧.

جَدَّهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع قَالَ مَنْ السُّحْتِ تَمَنُّ الْمَيْتَةِ وَ تَمَنُّ اللَّقَاحِ وَ مَهْرُ الْبَغِيِّ وَ كَسْبُ الْحَبَامِ وَ أَجْرُ الْكَاهِنِ وَ أَجْرُ الْقَفِيرِ وَ أَجْرُ الْفَرُطُونَ وَ الْمِيزَانِ إِلَّا قَفِيرًا يَكِيلُهُ صَاحِبُهُ أَوْ مِيزَانًا يَزُنُ بِهِ صَاحِبُهُ وَ تَمَنُّ الشَّطْرَنْجِ وَ تَمَنُّ النَّزْدِ وَ تَمَنُّ الْقُرْدِ وَ جُلُودِ السَّبَاعِ وَ جُلُودِ الْمَيْتَةِ قِيلَ أَنْ تُدْبِعَ وَ تَمَنُّ الْكَلْبِ وَ أَجْرُ الشَّرْطِيِّ الَّذِي لَا يُعْطِيكَ إِلَّا بِأَجْرِ وَ أَجْرُ صَاحِبِ السِّجْنِ وَ أَجْرُ الْقَافِي وَ تَمَنُّ الْخَنْزِيرِ وَ أَجْرُ الْقَاضِي وَ أَجْرُ الصَّاحِبِ وَ أَجْرُ الْحَاسِبِ بَيْنَ الْقَوْمِ لَا يَحْسَبُ لَهُمْ إِلَّا بِأَجْرِ وَ أَجْرُ الْقَارِي الَّذِي لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ إِلَّا بِأَجْرِ^١. و غيرهما من الروايات^٢.

و الحاصل: أَنَّ المَهْمَّ في تعيين ظهور الألفاظ هو ما يظهر منها في عصر أئمة (عليهم السلام)، و السَّحْتِ في الروايات كما يستعمل في المَبْغُوضِيَّةِ الشَّدِيدَةِ و الحرمة، كذلك يستعمل في المَبْغُوضِيَّةِ الْخَفِيفَةِ و الكراهة كثيرًا^٣، فلذا ندعي أَنَّ السَّحْتِ في الروايات بمعنى مطلق المَبْغُوضِيَّةِ، و تعيين الشَّدِيدَةِ منها أو الْخَفِيفَةِ في كلِّ رواية يحتاج إلى قرينة دالة على أحديهما.

الطائفة الثانية: ما دلَّ على أَنَّ المعاوضة عليها جائزة تكليفاً و صحيحةً وضعاً.

و المَهْمَّ منها رواية مُحَمَّدُ بْنُ الْمُضَارِبِ فِي الْكَافِي الشَّرِيفِ^٤ وَ التَّهْذِيبِ^٥: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَذْرَةِ.»

١. الجعفریات - الأشعثیات؛ ص: ١٨٠.

٢. منها: ما في وسائل الشيعة، ج ١٧، ص: ٩٥ عن عُيُونِ الْأَخْبَارِ «بِأَسَانِيدَ تَقَدَّمَتْ فِي إِسْبَاغِ الْوُضُوءِ عَنْ الرِّضَا عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيِّ (عليه السلام) فِي قَوْلِهِ تَعَالَى أَكْأَلُونَ لِلْسُّحْتِ قَالَ هُوَ الرَّجُلُ يُفْضِي لِأَخِيهِ الْحَاجَةَ ثُمَّ يَقْبَلُ هَدِيَّتَهُ». و منها: ما ورد في الكافي الشريف ج ٥، ص: ١٢٧: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ شَمُونٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَصَمِّ عَنْ مِسْمَعٍ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الصَّنَاعُ إِذَا سَهَرُوا اللَّيْلَ كُلَّهُ فَهُوَ سُحْتٌ.» و منها: ما روي «عن علي (عليه السلام): السُّحْتُ أَجْرُ الْقَارِي الَّذِي لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ إِلَّا بِأَجْرِ.» و كذا ما روي عن ابن عباس في قوله تعالى: «أَكْأَلُونَ لِلْسُّحْتِ» قال أجرة المعلمين الذين يشارطون في تعليم القرآن. الفقه - فقه الرضا؛ ص: ٢٥٣.

٣. كما في النهاية في غريب الحديث و الأثر؛ ج ٢، ص: ٣٤٥: «و يرد في الكلام على الحرام مَرَّةً و على المكروه أخرى، و يستدل عليه بالقرائن و قد تكرر في الحديث...» و في لسان العرب؛ ج ٢، ص: ٤٢: «و يَرِدُ فِي الْكَلَامِ عَلَى الْمَكْرُوهِ مَرَّةً، و على الحرام أخرى.»

٤. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٥، ص: ٢٢٦: «مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَجَّالِ عَنْ ثَعْلَبَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُضَارِبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَذْرَةِ.»

٥. تهذيب الأحكام؛ ج ٦، ص: ٣٧٢: «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَجَّالِ عَنْ ثَعْلَبَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُضَارِبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَذْرَةِ.»

أما الكلام في سندها فيقع من جهة وثاقة محمد بن المضارب الذي له ثمانى روايات في الكتب الأربعة. وقد ذهب إلى وثاقته المحقق الخوي في برهنة لوقوعه في أسانيد كامل الزيارات^١ و عدل عنه بعد ذلك، إلا أنه ثقة عندنا لثبوت نقل صفوان بن يحيى عنه بطريق صحيح^٢، وهو ممن لا يروي إلا عن ثقة. ويؤيده نقل ابن مسكان عنه وهو ممن إجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه.

وأما دلالتها، ففي نفي البأس. وهو بمعنى الشدة في اللغة^٣. إطلاقاً: الأولى: من جهة شموله للحرمة والكراهة لما فيهما من الشدة والبأس. والثانية: من جهة شموله للحرمة التكليفيّة و الحرمة الوضعيّة، لأنّ فيهما شدة و بأس أيضاً، فنفي البأس بمعنى نفي الحرمة والكراهة، تكليفاً ووضعاً.

و هذا المدلول كما سيأتي في الجمع بين الروايات، يمكن تقييده أو إقامة القرينة على خلافه.

ولا يذهب عليك أنّ بعض الروايات الأخرى كرواية توحيد المفضل لما فيها من ضعف السند يمكن أن تكون مؤيدة لهذه الطائفة.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على عدم جواز بيع العذرة في صدره و على جوازه في ذيله، وهو ما رواه شيخ الطائفة في التهذيب: «بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن محمد بن عيسى عن صفوان عن مسمع عن أبي مسمع عن سماعة بن مهران قال: سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر فقال إني رجل أبيع العذرة فما تقول قال حرام بيّعها و ثمنها و قال لا بأس ببيع العذرة»^٤.

و يوقع البحث عنها في ضمن ثلاثة أمور:

١. كامل الزيارات؛ ص: ١٩٢: «حدثني أبو العباس الرزاز عن ابن أبي الخطاب قال حدثني محمد بن الفضيل عن محمد بن مضارب عن مالك الجهني عن أبي جعفر عليه السلام قال قال يا مالك إن الله تبارك وتعالى لما قبض الحسين عليه السلام بعث إليه أربعة آلاف ملك شعثاً غبراً يَبْكُونَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ».

٢. المقرّر: كما في الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج ٣، ص: ٢٧٥: «محمد بن علي بن محبوب عن محمد بن الحسين عن صفوان عن محمد بن مضارب قال: سألت الرضا عليه السلام عن الخصى يحلل قال لا يحلل».

٣. معجم مقائيس اللغة؛ ج ١، ص: ٣٢٨: «الباء و الهمزة و السين أصل واحد، الشدة و [ما] ضارعتها. فالبأس الشدة في الحزب».

٤. وسائل الشيعة؛ ج ١٧، ص: ١٧٥.

الأمر الأول، في سند الرواية:

و قد نقلها الشيخ الحرّ العاملي في الوسائل عن التهذيب و الإستبصار: «عن صفوان عن مِسْمَع عن أبي مِسْمَع»، و الظاهر كون «عن» تصحيف «بن»، و الصحيح «عن مِسْمَع بن أبي مِسْمَع»، كما في التهذيب و الإستبصار و في هامش النسخة المخطوطة من الوسائل، و وقوع مثل هذا التصحيف في الروايات كثير جداً.

و قد قال بعض المعاصرين^١: أنّه هو مِسْمَع بن عبد الملك أبو سيّار، الملقّب بكريدين، روي عنه مائتان رواية أو أزيد في الكتب الأربعة.

و قد أستدل على وثاقته بثلاثة وجوه:

الوجه الأول: ما نقله الكشي من أنّ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ العيَّاشي قال: «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ الْحَسَنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ مِسْمَعٍ كَرْدِينَ فَقَالَ: هُوَ ابْنُ مَالِكٍ مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ، وَ كَانَ ثِقَةً»^٢.

و قد تردّد بعض الرجاليون في وجود عبارة «وكان ثقة» في النسخة الأصلية، من جهة عدم نقلها في خلاصة العلامة و رجال ابن داود^٣ مع قُرب عصرهما من عصر الكشي و تحقّظهما على ذكر توثيقاته، فمن هذا يستكشف أنّ هذه العبارة لم تكن في نسخة العلامة و ابن داود من رجال الكشي، و إن كانت في بعض النسخ الأخرى.

و توضيح ذلك: إنّ من تأمل في خلاصة العلامة و رجال ابن داود، لا يشكّ في إعتمادهما في ما نقلّا عن الكشي على كتاب «حلّ الإشكال في معرفة الرجال» للسيد أحمد بن موسى بن طاووس، و هو قام بجمع عبارات الكتب الخمسة الرجالية فيه، منها كتاب إختيار معرفة الرجال لأبي عمرو الكشي، و لا يصل إلينا كتاب حلّ الإشكال، لكن ظفر صاحب المعالم به فإنتزع منه ما حرّره من كتاب الإختيار و سمّاه بـ«التحرير الطاووسي»، و هذا الكتاب مطبوع لنا و قد ورد فيه: «مِسْمَعُ بْنُ مَالِكٍ، كَرْدِينَ، أَبُو سَيَّارٍ. قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ: سَأَلْتُ أَبَا لِحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ فَضَّالٍ عَنْ

١. آية الله الشيخ جعفر السبحاني.

٢. رجال الكشي؛ ص: ٣١٠.

٣. رجال ابن داود؛ ص: ٣٤٥.

مسمع كردين، فقال: هو ابن مالك من أهل البصرة.^١» و هو كما ترى خال عن عبارة «و كان ثقة».

وقد أجاب عنه المحقق الخوئي^٢ بقوله: «المظنون قوياً صحة ما في بقية النسخ، فإن من البعيد جداً أن يسأل محمد بن مسعود ابن فضال عن والد مسمع و محله، فإن مسمع كريدان كان رجلاً معروفاً، و يبعد من مثل محمد بن مسعود أن لا يطلع على ذلك، فلا محالة أن السؤال كان راجعاً إلى حاله من جهة الوثاقة و عدمها.»

ولكن هذا الجواب لا يدفع الإشكال و التردد، لأنه لو كان مسمع رجلاً معروفاً و كان السؤال راجعاً إلى حاله من جهة الوثاقة و عدمها، لكان جواب ابن فضال بـ«هُوَ ابْنُ مَالِكٍ مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ»، لغواً. مضافاً إلى أنه لا يبعد عدم إطلاع مثل العياشي عن شخص و نسبه و محله في برهة، لأنه لا يكون عالماً بأنسب الرواة من أول عمره إلى آخر، بل يمكن أن لا يطلع على ذلك في أول أمره، فسأل ابن فضال عن نسبه و محله فأجابه بذلك.

أقول: و قد وردت عبارة «و كان ثقة»، في نسخة من كتاب إختيار معرفة الرجال معروفة بـ«نسخة ابن البطريق»، و هي على التحقيق أقدم نسخة وصلت إلينا منه و أكثر اعتباراً و اعتماداً، كتبت في سنة ٥٧٧ بخط ابن الخازن. أي: قبل العلامة و ابن داود بقرن و نصف القرن تقريباً. و قرئت على ابن البطريق^٣. المتوفي

١. التحرير الطاووسي ج ١ ص ٦٥٦.

٢. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال؛ ج ١٩، ص: ١٧٦: «بقي هنا أمران: الأول: أن ما ذكرناه من الكشي من سؤال محمد بن مسعود ابن فضال عن مسمع، و توثيق ابن فضال إياه هو الموافق لأكثر النسخ، و لكن نسخة العلامة و ابن داود كانت خالية عن التوثيق، و لذلك لم يذكره، و المظنون قوياً صحة ما في بقية النسخ، فإن من البعيد جداً أن يسأل محمد بن مسعود ابن فضال عن والد مسمع و محله، فإن مسمع كردين كان رجلاً معروفاً، و يبعد من مثل محمد بن مسعود أن لا يطلع على ذلك، فلا محالة أن السؤال كان راجعاً إلى حاله من جهة الوثاقة و عدمها، و قد سأل محمد بن مسعود علي بن فضال عن مثل ذلك كثيراً، فأجابه ابن فضال ببيان حاله من الوثاقة و عدمها. و لو تنزلنا عن ذلك فلا شك في حسن الرجل و وجاهته، و يكفي في ذلك ما ذكره النجاشي من المدح، إذا لا وجه لما نسب إلى بعضهم، من قوله لم يثبت عندي مدح معتد به.»

٣. أمل الآمل؛ ج ٢، ص: ٣٤٥: «الشيخ أبو الحسين يحيى بن الحسن بن الحسين بن علي بن محمد بن البطريق، كان عالماً فاضلاً محدثاً محققاً ثقة صدوقاً، له كتب منها: كتاب العمدة، المناقب، و كتاب اتفاق صحاح الأثر في إمامة الأئمة الاثني عشر، و كتاب الرد على أهل النظر في تصفح أدلة القضاء و القدر، و كتاب نهج العلوم إلى نفي المعلوم المعروف بسؤال أهل حلب، و كتاب تصفح الصحيحين في تحليل المتعنين، و كتاب خصائص، و غير ذلك يروي عنه السيد فخار بن معد، و يروي الشهيد عن محمد بن

٦٠٠ هـ..

مضافاً إلى احتمال إسقاطها في حلّ الإشكال فلعلّه من سهو قلمه ونحوه، و كما أنّه قد سقطت التوثيقات في المقدار المعنى به في حلّ الإشكال ثم إنتقل إلى التحرير الطاووسي.

و الحاصل: أنّ مسمع بن عبد الملك ثقة بتوثيق ابن فضال المنقول في النسخة المعتبرة من الإختيار من كتاب الكشّي، وهي نسخة ابن البطريق.

الوجه الثاني: ما قاله النجاشي فيه: «شيخ بكر بن وائل بالبصرة و وجهها و سيّد المسامعة، و كان أوجه من أخيه عامر بن عبد الملك و أبيه، و له بالبصرة عقب، منهم... روى عن أبي جعفر عليه السلام رواية بسيرة، و روى عن أبي عبد الله عليه السلام و أكثر و أختصّ به، و قال له أبو عبد الله عليه السلام إني لأعدك لأمر عظيم يا أبا السيار (سيار ظ). و روى عن أبي الحسن موسى عليه السلام^١». و هذا العبارة و إن لم يرد فيها توثيق صريح، و لكن تظهر منه وثاقته.

الوجه الثالث: رواية ابن أبي عمير و صفوان بن يحيى عنه بطريق صحيح، و ما ممّن لا يروي إلّا عن ثقة، هذا عندنا أمانة وثاقته.

إن قلت: أنّ مسمع كما يظهر من كلام النجاشي، روى عن أبي جعفر و أبي عبد الله و موسى بن جعفر عليهم السلام، و كان حيّاً في زمانهم و هو من الطبقة الرابعة، و أكثر من يروي عنه من الطبقة الخامسة، مع أنّ ابن أبي عمير و صفوان بن يحيى من الطبقة السادسة، و لا يمكن أن يرويا عنه بلا واسطة، و يحتمل قوياً وقوع السقط في السند، خصوصاً بملاحظة روايتهما عنه مع الوساطة أيضاً^٢.

قلت: إنّ نقلهما عن مسمع بلا واسطة، لو كان في رواية واحدة لأمكن

جعفر المشهدي عنه، و ذكر أن محمد بن جعفر قرأ هذه الكتب و غيرها من مؤلفاته عليه...».

١. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ص: ٤٢٠.

٢. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٢، ص: ١٩٩، ح: ٣: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ نُعَيْمٍ عَنْ مِسْمَعِ بْنِ سَيَّارٍ...؛ ج ٢، ص: ٣٤٦ ح: ١: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرُ بْنُ أَدِيبَةَ عَنْ مِسْمَعِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ...؛ ج ٤، ص: ٦ ح: ٧: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بُشَيْرِ بْنِ سَلَمَةَ عَنْ مِسْمَعِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ...»؛ ج ٤، ص: ٣٨٧ ح: ٩: «...و مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ مِسْمَعِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ...» و في الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج ١، ص: ٣١١: «فَأَمَّا مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَخْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ مِسْمَعِ الْبَصْرِيِّ...».

إستبعاد نقلهما عنه كذلك، لكنهما نقلًا عنه في الروايات المتعددة من دون واسطة^١، مع إمكان رواية مَنْ في الطبقة الرابعة عَمَّن في الطبقة السادسة إذا كان الراوي مَمَّن بلغ عمره ثمانين سنة وأكثر.

و نتيجة الوجوه الثلاثة، وثيقة مسمع بن عبد الملك.

و أمَّا التردد في كون المراد بمسمع بن أبي مسمع، هو مسمع بن عبد الملك . من جهة التأمل في كون «أبي مسمع» كنية جدّ مسمع بن عبد الملك أو أبيه . فلا يمنع عن وثاقته وإعتبار الرواية، لنقل صفوان بن يحيى عنه في هذه الرواية و هو أمانة وثاقته، سواء كان مسمع بن عبد الملك أم غيره، فالرواية معتبرة.

الأمر الثاني، في دلالة الرواية:

قبل البحث عن مدلول الرواية، ينبغي التنبيه على أمر:

تنبيه: وقد إشتملت الرواية على فقرتين:

الأولى: «سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ وَ أَنَا حَاضِرٌ فَقَالَ: إِنِّي رَجُلٌ أَبِيعُ الْعِزَّةَ فَمَا تَقُولُ؟ قَالَ: حَرَامٌ بَيْعُهَا وَ تَمْنُهَا.»

و الثانية: «قَالَ: لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعِزَّةِ.»

و قد إختلف الأصوليون في إختصاص إعمال مرجّحات باب التعارض كالشهرة و موافقة الكتاب و مخالفة العامة و غيرها بما إذا كان التنافي بين الروايتين و دون التنافي بين الصدر و الذيل من رواية واحدة، و عدم إختصاصه به بل يعمّ التنافي بين الصدر و الذيل.

و قد ذهب الشيخ الأعظم^٢ إلى الأول، و قال: لا تجرى قواعد باب التعارض في الرواية الواحدة، بل إن أمكن الجمع العرفي بين الصدر و الذيل فهو، وإلا تسقط

١ . الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج ١، ص: ٣٢٣: «فَأَمَّا مَا رَوَاهُ الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مِسْمَعٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ...» و تهذيب الأحكام؛ ج ٢، ص: ٣٢٩: «الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ مِسْمَعٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ﷺ...» تهذيب الأحكام؛ ج ٥، ص: ٤٢٦ «وَعَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مِسْمَعٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ...».

٢ . كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثية)؛ ج ١، ص: ٢٤: «فإنّ الجمع بين الحكمين في كلام واحد لمخاطب واحد يدلّ على أنّ تعارض الأولين ليس إلّا من حيث الدلالة، فلا يرجع فيه إلى المرجّحات السندیّة أو الخارجيّة.»

الرواية عن الحجية بتعارض الصدر والذيل.

و ذهب إلى الثاني بعض آخر، كالسيد الخميني^١ و قال: أن قواعد باب التعارض من إعمال المرجحات الخارجية تجرى في الرواية الواحدة التي ينافي صدرها مع ذيلها، وإن لم تجر المرجحات السندية على القول بها كالأضبطية، إذ المفروض كون الراوي واحداً. و هو الأقوى كما سنبينه في ذكر وجه الجمع بين الروايات..

و على هذا، ففي كون الخبر مع ما فيه من الفقرتين، خبراً واحداً صادراً عن المعصوم في مجلس واحد. كما هو الظاهر من نقل شيخ الطائفة، بمعنى أن دأبه في نقل كل واحد من الروايات المختلفة، نقلها بسندها مستقلاً، مع أنه نقل هذه الرواية بسند واحد، و الظاهر منه أن السماع سمعها عن الإمام (ع) في مجلس واحد. أو أنه خبران مستقلان جمع الراوي بينهما، احتمالان بل قولان يمكن أن يؤثرا في الحكم.

و هنا قرينتان على الثاني:

الأولى: أن هذه الرواية من مضمرات سماعة، و هو يروي كذلك كثيراً. و قد ادعى بلوغها إلى تسعين و ثلاثمائة رواية. و كثرة مضمراته ناشئة من أنه صدر كتابه بالإسم الظاهر للإمام (ع) و قال: «سألت الصادق (ع) أو «عن أبي عبد الله (ع)، ثم أسند القول في سائر الروايات إلى الضمير الراجع إليه (ع) و قال: «عنه» أو «سألته»، و هو شائع و معهود بين المؤلفين و المحدثين، كما تقتضيه البلاغة.

ثم إستخرجها المحدثون عن كتابه و كتبوها من دون فاصلة بينها، و هذا قد يوجب توهم كون الروايتين رواية واحدة، و الرواية المبحوثة عنها في المقام من هذا القبيل، فقال السماع في الرواية الأولى: «سأل رجل أبا عبد الله (ع) و أنا حاضر فقال إني أبيع العذرة». ثم قال: «و قال لا بأس ببيع العذرة».

الثانية: لو كان خبراً واحداً، لتقتضى البلاغة أن لا يقول الإمام (ع): «لا بأس

١. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)؛ ج ١، ص: ١٥: «أن عدم الرجوع إلى المرجحات في رواية مشتملة على حكيمين متنافيين، غير مسلم، لإمكان أن يقال بصدق قوله: «يأتي عنكم الخبران المختلفان»، و قوله: «يروى عن أبي عبد الله- عليه السلام- شيء و يروى عنه خلاف ذلك فبأيها أخذ»، على مثلها. و دعوى الانصراف إلى النقلين المنفصلين ممنوعة جداً، بل مناسبات الحكم و الموضوع تقتضي عموم الحكم للمتصلين أيضاً.»

ببيع العذرة»، لأنه ﷻ أجابه ابتداءً بقوله: «حَرَامٌ بَيْعُهَا وَ تَمْنُهَا»، بل مقتضى البلاغة أن يقال: «لا بأس ببيعها». فيظهر من ذكر اسم الظاهر بدل الضمير، أنَّ قوله: «لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَذْرَةِ» في ذيل الرواية، خبراً مستقلاً.

و الأقوى عندنا تعدد الرواية - وإن لم يؤثر تعددها أو وحدتها في شيء عندنا على مبنانا الأصولي المذكور في محله - ووجهه أنَّ شيخ الطائفة صدر الرواية بمحمد بن أحمد بن يحيى صاحب نواذر الحكمة، و هذا الكتاب في يده و نقل عنه بلاواسطة، و قد ادعي وجود ٩٥٠ رواية منه في تضاعيف التهذيب والإستبصار - هذا من جانب، و من جانب آخر، قال النجاشي في شرح حاله: «كان ثقة في الحديث، إلا أن أصحابنا قالوا: كان يروي عن الضعفاء و يعتمد المراسيل و لا يبالي بمن أخذ^١». و هذا يقوي في النظر أنَّ قوله في ذيل الرواية «و قال لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَذْرَةِ» من هذه المراسيل المنقولة في نواذر الحكمة.

و أمّا مدلول الرواية:

فنقول: أنَّ و معنى لفظة «حرام» في الفقرة الأولى منها و هي قوله ﷻ في جواب السائل عن بيع العذرة: «حَرَامٌ بَيْعُهَا وَ تَمْنُهَا» واضحة، كما قال في معجم مقاييس اللغة: «الحاء و الزاء و الميم أصل واحد، و هو المنع و التشديد. فالحرام: ضدّ الحلال^٢»، و هو في الروايات مستعمل بمعناه اللغوي و ظاهر في ما هو مبغوض عند المولي ببغض شديد، وإن إستعمل مع القرينة بمعنى البغض الخفيف قليلاً.

و لفظة «بيع» إما بمعنى المصدر [أي: فعل البائع و المشتري و هو الإيجاب و القبول]، و إما بمعنى إسم المصدر [أي: الأثر الحاصل من فعلهما و هو النقل و الإنتقال] و على كلّ منهما، إمّا أن يراد بحرمة البيع، حرمة التكليفية أو حرمة الوضعية.

و الأقرب عندنا ظهور قوله: «حَرَامٌ بَيْعُهَا»، في الحرمة التكليفية فقط، و إلاّ يلزم لغوية قوله: «و تَمْنُهَا»، لأنّ حرمة التصرف في الثمن مستلزم لفساد البيع. و هو حينئذ يصير عطفاً تفسيريّاً و تأكيداً، و لا يمكن أن يكون تأسيسياً.

و أمّا إن أراد بالحرمة في قوله: «حَرَامٌ بَيْعُهَا» الحرمة التكليفية، فهو يدلّ على

١. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ص: ٣٤٨.

٢. معجم مقاييس اللغة؛ ج ٢، ص: ٤٥.

كون بيعها إثماً، وقوله: «وَوَثْمُهَا» يدلّ بالدلالة المطابقة على حرمة التصرف في الثمن و بالدلالة الإلزامية على فساد البيع، و يفيد أنّ بيع العذرة حرام تكليفاً و وضعاً، بخلاف ما يحرم تكليفاً و يصحّ وضعاً مثل بيع وقت النداء.

أمّا دلالة الفقرة الثانية «لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَذْرَةِ»، فهو واضح أيضاً، و كما ذكرنا سابقاً إنّ قوله «لَا بَأْسَ» مطلق: تارة من جهة الحرمة التكليفية و الوضعية، و أخرى من جهة الحرمة و الكراهة.

و على هذا، فيقع التناقض بين الصدر و الذيل في نفس هذه الرواية من دون ملاحظة سائر الطوائف من الروايات، مضافاً إلى وقوع التعارض بين الطوائف أيضاً.

وجوه الجمع بين الروايات المتعارضة:

ذكرنا ثلاث طوائف من الروايات، منها ما دلّ على حرمة بيع العذرة و منها ما دلّ على جوازها و منها ما دلّ على الحرمة في صدره و الجواز في ذيله.

مقدمة: قبل الإشارة إلى وجوه الجمع بينها، لابدّ من ذكر مقدّمة: و هي أنّ في إعتبار هذه الروايات من جهة السند أقوال:

الأول: ما يستفاد من كلمات السيّد الخميني في المكاسب المحرّمة^١ من أنّ الرواية المعتبرة بين الطوائف الثلاثة، هي رواية سماعة الموثقة من الطائفة الثالثة مع ما فيه من تعارض صدره مع ذيله. و أمّا الطائفة الأولى فهي غير معتبرة سنداً لوقوع علي بن سكن في رواية يعقوب بن شعيب، و هو مجهول. و كذا الطائفة الثانية، لوقوع محمّد بن المضارب فيها و هو ممّن لم يرد فيه توثيق.

و الثاني: ما ذهب إليه جمع من الفقهاء من إعتبار جميع تلك الروايات. فيقع التعارض عندهم من جهتين: الأولى: التعارض بين كلّ واحد منها مع الآخر، و الثانية: بين صدر رواية سماعة مع ذيله.

و الثالثة: و ما اخترناه من إعتبار الطائفة الثانية و الثالثة، و التعارض يقع بينهما و بين صدر رواية سماعة مع ذيله.

١. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)؛ ج ١، ص: ١٢: «فمنها: ما وردت في العذرة، كرواية سماعة بن مهران، و لا يبعد أن تكون موثقة، قال: سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر، قال: إيّ رجل أبيع العذرة. فما تقول؟ قال: «حرام بيعها و ثمنها» و قال: «لا بأس ببيع العذرة».

أما بعد هذه المقدمة، فنقول: وقد جمعوا بين هذه الطوائف بوجوه:

الوجه الأول: التصرف في الموضوع. كما فعله شيخ الطائفة في التهذيب و الإستبصار^١ و بيانه بتوضيح منّا: أنّ قوله ﷺ في رواية علي بن سكن: «نَمْنُ العَذْرَةِ سُحْتُ» محمول على العذرة الإنسان و مفاده حرمة المعاوضة عليها، وقوله ﷺ في الطائفة الثانية: «لَا بَأْسَ بِبَيْعِ العَذْرَةِ» محمول على ما عدا عذرة الإنسان، فلا تعارض بينهما.

وإستشهد على هذا، برواية سماعة التي جمع فيها الفقرتين، فإنه لو كانت العذرة فيهما بمعنى واحد لتناقضا و هذا منتفٍ عن كلامهم ﷺ، لا سيما في كلام واحد.

و قد وجّهه الشيخ الأعظم في المكاسب^٢ توجيهاً فنياً و قال: «أنّ الأول [نَمْنُ العَذْرَةِ سُحْتُ] نصّ في عذرة الإنسان ظاهر في غيرها، بعكس الخبر الثاني [لَا بَأْسَ بِبَيْعِ العَذْرَةِ]، فيطرح ظاهر كلّ منهما بنصّ الآخر. و يقرب هذا الجمع رواية سماعة...».

ثم قال: «فإن الجمع بين الحكمين في كلام واحد لمخاطب واحد يدلّ على أن تعارض الأولين ليس إلّا من حيث الدلالة، فلا يرجع فيه إلى المرجحات السنية أو المرجحات الخارجية».

ثم أنّه قد أستشكل عليه السيّد الخميني^٣ بوجوه، و قال:

«أولاً: أنّ رفع اليد عن قواعد باب التعارض لا يجوز إلّا بعد إحراز كون رواية سماعة صادرة في مجلس واحد لمخاطب واحد، و هو غير مسلم، لاحتمال جمعهما في نقل واحد، خصوصاً مع إشعار نفس الرواية بذلك كما تقدّم، و بعد صدور مثلها في كلام واحد، مضافاً إلى أنّ الراوي، سماعة الذي قيل في مضمراته: إنها جمع روايات مستقلات في نقل واحد، و قد سمى المروي عنه في صدرها، و أضمر في البقية، فيظهر منه أنّ دابة الجمع في النقل عن روايات مستقلة متفرقة».

١. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج ٣، ص: ٥٦: «فَلَا يُتَنَافَى الْخَبَرُ الْأَوَّلُ لِأَنَّ الْخَبَرَ الْأَوَّلَ مَحْمُولٌ عَلَى مَا عَدَا عَذْرَةَ الْأَدَمِيِّينَ وَ هَذَا الْخَبَرُ مَحْمُولٌ عَلَى عَذْرَةِ النَّاسِ وَ الَّذِي يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مِسْمَعٍ بْنِ أَبِي مِسْمَعٍ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ وَ أَنَا حَاضِرٌ فَقَالَ إِنِّي رَجُلٌ أَبِيعُ الْعَذْرَةَ فَمَا تَقُولُ فَقَالَ حَرَامٌ بَيْعُهَا وَ ثَمْنُهَا وَ قَالَ لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَذْرَةِ». فَلَوْلَا أَنَّ الْمُرَادَ بِقَوْلِهِ حَرَامٌ بَيْعُهَا وَ ثَمْنُهَا مَا ذَكَرْنَاهُ لَكَانَ قَوْلُهُ ع بَعْدَ ذَلِكَ وَ لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَذْرَةِ مُتَاقِضاً لَهُ وَ ذَلِكَ مُنْتَفٍ عَنْ أَقْوَالِهِمْ». تهذيب الأحكام؛ ج ٦، ص: ٣٧٢.

٢. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثية)، ج ١، ص: ٢٣.

٣. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)، ج ١، ص: ١٣-١٥.

و ثانياً: أن كون تعارض الأولين من حيث الدلالة، لا يوجب رفع اليد عن أدلة العلاج، بل هو محقق موضوعها. نعم، لو كشف ذلك عن وجه الجمع بينهما، كان لما ذكر وجهه، لكنه كما ترى، لأن الميزان في جمع الروايتين، هو الجمع المقبول العقلاني، وهو أمر لا يكاد يخفى على العرف، وليس أمراً تعبدياً يبني عليه تعبدًا، ومع عدم وجه الجمع بينهما عرفاً، يحرز موضوع أدلة التعارض. وعدم العمل بأدلة التعارض في رواية واحدة مشتملة على حكمين متنافيين، لا يوجب عدم العمل بها في الحديثين المختلفين المستقلين، كما في المقام.

[و ثالثاً:] مع أن عدم الرجوع إلى المرجحات في رواية مشتملة على حكمين متنافيين، غير مسلم، لإمكان أن يقال بصدق قوله: «يأتي عنكم الخبران المختلفان»، وقوله: «يروى عن أبي عبد الله عليه السلام شيء و يروى عنه خلاف ذلك فبأيها أخذ»، على مثلها. ودعوى الانصراف إلى النقلين المنفصلين ممنوعة جداً، بل مناسبات الحكم والموضوع تقتضي عموم الحكم للمتصلين أيضاً».

ولنا في قبال ما ذكر من وجه الجمع والإشكال، عدة ملاحظات:

الأولى: أن وجه الجمع يدور مدار ما ذكره الشيخ الأعظم من أن لكلّ منهما نصّ و ظاهر، فيطرح ظاهر كلّ منهما بنصّ الآخر، ولكنه فاسد: لعدم الدليل عليه مع أن العذرة أستعملت في معنى واحد. وبعبارة أخرى لا دليل على رفع اليد عن ظهورهما في الإطلاق من دون قرينة.

و الثانية: إن ما هو المفروض في كلام شيخ الطائفة و الشيخ الأعظم و السيّد الخميني، من أن العذرة بمعنى المطلق سواء كانت من الإنسان أو الحيوان، ممنوع، لأنها مختصة بعذرة الإنسان كما صرح به اللغويون و استعملت في الروايات إلا في الروايتين كما ذكرنا سابقاً.

و الثالثة: إن ما إدعواه من كون رواية سماعة قرينةً على وجه الجمع، ممنوع أيضاً، وكيف تكون قرينةً عليه مع أنها على تقدير كونها رواية واحدة، غاية ما دلّت عليه عدم إمكان صدورهما بتمامها عن المعصوم (ع) في مجلس واحد لما فيه من تناقض صدره مع ذيله، فيحتاج إلى توجيه و تأويل. ولكن لا تدلّ على أن التوجيه الصحيح هو هذا الجمع، بل يمكن توجيهها بوجه آخر كما سيأتي.

و الرابعة: إنّ الأخذ بالمرجحات كما يصحّ في الروايتين المختلفين، كذلك يصحّ في الرواية الواحدة المتضمنة للحكمين المتنافيين، لصدق «خبران متعارضان» في الرواية. فتجرى المرجحات الخارجية كالشهرة الروائية على إحدى الفقرتين، بمقتضى قوله (ع): «خُذْ بِمَا إِشْتَهَرَ».

وكذا موافقة العامة وحمل إحدى الفقرتين على التقية. ولا وجه لإستبعاده، كما هو واقع في بعض الروايات الصادرة من المعصوم في مجلس واحد^١.

نعم، لا تجرى المبرّجات السندية كالترجيح بصفات الراوي من الضبطية والأوثقية على القول به، لكون السند واحداً. وتفصيله في محله في باب التعادل و التراجيح من علم الأصول.

الوجه الثاني: التصرف في الحكم. هو ما فعله المحقق السبزواري في الكفاية^٢ وإحتمله المجلسيان في مرآة العقول^٣ و ملاذ الأخيار^٤، من أن قوله (ع): «ثَمُنُ العَدْرَةِ سُحْتُ»، محمول على الكراهة، وقوله (ع): «لَا بَأْسَ بِبَيْعِ العَدْرَةِ» محمول على ظاهره وهو الجواز.

قال الشيخ الأعظم بعد ذكره: «و فيه ما لا يخفى من البعد^٥».

وقال المحقق الخوي^٦ في وجه الإستبعاد: «و لعلّ الوجه فيه، هو أن استعمال لفظ السحت في الكراهة غير جارٍ على المنهج الصحيح، فإنّ السحت في اللغة عبارة عن الحرام إذن فرواية المنع آبية عن الحمل عليها».

ثم دفعه وقال: «إن لفظ السحت قد أستعمل في الكراهة في عدة من الروايات فإنّه أطلق فيها على ثمن جلود السباع، و كسب الحجام، و أجرة المعلمين الذين يشارطون في تعليم القرآن، و قبول الهدية مع قضاء الحاجة، و من الواضح جداً أنّه ليس شيء منها بحرام قطعاً، وإنما هي مكروهة فقط، و قد نصّ بصحة ذلك الإستعمال غير واحد من أهل اللغة بل الروايات

١. كما احتمله بعض في هذه الرواية: «وَأَمَّا مَا رَوَاهُ الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ قَوْلِ النَّاسِ فِي الصَّلَاةِ جَمَاعَةً حِينَ تَقْرَأُ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ آمِينَ قَالَ مَا أَحْسَنَهَا وَ أَحْفِضَ الصَّوْتِ بِهَا»-تهذيب الأحكام؛ ج ٢، ص: ٧٥- وقيل: أنّ قوله: «واخفض الصوت بها»، من كلام السائل، وأراد به أنّ الإمام عليه السلام أخفض صوته عند الجواب تقية. (منه حفظه الله)

٢. كفاية الأحكام؛ ج ١، ص: ٤٢٢: «و يمكن الجمع بحمل الأوّل على الكراهية و الثاني على الجواز، لكن لا أعلم قائلًا به».

٣. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول؛ ج ١٩، ص: ٢٦٦: «و لا يبعد حملها على الكراهة و إن كان خلاف المشهور».

٤. المقرّر: وقد تعرّض العلامة المجلسي لهذه المسئلة في ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار؛ ١٠ / ٣٧٧- ٣٧٩، ولكن لم أعرّ على القول بحمل الرواية على الكراهة منه، و لعلّ المقصود هو قوله: «و الكراهة الشديدة و الجواز».

٥. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثية)، ج ١، ص: ٢٤.

٦. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ٤٦ تا ٤٨.

الكثيرة تصرح بجواز بيع جلود السباع و أخذ الأجرة للحجام و تعليم القرآن حتى مع الإشتراط، و الجمع العرفي يقتضي حمل المانعة على الكراهة، و عليها فتاوى الأصحاب و إجماعهم، بل فتاوى أكثر العامة إن فلا وجه للتهويل على السبزواري بأن كلمة السحت غير مستعملة في الكراهة الإصطلاحية.».

ثم أشكل على نفسه: بأن الظاهر من نسبة السحت إلى الثمن في قوله «ثَمَّنُ العَذْرَةَ سُحَّتْ»، هو الحرمة الوضعية، فإنه لا معنى لكراهة الثمن. و أجاب عنه بما لا يخلو عن إشكال^١.

قال بعض المعاصرين في عدم إرادة الكراهة من لفظ السحت: «قد مرّ منّا معنى السحت و بعض موارد استعماله في الكراهة و قلنا إن الملحوظ في مفهومه هو قبح الشيء و رداؤه. و إطلاقه و إن كان يحمل على الحرمة لكن مع الترخيص في الخلاف يحمل على الكراهة و مطلق الرداءة و الخسة، نظير صيغة النهي و مادته، فهذا أمر إلترزنا به. و لكن لا يخفى أن الدالّ على الحرمة في المقام لا ينحصر في رواية يعقوب بن شبيب المشتملة على لفظ السحت، بل يدلّ عليها موثقة سماعة المشتملة على لفظ الحرام، و كذا خبر الداعائم^٢ المشتمل على مادة النهي أيضاً. و حمل لفظه الحرمة على الكراهة غير مأنوس.»^٣.

و بعبارة أخرى منّا: أن لفظة «السحت»، و إن إستعملت في الكراهة و الحرمة، إلا أن الظاهر منها هو الحرمة فيما إذا ورد في الموضوع تارة بأنّه سحت كما قال: «ثَمَّنُ العَذْرَةَ سُحَّتْ»، و أخرى بأنّه حرام كما قال: «حَرَامٌ بَيْعُهَا وَ ثَمْنُهَا»، و هذا قرينة على عدم إرادة الكراهة منه. و لا قرينة على رفع اليد عن هذا الظهور.

و لكن يلاحظ عليه: أولاً: إن إستعمال النهي في الكراهة من الكثرة بمكان لم يكن إشكالاً في حمل النهي عليها إذا كانت قرينة في البين، سيّما في مقام التعارض و الجمع بين الدليلين المتعارضين كما في ما نحن فيه، فلا إشكال في حمل النهي [لا

١. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ٤٩: «فإنه يقال: ان عناية تعلق الكراهة بالثمن لا تزيد على عناية تعلق الحرمة به، فارادة الثاني من كلمة السحت دون الأول مع صحة استعمالها فيهما تحتاج إلى قرينة معينة، و من هنا ذكر في لسان العرب السحت يرد في الكلام على المكروه مرة، و على الحرام أخرى، و يستدل عليه بالقرائن، غاية الأمر انه إذا تعلققت الحرمة بالثمن فيستفاد من ذلك الحرمة الوضعية أعني بها فساد البيع زائدا على حرمة التصرف في الثمن، بخلاف تعلق الكراهة به، فإنه متمحض في الدلالة على الحكم التكليفي كما في ثمن جلود السباع و نحوه.».

٢. دعائم الإسلام؛ ج ٢، ص: ١٨: «رُوِيَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَسُولِ اللَّهِ ص نَهَى عَنْ بَيْعِ الْأَخْزَارِ وَ عَنْ بَيْعِ الْمَيْتَةِ وَ الدِّمِّ وَ الْخِزِيرِ وَ الْأَصْنَامِ وَ عَنْ عَسْبِ الْفَحْلِ وَ عَنْ ثَمَنِ الْحَمْرِ وَ عَنْ بَيْعِ الْعَذْرَةِ وَ قَالَ هِيَ مَيْتَةٌ.».

٣. دراسات في المكاسب المحرمة؛ ج ١، ص: ٢٦٢.

تبع] في رواية الدعائم على الكراهة بقريظة قوله «لا بأس ببيع العذرة» وهو نص في الجواز.

ثانياً: لا نسلم كون حمل السحت و الحرمة على موضوع واحد في كلامين، قريظة على إرادة الحرمة من السحت، لأنه منقوض بما حمل عليه السحت و الحرمة، مع عدم إلزام أحد بحرمة قطعاً. مثل ما ورد في التكبس بسهر الليل كله في الصنعة، تارة بأنه سحت: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ شَمُونٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَصَمِّ عَنْ مِسْمَعٍ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الصُّنَاعُ إِذَا سَهَرُوا اللَّيْلَ كُلَّهُ فَهُوَ سَحْتُ^١». وأخرى بأنه حرام: «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ صَالِحِ بْنِ أَبِي حَمَّادٍ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ بَاتَ سَاهِرًا فِي كَسْبٍ وَلَمْ يُعْطِ الْعَيْنَ حَظَّهَا مِنَ النَّوْمِ فَكَسْبُهُ ذَلِكَ حَرَامٌ^٢».

و لا يبعد كون بيع العذرة من هذا القبيل، فيمكن حمل «ثمن العذرة سحت و حرام بيعها» على الكراهة بقريظة «لا بأس ببيع العذرة».

و الحاصل: أنه لو لم يكن وجه جمع أقوى من حمل روايات المنع على الكراهة، لكان متعيناً.

الوجه الثالث: ما نقله الشيخ الأعظم عن العلامة المجلسي^٣ من احتمال حمل خبر المنع على بلاد لا ينتفع بها فيها و الجواز على غيرها.

و قال الشيخ الأعظم فيها: أن هذا الوجه أبعد من السابق^٤.

و قد أورد عليه المحقق الخوي^٥ بإيرادات: أولاً: بأنه جمع تبرعي لا شاهد عليه. ثانياً: بأن إمكان الإنتفاع بها في بلاد دون بلاد، لا يمنع عن صحة بيعها في بلاد ينتفع بها فيها. و ثالثاً: إن بيع العذرة كما ذكرنا في صدر البحث، من الأمور الشائعة

١. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٥، ص: ١٢٧ ح ٧.

٢. نفس المصدر، ح ٦.

٣. ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، ج ١٠، ص: ٣٧٩: «و قال الوالد العلامة قدس سره: يمكن حمل عدم الجواز على بلاد لا ينتفع بها فيها، و الجواز على غيرها...».

٤. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثية)، ج ١، ص: ٢٤: «و أبعد منه ما عن المجلسي من احتمال حمل خبر المنع على بلاد لا ينتفع به، و الجواز على غيرها.».

٥. مصباح الفقاهة (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٦.

بين الناس في جميع الأعصار، كما أنَّ الظاهر من قول السائل في رواية سماعة «إني رجل أبيع العذرة» هو كونه يتّاع العذرة وأخذ ذلك شغلاً لنفسه، وإنّما سئل عن حكمه الشرعي، وهذا كالصریح في كون بيع العذرة متعارفاً في ذلك الزمان.

الوجه الرابع: ما ذكره السيّد الخميني في مكاسبه^١ بعد المناقشة في سند الطائفتين الأوليتين، من أنَّ رواية سماعة على فرض كونها رواية واحدة و عدم جريان المرجّحات فيها فلا بدّ من الجمع الدلالي فيها: من أنَّ المراد بقوله: «حَرَامٌ بِبَيْعِهَا» في صدرها، هو الحرمة الوضعيّة التي يستتبعها الحرمة التكليفيّة بقوله «و حَرَامٌ ثَمْنُهَا» بمعنى حرمة التصرف في الثمن. والمراد بقوله «لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَذْرَةِ» في ذيلها، نفي الحرمة التكليفيّة فقط. وكأنّ الإمام (ع) يقول: أنَّ البيع فاسد وضعاً و غير محرّمة تكليفاً.

و يرد عليه أولاً: بكونه جمعاً تبرّعياً لا عرفياً، و توضيح ذلك: أنّه كما أوضحنا في المباحث التعادل و التراجيح، إنّ الجمع العرفي عبارة عن ما يستظهره العرف عن الدليلين المتعارضين بملاحظة قرينة ليندفع به التنافي بينهما، بحيث إذا فرض المتعارضان في كلام واحد، لا يبقى للعرف تحيّر في فهمه بعد النظر إليه، كما أشار إليه السيّد الخميني بعد بيان وجه جمعه: «أنّ الميزان في جمع الروايتين، هو الجمع المقبول العقلاني، و هو أمر لا يكاد يخفى على العرف و ليس أمراً تعدياً يبنى عليه تعبداً، و مع عدم وجه الجمع بينهما عرفاً، يحرز موضوع أدلّة التعارض^٢»، و لكنّ العرف لا يستظهر من صدر الرواية و ذيلها ما ذكره من دلالة الصدر على البطلان الوضعي [و التكليفي] و دلالة الذيل على نفي الحرمة التكليفيّة، و لا يرجّحه على حمل الحرمة

١. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)؛ ج ١، ص: ١٣: «و كيف كان لا يبعد أن يقال في مقام الجمع: إنّ المراد بحرام بيعها و ثمنها، الجامع بين الوضعي و التكليفي، و بقوله: لا بأس ببيع العذرة، نفي الحرمة التكليفيّة. و يؤيّد ما تقدّم من أنّ الحرمة إذا تعلقت بالعناوين التوصلية الآلية، ظاهرة في الوضعيّة، و إذا تعلقت بالعناوين النفسية، ظاهرة في التكليفيّة. و في المقام لولا قوله: «و لا بأس»، يكون الظاهر من قوله: «حرام»، التكليفيّة، لعدم معنى للوضعيّة بالنسبة إلى الثمن إلّا بتكلف بعيد، و الحمل على الجامع خلاف الظاهر، و الحمل على التكليفيّة بالنسبة إلى البيع و إن كان خلاف الظاهر أيضاً، لكنّه أرجح من الحمل على الجامع. لكن قوله: «لا بأس ببيع العذرة»، قرينة على أنّ المراد من الحرمة، المعنى الأعم، سيّما إذا كانت تلك الفقرة في ذيل الأولى، فكأنّه قال: يحرم بيعها وضعا، و لا بأس به تكليفاً. و ما ذكرناه و إن لا يخلو من التكلّف لكنّه أرجح من سائر ما قيل في وجه الجمع، بل لا يبعد أن يكون مقبولا مع ملاحظة أنّ في الشريعة بيعا لا بأس به بعنوانه، و ما هو حرام كذلك، مع بطلانها، «تأمل».

٢. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)؛ ج ١، ص: ١٤.

على الكراهة وحمل «لا بأس» على الجواز حتى يقال هذا أحسن الوجوه.

ثانياً: وقد مرّ سابقاً أنه لو كان المراد من الحرمة في قوله: «حَرَامٌ بَيْعُهَا وَ تَمْنُهَا» ما يعمّ الحرمة الوضعيّة، لكان قوله «حَرَامٌ تَمْنُهَا» تأكيداً، والأولى إرادة الحرمة التكليفية من دلالاته المطابقة، وإرادة الحرمة الوضعيّة من دلالاته الإلزاميّة، لأن يكون بصدد بيان الحكم التاسيسي.

الوجه الخامس: ما نقله المحقّق الخوي^١ عن المحقّق المامقاني من أنّه قال: «الأقرب عندي حمل قوله ﴿لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَذْرَةِ﴾ على الاستفهام الإنكاري. وقد وجدت في الوافي^٢ بعد ما سنح لي هذا الوجه كلاماً ظاهره الإشارة إليه فإنه ذكر فيه ما نصّه و لا يبعد ان يكون اللفظان مختلفين في هيئة التلفظ و ان كانتا واحدة في الصورة.^٣»

ونسبه المحقّق الخوي إلى المحدث الكاشاني، وقال إنّه يقول: إنّ قوله ﴿حَرَامٌ بَيْعُهَا﴾ وقوله ﴿لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَذْرَةِ﴾ وإن يكونا في مقام الإخبار، لكنهما مختلفان من جهة الهيئة والمعنى، فـ«حَرَامٌ بَيْعُهَا» إخبار عن جعل الحكم، و «لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَذْرَةِ» إستفهامٌ إنكاري، كأنّه ﴿لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَذْرَةِ﴾ قال للسائل: «أتصورت لا بأس ببيع العذرة».

و يلاحظ عليه أولاً: بأنّ رفع اليد عن ظهور الكلام في الإخبار يحتاج إلى قرينة واضحة، وحمله على الإستفهام الإنكاري ونفي الحكم، خلاف الظاهر جداً. وثانياً: لو أمكن حمله على إستفهامٍ إنكاري، فيمكن عكسه أيضاً، بحمل «لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَذْرَةِ» على الإخبار و «حَرَامٌ بَيْعُهَا» على الإستفهام الإنكاري.

الوجه السادس: الحقّ والمتعيّن بعد عدم تماميّة شيء من الوجوه السابقة ما إختاره المحقّق الخوي، من طرح ما دلّ على المنع كرواية «تَمْنُ الْعَذْرَةِ سُحْتُ» و الفقرة الأولى من رواية سماعة «حَرَامٌ بَيْعُهَا وَ تَمْنُهَا» لموافقتها مع العامّة و حملهما على التقيّة، والأخذ برواية «لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَذْرَةِ» و ذيل رواية سماعة و

١. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج١، ص: ٤٩: «(الخامس) ما إختاره العلامة المامقاني «ره» و قال الأقرب عندي حمل قوله «ع» لا بأس ببيع العذرة على الاستفهام الإنكاري. و لعل هذا مراد المحدث الكاشاني حيث قال و لا يبعد أن يكون اللفظان مختلفين في هيئة التلفظ و المعنى و ان كانتا واحدة في الصورة.»

٢. الوافي؛ ج١٧، ص: ٢٨٣.

٣. غاية الآمال في شرح كتاب المكاسب، ج١، ص: ١٦.

حجّيته منحصرّاً لمخالفته معهم.

ولنا أن ندفع عن هذا الوجه ما يمكن أن يورد عليه من أربعة إشكالات:

الإشكال الأول: قال المحقّق المامقاني: «لا يخفى ما في الرواية المذكورة [الدالة على الجواز] من الوهن لكونها موافقة لفتوى أبي حنيفة و المروي عنه هو الصادق عليه السلام المعاصر له و معلوم إنّ الموافق لمذهب العامة يطرح عند التعارض.^١».

و قد وضّحه المحقّق الخوي^٢ بقوله: «إنّ مجرد كونه مذهب أكثر العامة لا يفيد مع كون فتوى معاصر الإمام الذي صدر منه الحكم هو الجواز كما فيما نحن فيه حيث إنّ الجواز فتوى أبي حنيفة المعاصر لمن صدر منه أخبار المنع و هو الصادق (ع) فخير الجواز أولى بالحمل على التقية.».

ثم تعجّب عنه المحقّق الخوي و أورد عليه: بـ«إنّ أبا حنيفة قد أفتى بحرمة بيع العذرة.».

و الإشكال الثاني: قيل: أنّ مالك بن أنس - وهو إمام المذهب المالكي و معاصر الإمام الصادق (ع) - ذهب إلى كراهة بيع العذرة، حيث جاء في كتاب المدوّنة: «و سألت مالكا عن بيع العذرة التي يزبلون بها الزرع فقال: لا يُعجبني ذلك و كرهه^٣». فلا يمكن حمل رواية المنع على التقية.

و يرد عليه أولاً: أنّ كثير من علماء العامة، يحملون قوله على الحرمة، و يقولون عند نقل فتواه: «المنع المالك على فهم الأكثر للمدوّنة و الكراهة على ظاهرها.» أو يقولون: «و قد قال مالك في كثير من أجوبته: أكره كذا؛ و هو: حرام^٤». و استعمال الكراهة في الحرمة شائع في كلمات فقهاء العامة^٥.

١. نفس المصدر؛ ج ١، ص: ١٥.

٢. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ٥٠.

٣. المدوّنة، لمالك بن أنس، ج ٣، ص: ١٩٩.

٤. منح الجليل شرح مختصر خليل، لمحمد بن احمد عlish، ج ٤ ص ٤٥٢

٥. إعلام الموقعين عن رب العالمين ابن القيم، ج ١ ص ٣٤ - سير اعلام النبلاء شمس الدين الذهبي ج

٦ ص ٢٦٥

٦. إعلام الموقعين عن رب العالمين ابن القيم، ج ١ ص ٣٣-٣٤: «و قد نصّ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ أَنَّ كُلَّ مَكْرُوهٍ فَهُوَ حَرَامٌ، إِلَّا أَنَّهُ لَمَّا لَمْ يَجِدْ فِيهِ نَصًّا قَاطِعًا لَمْ يُطْلِقْ عَلَيْهِ لَفْظَ الْحَرَامِ؛ وَ رَوَى مُحَمَّدٌ أَيْضًا عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ وَ أَبِي يُوسُفَ أَنَّهُ إِلَى الْحَرَامِ أَقْرَبُ؛ وَ قَدْ قَالَ فِي الْجَامِعِ الْكَبِيرِ: يُكْرَهُ الشُّرْبُ فِي آيَةِ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ لِلرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ، وَ مُرَادُهُ التَّحْرِيمُ؛ وَ كَذَلِكَ قَالَ أَبُو يُوسُفَ وَ مُحَمَّدٌ: يُكْرَهُ النَّوْمُ عَلَى فَرْشِ الْحَرِيرِ

و ثانياً: على فرض قوله بکراهة بيع العذرة، فهو لا يمنعنا عن حمل رواية المنع على التقية، لأنّ مالک بن أنس كان في عصر الإمام الصادق (ع) شاباً ولم يكن متصدياً للإفتاء بعد، وقد اعتنى به المنصور وغيره من خلفاء بني العباس للتقابل مع العلويين، وجعله لمنصب الإفتاء، حتى أمره بتصنيف كتاب «الموطأ» وأمر المنادي في أيام الحجّ بأن ينادى: «لا يُفتي الناس إلّا مالک^١». وألزم المهدي العباسي أولاده بقراءة الموطأ، وقد ساعد ذلك في إنتشار مذهبه وكتابته الموطأ في جميع البلاد الإسلامية، مع أنّ هذا كلّه بعد شهادة الإمام الصادق (ع)، ولا يعدّ من أصحابه (ع) بذلك المعنى.

هذا، مضافاً إلى إعتقاد جلّ علماء العامّة بحرمتها، وإدعى بعضهم الإجماع

وَالْتَّوَسُّدُ عَلَى وَسَائِدِهِ، وَمُرَادُهُمَا التَّحْرِيمُ. وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَصَاحِبَاهُ: يُكْرَهُ أَنْ يَلْبَسَ الذُّكُورُ مِنَ الصَّبِيَّانِ الدَّهَبَ وَالْحَرِيرَ، وَقَدْ صَرَّحَ الْأَصْحَابُ أَنَّهُ حَرَامٌ، وَقَالُوا: إِنَّ التَّحْرِيمَ لَمَّا ثَبَتَ فِي حَقِّ الذُّكُورِ، وَتَحْرِيمُ اللَّبَسِ يُحَرِّمُ الْإِلْتِبَاسَ، كَالْخَمْرِ لَمَّا حُرِّمَ شُرْبُهَا حُرِّمَ سَقْيُهَا، وَكَذَلِكَ قَالُوا: يُكْرَهُ مُنْدِيلُ الْخَرِيرِ الَّذِي يُتَمَخَّطُ فِيهِ وَيُتَمَسَّحُ مِنَ الْوُضُوءِ، وَمُرَادُهُمُ التَّحْرِيمُ، وَقَالُوا: يُكْرَهُ بَيْعُ الْعَذْرَةِ، وَمُرَادُهُمُ التَّحْرِيمُ؛ وَقَالُوا: يُكْرَهُ الْإِحْتِكَارُ فِي أَيَّامِ الْفِتْنَةِ وَالْبَهَائِمِ إِذَا أَضَرَّ بِهِمْ وَصَبَّقَ عَلَيْهِمْ، وَمُرَادُهُمُ التَّحْرِيمُ؛ وَقَالُوا: يُكْرَهُ بَيْعُ السَّلَاحِ فِي أَيَّامِ الْفِتْنَةِ، وَمُرَادُهُمُ التَّحْرِيمُ. وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: يُكْرَهُ بَيْعُ أَرْضٍ مَكَّةَ، وَمُرَادُهُمُ التَّحْرِيمُ عِنْدَهُمْ؛ قَالُوا: وَ يُكْرَهُ اللَّعْبُ بِالْشَطْرَنْجِ، وَهُوَ حَرَامٌ عِنْدَهُمْ؛ قَالُوا: وَ يُكْرَهُ أَنْ يَجْعَلَ الرَّجُلُ فِي عُتْقِ عَبْدِهِ أَوْ غَيْرِهِ ظَوْقَ الْحَدِيدِ الَّذِي يَمْنَعُهُ مِنَ التَّحَرُّكِ، وَهُوَ الْغُلُّ، وَهُوَ حَرَامٌ؛ وَ هَذَا كَثِيرٌ فِي كَلَامِهِمْ جَدًّا.

١. راجع؛ تاريخ الاسلام، شمس الدين الذهبي، ج ٤ ص: ٧١٩. وقد جاء في أرشيف ملتقى أهل الحديث، ج ٣٢، ص: ٤٠٧-٣٠٨: «...و المنصور بتقريبه مالكا وإعطائه المكانة العليا، ومحاولة توحيد الحديث والفقه على يده، قد قلل من نفوذ الآخرين. ومنذ أواخر عهد المنصور وحتى أواخر عهد الرشيد تمكنت الحكومة من السيطرة على الاتجاهين: فقه العراق وفقه الحجاز، وذلك بتقريبهم أبا يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني في بغداد وتقليدهم منصب القضاء، ووجود مالک في المدينة من قبل في ركبهم. وبعد لقاء المنصور بمالك، أصبح مالک بعد ذلك بعد من رجالات الخليفة، حتى أصبح الولاة يخشونه بعدما أصبح أمر عزلهم على يد مالک سهلاً. حتى أن المنصور قال له: «إن رابك ريب (شك) من عامل المدينة أو مكة أو عمال (أي ولاية) الحجاز في ذاتك أو ذات غيرك، أو سواء أو شر بالرية فاكتب إلي أنزل بهم ما يستحقونه». واستمر تعظيم مالک في أواخر حكم الخليفة المنصور. وفي عهد الخليفة المهدي والرشيد أصبح لمالك سلطة تنفيذية يستطيع ضرب وسجن من يشاء (انظر مناقب مالک للزاوي ص ٣٠). وكان مالک قد أفتى بجواز ضرب المتهم، فلقى أثر تلك الفتوى الاستحسان لدى الخلفاء العباسيين، وعُرف ذلك فيما بعد بالمصالح المرسلة في الفقه المالكي. وكان مالک يعمل جولات تفقدية في السجون ويصدر الأوامر بالضرب والقطع والصلب (انظر كتاب مالک بن أنس لأمين الخولي ص ١٣٩). وبذلك صار ذا منزلة ومكانة في الدولة، وقد اعتنى به المنصور وغيره من خلفاء بني العباس، حتى أنّ المنادي كان يهتف أيام الحجّ أنّ: «لا يُفتي الناس إلّا مالک بن أنس، وابن الماجشون». وقد رووا عن ابن وهب، قال: حججت سنة ثمان وأربعين ومئة (١٤٨ هـ، أي في آخر خلافة المنصور) وصائح يصيح: «لا يفتي الناس إلّا مالک وعبد العزيز بن أبي سلمة». وقد ساعد ذلك في إنتشار مذهب مالک، واتساع دائرته،...».

عليها وقال: «بيع العذرة لا أجيزه لأنه مجمع عليه و أما الزبل فهو مختلف فيه.^١».

والإشكال الثالث: إن حمل فقرة من رواية واحدة دون فقرة أخرى منها ليس بمعهود.

ويرد عليه أولاً: بعدم كون رواية سماعة رواية واحدة، بحكم القرينتين، كما ذكرنا سابقاً. و ثانياً: على تقدير كونها رواية واحدة، فحمل فقرة من رواية على التقية ليس ببعيد. كما هو الواقع في بعض الروايات. فذكر المعصوم في ابتداء المجلس حكماً واقعياً وفي آخره حكماً آخر تقيّةً لحدوث جوّها.

و الإشكال الرابع: و قد يستفاد من الروايات العلاجيّة، الترتيب بين المرجّحات، و إختلف الأصوليون في ترتيب بينها من جهة التقديم والتأخير، وقال صاحب الدراسات^٢: أن أول المرجّحات على ما هو المستفاد من مقبولة عمر بن حنظلة، هو الأخذ بالشهرة الفتوائية، و بعدها الأخذ بموافقة الكتاب، ثم بالمخالفة العامة، و المتعين في ما نحن فيه بعد عدم إمكان الجمع العرفي، هو الأخذ بالشهرة الفتوائية، و هو حرمة المعاوضة على العذرة كما هو المشهور بين فقهاءنا، بل هو المجمع عليه كما إدعاه بعض.

فالترجيح مع رواية المنع لموافقة الشهرة، و لا تصل النوبة إلى المرجّحات

١. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل؛ ج ٤، ص ٢٦٠: «فَتَحَصَلَ فِي بَيْعِ الْعَذْرَةِ أَرْبَعَةُ أَقْوَالٍ: الْمُنْعُ لِإِمَالَةٍ عَلَى مَا فَهَمَهُ الْأَكْثَرُ عَنْ الْمُدَوَّنَةِ وَلِابْنِ عَبْدِ الْحَكَمِ، وَ الْكَرَاهَةُ عَلَى مَا فَهَمَ الشَّيْخُ أَبُو الْحَسَنِ الْمُدَوَّنَةُ حَيْثُ قَالَ: فِي قَوْلِهَا وَ كَرِهَ بَيْعَ الْعَذْرَةِ لِزَيْلِ بِهَا الرِّزْعُ أَوْ غَيْرُهُ إلخ، وَ كَرَاهَةُ بَيْعِ الْعَذْرَةِ عَلَى بَابِهَا انْتَهَى. وَ ظَاهِرُ كَلَامِ اللَّخْمِيِّ أَنَّ الْكَرَاهَةَ عَلَى بَابِهَا، وَ الْجَوَازُ لِابْنِ الْقَاسِمِ وَ الْقَزُقِ بَيْنَ الْأَصْطِرَارِ فَيَجُوزُ، وَ عَدَمُهُ فَيُمنَعُ لِأَشْهَبٍ فِي كِتَابِ مُحَمَّدٍ، وَ خَرَجَ اللَّخْمِيُّ لِابْنِ الْقَاسِمِ الْجَوَازُ مِنْ إِجَازَةِ الزَّيْلِ وَ تَعَقُّبِهِ ابْنُ بَشِيرٍ بِأَنَّهُ غَيْرُ الْمَقْصُودِ؛ لِأَنَّهُ تَخْرِيجٌ فِي الْأَصُولِ مِنَ الْفُرُوعِ؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا شَبَّهَ الزَّيْلَ فِي الْمَنْعِ، وَ يُمكنُهُ لَوْ سُئِلَ عَنْ بَيْعِ الْعَذْرَةِ أَنْ يَقُولَ لَا أَجِيزُهُ؛ لِأَنَّهُ مُجْمَعٌ عَلَيْهِ، وَ الزَّيْلُ مُخْتَلَفٌ فِيهِ، وَ أَشَارَ إِلَى هَذَا صَاحِبُ التَّنْبِيْهِاتِ قَالَ: وَ مَسَاقُ قَوْلِ ابْنِ الْقَاسِمِ حِينَ سَاوَى بَيْنَهُمَا فِي النَّجَاسَةِ ثُمَّ أَبَاحَ بَيْعَ الزَّيْلِ يَدُلُّ عَلَى جَوَازِ بَيْعِ الْعَذْرَةِ إِلَّا أَنْ يُقَالَ الْقَزُقُ بَيْنَهُمَا الْإِخْتِلَافُ فِي نَجَاسَتِهِ انْتَهَى.»

٢. دراسات في المكاسب المحرمة؛ ج ١، ص: ٢٦٤: «و لكن يرد على ذلك: أن المنع مشهور عندنا أيضا إن لم يكن إجماعيا. و الترجيح بالشهرة الفتوائية أول المرجّحات في مقبولة عمر بن حنظلة، فيكون الترجيح بها بل وكذا بموافقة الكتاب مقدما على الترجيح بمخالفة العامة. و الجواز موافق لعمومات البيع و العقد و التجارة على القول بعمومها، فمن يقبل المقبولة لا مجال له لأن يقبل التقية في المقام. نعم، آية الله الخوي «ره» كان يمنع حجية الشهرة و كونها جابرة أو مرجّحة وقال: إن الشهرة بالنسبة إلى الخبر كوضع الحجر في جنب الإنسان. فعلى مذاقه «ره» يجري احتمال حمل أخبار المنع على التقية، و لا بعد فيه بعد كون أخبار الجواز موافقا لعمومات الكتاب أيضا.»

الأخرى كالحمل على التقية، فلا بدّ من طرح رواية الجواز.

و يلاحظ عليه أولاً: بأنّ المراد بالشهرة في الروايات العلاجية هو الشهرة الروائية، وقوله (١): «حُذِّبَ مَا اِشْتَهَرَ بَيْنَ اَصْحَابِكَ» بمعنى وجوب الأخذ بالرواية المشهورة، وفي ما نحن فيه، لا تُوافِقُ الشهرة الروائية مع إحدى الطوائف الثلاثة.

و المتعيّن على ما هو مقتضى الترتيب بين المرجّحات، هو الأخذ بما هو موافق للكتاب من رواية الجواز وهي موافق لعمومات الكتاب كقوله تعالى: «تِجَارَةٌ عَنْ تِزَاجٍ» و «أَخْلَ اللَّهُ الْبَيْعَ». مضافاً إلى مخالفتها مع العامة وهو ممّا يميّز الحجّة عن اللاحجة على ما هو الثابت في محلّه.

و الحاصل بعد دفع الإشكالات المذكورة: هو إنّ رواية المنع محمولة على التقية و ساقطة عن الحجية، وكذا صدر رواية سماعة، أمّا ذيلها حجة لإمكان التفكيك بينهما في الحجية ودالة على جواز المعاوضة على العذرة تكليفاً ووضعاً. و ممّا ذكرنا يظهر ضعف ما قاله الشيخ الأعظم من أنّه على تقدير الإشكال في روايات المنع، لا يجوز الأخذ برواية الجواز لوجوه لا تخفى^١.

و لعلّ مراده بهذا الوجوه، الأدلة المانعة العامة و الإجماع المدّعى عليه، إلّا أنّهما مخدوش: أمّا الأدلة المانعة العامة، وهي الروايات الأربعة المذكورة في صدر البحث، فلما فيه من ضعف السند أو الدلالة أو ضعف السند و الدلالة، و على فرض إعتبارها، فرواية الجواز تخصّص عموماتها أو تقيّد إطلاقاتها. و أمّا الإجماع، فهو محتمل المدرك، بل قطعي المدرك، كما مرّ سابقاً.

هذا تمام الكلام في عذرة الإنسان على ما قلنا من أنّ لفظ العذرة في اللغة و الروايات، ظاهر فيها و بقي الكلام في حكم المعاوضة على عذرة غير الإنسان.

و قد استدلّ الشيخ الأعظم على حرمة المعاوضة عليها بالدليلين المتقدمين قال: «ثم إنّ لفظ العذرة في الروايات إنّ قلنا إنّ ظاهره في عذرة الإنسان كما حكى التصريح به عن بعض أهل اللغة فثبوت الحكم في غيرها بالأخبار العامة المتقدمة و بالإجماع المتقدم على السرجين النجس^٢.».

١. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثه)؛ ج ١، ص: ٢٥: «وإلا فرواية الجواز لا يجوز الأخذ بها من وجوه لا تخفى».

٢. نفس المصدر.

و قد ذكرنا آنفاً وجه ضعف الدليلين، من ضعف الروايات العامة سنداً أو دلالةً، و مدركية الإجماع.

و النتيجة: إنّ المعاوضة على مطلق العذرة، سواء كانت من الإنسان أو الحيوان و سواء كانت نجسة أو طاهرة جائزة، لما فيها من المنفعة المعتدة بها عند العقلاء. و لا دليل على حرمتها الوضعية و التكليفية.

ثم تعرّض الشيخ الأعظم للبحث عن حكم المعاوضة على الأرواث الطاهرة، و لكن قد ظهر ممّا ذكرنا جواز المعاوضة عليها بطريق أولى، و لا نحتاج إلى البحث عنها مستقلاً.

المورد الثالث: الدّم:

و قد ثبت حرمة شربه في الشريعة، و تدلّ عليه الآيات و الروايات كما يبحث عنها في كتاب الأطعمة و الأشربة تفصيلاً. و الكلام هنا في حكم المعاوضة عليه سواء كان من الإنسان أو الحيوان و سواء كان طاهراً أم نجساً.

و قد قال الشيخ الأعظم: «الثالثة يحرم المعاوضة على الدّم بلا خلاف.^١».

قبل تفصيل الكلام ينبغي ذكر مقدّمة: و هي: أنّ المتداول بين الأعراب الجاهلية و الشائع قبل أن يظهر الإسلام، هو الإنتفاع بالدم و الميتة للأكل و الشرب، كما هي المعمول و في بعض البلاد في هذه الأعصار.

و قد تقدّم أنّه لا شك في ورود النهي عن مثل هذه الإنتفاعات و حرمتها في الشريعة، و تفصيل البحث عنه و عن تحليله و علّته يأتي في كتاب الأطعمة و الأشربة.

و لم يزل حكمه كذلك، إذ لم تكن قد تصوّرت فائدة أخرى لها إلى مدة مديدة، حتى إكتشف العلم له منفعتين محلّلتين:

الأولى: ما يترتّب على دم الإنسان من دوره الهامّ في معالجة المرضى و إهدائه و بيعه و شرائه لمن يحتاج إليه و به قامت رحي الحياة في المجروحين، و لو لا تزريقه للمعالجة لما نجا كثير منهم.

و الثانية: ما يترتّب على طحين دم الحيوان المجفّف، لتغذية الطيور و تسميد

١. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثة)، ج ١، ص: ٢٧.

الزراعات و تقوية النباتات به.

نعم؛ له منافع كثيرة غير مشروعة، كالإنتفاع بطحينه لتلوين الطعام و الشاي أو اللحم و نحوها، و لكنّ وجود هذه المنافع المحرّمة لا يوجب تسرية الحكم منه إلى الإكتساب به بالنسبة إلى إنتفاعاته المحلّلة.

و حاصل المقدّمة: أنّ للدّم منافع محلّلة كثيرة توجب أن يبذل العقلاء بإزائها المال.

أقوال الفقهاء في المسئلة:

في حكم المعاوضة عليه، أقوال:

القول الاول: و هو ما ذهب إليه جماعة من القدماء، كالشيخ المفيد في المقنعة^١، و شيخ الطائفة في النهاية^٢ و المبسوط^٣ و العلامة في التذكرة^٤ من حرمة الإكتساب به مطلقاً، سواء كان الدم نجساً أو طاهراً و سواء ترتّب عليه منفعة أم لا.

القول الثاني: ما ذهب إليه الشيخ الأعظم^٥ من التفصيل بين صحة المعاوضة على الطاهر منه لترتّب المنفعة المحلّلة عليه كالصبغ، و عدم صحّة المعاوضة على النجس منه.

القول الثالث: ما إختاره جماعة من المتأخّرين كالمحقّق الخوي^٦ و السيّد

١. المقنعة (للشيخ المفيد)؛ ص: ٥٨٩: «و بيع الميتة و الدم و لحم الخنزير و ما أهل به لغير الله و كل محرم من الأشياء و نجس من الأعيان حرام و أكل ثمنه حرام».

٢. النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى؛ ص: ٣٦٤: «و بيع الميتة و الدّم و لحم الخنزير و ما أهل لغير الله به و التّصرّف فيه و التّكسّب به حرام محظور».

٣. المبسوط في فقه الإمامية؛ ج ٢، ص: ١٦٥: «و إن كان نجس العين مثل الكلب... و الدم و ما توالد منهم... فلا يجوز بيعه، و لا إجارته و لا الانتفاع به و لا اقتنائه بحال إجماعاً إلا الكلب فإن فيه خلافاً».

٤. تذكرة الفقهاء (ط - الحديث)، ج ١٠، ص: ٣٥: «و الدم كلّ نجس، فلا يصحّ بيعه. و كذا ما ليس بنجس منه، كدم غير ذي النفس السائلة، لاستخبائه».

٥. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديث)، ج ١، ص: ٢٧: ««فرع» و أمّا الدم الطاهر إذا فرضت فيه منفعة محلّلة كالصبغ لو قلنا بجوازه ففي جواز بيعه وجهان، أقواهما الجواز؛ لأنّها عين طاهرة ينتفع بها منفعة محلّلة».

٦. مصباح الفقاهة (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٤: «إذن فلا دليل على حرمة بيع الدم سواء كان نجساً أم طاهراً لا وضعاً و لا تكليفاً».

الخميني^١ وغيرهما، من صحّة المعاوضة عليه مطلقاً لترتب المنافع المحلّلة عليه عند العقلاء.

أدلة حرمة المعاوضة على الدّم مطلقاً:

وقد إستدل القائلون بحرمة بيع الدم، بأدلة العامّة والخاصّة:

أما الأدلة العامّة:

فمنها: ما دلّ على كون الدّم نجس العين، ولا يجوز المعاوضة على الإعيان النجسة، كرواية تحف العقول والدعائم وفقه الرضا وكلّ ما تقدّم في البحث عن القاعدة الأولى في حرمة المعاوضة على الأعيان النجسة.

ويرد عليه . مضافاً إلى أنّ هذه الأدلة أخصّ من المدعى، لأنّها تختصّ بالدم النجس، ولا تشمل الدم الطاهر. أنّ في هذه الأدلة مناقشة سنداً أو دلالةً أو سنداً ودلالة، وكما ذكرنا سابقاً لا تثبت بها قاعدة كليّة على حرمة المعاوضة على الأعيان النجسة. فنجاسة الدم لا تكون مانعة عن جواز التكبّب به.

ومنها: ما قاله العلّامة في النهاية^٢ من عدم الإنتفاع به، وكأنّه يقول أنّ عدم المنفعة في شيء يدلّ على عدم ماليّته عند العقلاء، فلا يصحّ بيعه. كما يقزّه المحقّق المامقاني في غاية الآمال بقول: «الدّم غير مملوك باتفاق علمائنا بل هو ممّا ليس بمتولّ عرفاً»^٣.

ويشكل عليه بما تقدّم من أنّ له في زماننا هذا منافع كثيرة، هذا أولاً. وثانياً: إنّ ما إدعاه المحقّق المامقاني من أنّه غير مملوك عند العلمائنا بلا دليل، بل الدّم في بدن كلّ إنسان مملوك له، وفي بدن الحيوان مملوك لصاحبه بتبعه ولم يثبت دعوى الإتفاق على خلافه.

و لم يثبت أيضاً ما إدعاه من أنّه غير متمولّ عند العرف، لأنّه وإن احتمل

١. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)، ج ١، ص: ٥٧: «منها: الدم. و أظهر فيه جواز الانتفاع به في غير الأكل، و جواز بيعه لذلك. فإنّ ما وردت فيه من الآية و الرواية لا تدلّ على حرمة الانتفاع به مطلقاً...».

٢. نهاية الأحكام في معرفة الأحكام؛ ج ٢، ص: ٤٦٣: «الثالث: بيع الدم و شراؤه حرام إجماعاً، لنجاسته و عدم الانتفاع به».

٣. غاية الآمال في شرح كتاب المكاسب؛ ج ١، ص: ١٨: «و ان شئت فررتّه بوجه ثالث بان تقول ان الدم غير مملوك باتفاق علمائنا بل هو من قبيل ما ليس بمتمول عرفاً و لهذا لا يضمّنه من أثله».

كونه في زمانه كذلك، و لكنّ اليوم يكون متموّلاً عندهم بالنظر إلى المنافع الكثيرة فيها.

و أمّا الأدلة الخاصّة:

فمنها: دعوى الإجماع من جماعة منهم العلامة في النهاية^١ حيث قال: «بيع الدّم و شراؤه حرام إجماعاً».

و فيه: أنّه لم يحرز كونه أجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم (ع)، بل هو أجماع مدركي، و الشاهد عليه إستناد المجمعين الحكم إلى الأدلة الأخرى: كما قال العلامة في النهاية بعد دعوى الإجماع عليه: «لنجاسته و عدم الإنتفاع به»، و قال في الذكرة: «و الدّم كلّ نجس فلا يصحّ بيعه»^٢.

و منها: التمسك بالآية الشريفة: «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ»^٣.

بتقريب أنّ الحرمة تعلّقت فيها ببعض الأعيان كالهيئة و الدّم و لحم الخنزير، و لا بدّ من تقدير فعل من الأفعال، و هو جميع التصرفات، بضميمة قاعدة «حذف المتعلّق تفيد العموم».

و يرد عليه أولاً: كما مرّ سابقاً أنّه لا أساس لقاعدة: «حذف المتعلّق تفيد العموم». و ثانياً: على تقدير تسليمها، لا نسلّم عمومها، بل تجري في ما إذا لم تكن قرينة على المحذوف في البين، و إلّا فلا دليل على إرادة العموم من حذف المتعلّق، و في الآية الشريفة المذكورة قرينة على أنّ المتعلّق المحذوف، هو الأكل، لأنّه تعالى قال في الآية السابقة عليها: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَ اشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ» ثمّ قال: «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَن اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ»، و كذا قال في الآية ١٤٥ من السورة الأنعام: «فَلَا أَجْدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّشْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ».

و هذه القرائن تدلّ على أنّ متعلّق الحرمة فيها هو الأكل، لا جميع التصرفات، كما لا يخفي.

و منها: رواية أبو يحيى الواسطي: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ

١. نهاية الإحكام في معرفة الأحكام؛ ج ٢، ص: ٤٦٣.

٢. تذكرة الفقهاء (ط - الحديث)، ج ١٠، ص: ٣٥.

٣. سورة بقره آية ١٧٣، سورة نحل آية ١١٥، سورة مائده آية ٣.

أَبِي يَحْيَى الْوَاسِطِيُّ رَفَعَهُ قَالَ: مَرَّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام بِالْقَصَّابِينَ فَتَهَاؤُهُمْ عَنْ بَيْعِ سَبْعَةِ أَشْيَاءَ مِنَ الشَّاةِ تَهَاؤُهُمْ عَنْ بَيْعِ الدَّمِّ وَالْعُدَدِ وَآذَانِ الْفُؤَادِ وَالطِّحَالِ وَالنَّخَاعِ وَالْخُصَى وَالْقُضِيبِ...^١».

وفيه إشكالات من جهة السند والدلالة.

أما السند: ففيه أولاً: أَنَّ أَبُو يَحْيَى الْوَاسِطِي، هو سهيل بن زياد الذي قال النجاشي فيه: «لقي أبا محمد العسكري عليه السلام و لم يكن سهيل بكلّ ثبت في الحديث.^٢»، أي: لم يكن ضابطاً في الحديث، بل هذا التعبير يدلّ على إمكان المناقشة في دلالة أحاديثه. وقال ابن الغضائري: «حديثه يعرف وينكر ويجوز أن يخرج شاهداً.^٣». مضافاً إلى كونه من مستثنيات ابن الوليد، وعلى هذا فلا يمكن الإعتماد عليه. وثانياً: على فرض قبول قوله بعنوان المؤيد، فلا يفيد أيضاً لأنّ هذه الرواية مرفوعة لا يمكن الإستناد إليها.

وأما الدلالة: فقد إستشكل عليها المحقق الخوي بقوله: «إنّ الظاهر من الدم المذكور في المرفوعة هو الدم النجس الذي تقدّفه الذبيحة المسمى بالمسفوح لكثرة و مرسومية أكله في زمن الجاهلية، دون الطاهر المتخلف فيها الذي يباع بتبع اللحوم كثيراً، فإنّه من القلة بمكان لم يكن مورد الرغبة لأهل الجاهلية لينجر ذلك الى أن يمر على «ع» بالقصابين و ينهاتهم عن بيعه، و لعله لذلك لم يذكر الله تعالى في القرآن إلا الدم المسفوح، إذن فالرواية لا تشمل الدم الطاهر فلا تدل على حرمة بيعه مطلقاً لكونها أخص من المدعى.^٤».

و أمّا بعد ذكر هذا الإشكال، فتردّد فيه و قال: «و لكن يمكن أن يقال إنّ تعارف أكل الدم النجس و غلبته في الخارج لا يوجب إختصاص المنع المذكور في الرواية، بل يعمّ الدم الطاهر أيضاً.».

١. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٦، ص: ٢٥٣.

٢. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ص: ١٩٢: «سهيل بن زياد أبو يحيى الواسطي، لقي أبا محمد العسكري عليه السلام. أمه بنت محمد بن النعمان أبو جعفر الأحول مؤمن الطاق شيخنا المتكلم رحمه الله. و قال بعض أصحابنا: لم يكن سهيل بكلّ الثبوت في الحديث. له كتاب نوادر. أخبرنا به محمد بن علي بن شاذان عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن عبد الله بن جعفر، عن محمد بن هارون، عن سهيل.».

٣. رجال ابن الغضائري - كتاب الضعفاء؛ ص: ٦٦: «سهيل بن زياد، أبو يحيى، الواسطي، و أمه بنت محمد بن النعمان، أبي جعفر الأحول، مؤمن الطاق. حديثه يعرف تارة، وينكر أخرى، و يجوز أن يخرج شاهداً.».

٤. مصباح الفقاهة (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٥.

و نقول: أنّ الحقّ ما قاله أولاً من الإشكال، ولا وجه لتردّده الأخير.

و توضيح ذلك: أنّ الغلبة الوجوديّة في الخارج تارة: تكون بنحو لا يمكن أن يشمل المطلق الفرد النادر، وإستبعد العرف شموله له لقوة هذه الغلبة الوجوديّة، فجريان مقدّمات الحكمة في هذه الموارد مشكّل جدّاً ولا يمكن التمسّك بالإطلاق فيها. وأخرى: ليس كذلك، بل شمول المطلق لفرد النادر بمكان من الإمكان عرفاً، فيجرى مقدّمات الحكمة في هذه الموارد بلا إشكال.

و أمّا في ما نحن فيه، فإنّ ما هو المرسوم بيعه و شرائه و أكله بين الأعراب الجاهليّة، هو الدّم المسفوح الذي تقذفه الذبيحة، فلا إشكال في النهي عن بيعه و شرائه و أكله، و لكنّ الدم الطاهر المتخلّف فيها في غاية القلّة و الندرة، و بيعه و شرائه و أكله بعد جمعه، ليس بمعهود عندهم حتى ينهاهم الشارع عنه.

و الحاصل، أنّ هذه الرواية بعد ضعفه سنداً، لا تدلّ إلّا على ثبوت النهي عن بيع الدّم المسفوح من الذبيحة، و لا تشمل الدم الطاهر و لا إطلاق له بالنسبة إليه.

و منها: ما ذكره المحقّق الخوي^١ تحت عنوان «ربما يتوهّم»، من أنّ بيع الدّم من مصاديق الإعانة على الإثم المحرّمة، فلا يجوز.

و توضيح ذلك: أنّه قال بعض الفقهاء بحرمة البيع و الإجارة وضعاً و تكليفاً إذا تعلّقا بعين محرّمة الإنتفاع أو منفعة محرّمة، من جهة أنّ بيعه و إجارته إعانة على الإثم، كما تمسّك المقدّس الأردبيلي في المجمع الفائدة و البرهان^٢ بالآية

١. مصباح الفقاهة (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٦: «ربما يتوهّم ان بيع الدم لما كان اعانة على الإثم فيكون محرماً لذلك، و فيه مضافاً الى ما سيأتي من عدم الدليل على حرمتها، ان النسبة بينها و بين بيع الدم هو العموم من وجه، فإنه قد يشتريه الإنسان لغير الأكل كالصبغ و التسميد و نحوهما، فلا يلزم منه إعانة على الإثم بوجه، و على تقدير كونه اعانة على الإثم فالنهي إنما تعلق بعنوان خارج عن البيع فلا يدل على الفساد.»

٢. مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان؛ ج ١٠، ص: ٥٤ و ٥٥: «الشرط الخامس من شروط صحة الإجارة كون المنفعة مباحة فلو كانت محرّمة فالظاهر أنّ إجارة عينها لاستيفاء تلك المنفعة حرام، و العقد أيضاً باطل، فلو استأجر المسكن لإحراز الخمر لا لقصد التخليل- و كذا الدابة و الآدمي و السفينة لحملها، لا لقصد التخليل، و لا للاهراق أو الدكان لبيعها فيه- بطل العقد، و فعل حراماً. و كذا جميع المحرمات مثل اجارة آلات اللّهُو و القمار و جعل الخشب و نحوه صنماً دليل التحريم قوله تعالى و لا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ و لا شك في كونه تعاوناً على الإثم في الجملة، و التعاون عليه مطلقاً منهي و حرام، و العقل أيضاً يساعده.»

الشريفة: «وَلَا تَعَاوُنُوا عَلَى الْإِثْمِ» على الحرمة، وقال: لا شك في كون إجارة عينٍ لإستيفاء المنفعة المحرّمة تعاوناً على الإثم، والتعاون عليه مطلقاً منهي و حرام تكليفاً و وضعاً.

و قال المحقق النراقي في المستند^١ في دليل حرمة البيع و الإجارة إذا تعلّقا بالحرام: «أنّه معاونة على الإثم المحرّم كتاباً و سنةً و إجماعاً».

فيمكن توهم إنطباقه على الدّم من جهة أنّ بعض منافعه حرام كالأكل، فبيعه و شرائه إعانة على الإثم المحرّمة.

و هذا التوهم متوقّف على ما اختلف العلماء فيه من شمول الآية الشريفة: «وَلَا تَعَاوُنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْغَدْوَانِ» لإعانة على الإثم، و هي غير التعاون عليه، كما إذا أتى المكلف بمقدّمة من مقدّمات فعل الحرام، فينجّر ذلك إلى إرتكاب الحرام من غيره. و قال بعضهم بشمولها لها كالمقدّس الأردبيلي و السيّد الخميني^٢.

و لكن يرد عليه أولاً: أنّه لا دلالة لها على حرمة إعانة الغير في إثمه كما يأتي في المباحث الآتية، بل لا تدلّ إلّا على حرمة التعاون عليه، و هو في اللّغة بمعنى المعاونة و المساعدة من الطرفين و إعانة كلّ واحد منهما الآخر، و هذا لا يصدق على إعانة شخص بإيجاد بعض مقدّمات فعل الغير.

و قد تمسّك بعض بالروايات على حرمة الإعانة على الإثم، و يأتي أيضاً أنّ هذه الروايات على طائفتين: أحدهما تدلّ على حرمتها مطلقاً و الآخر تدلّ على جوازها في بعض الموارد. فلا يستفاد منها الحكم بحرمتها في جميع الموارد بعنوان القاعدة الكلّية، و إن ثبتت حرمتها في بعض الموارد^٣.

ثانياً: على تقدير تسليم ثبوت حرمتها مطلقاً، لا نسلم صدقها على بيع الدّم

١. مستند الشيعة في أحكام الشريعة؛ ج ١٤، ص: ٩٥: «و منها: الإجارة و البيع- بل كلّ معاملة و تكسّب- للمحرّم، كإجارة المساكن و الحمولات للخمر... و الظاهر أنّ حرمة إذا شرطاً المحرّم في العقد أم حصل اتّفاقهما عليه. و الحاصل: أن يكون المحرّم هو غاية البيع و المقصود منه ممّا لا خلاف فيها، و عليه في المنتهى الإجماع، و هو الحجّة فيه، مع كونه بنفسه فعلاً محرّماً لما بيّنا في موضعه: أنّ فعل المباح بقصد التوصل به إلى الحرام محرّم، و مع أنّه معاونة على الإثم المحرّم كتاباً و سنةً و إجماعاً».

٢. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)، ج ١، ص: ١٩٨: «فالظاهر من قوله لَا تَعَاوُنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْغَدْوَانِ عدم جواز إعانة بعضهم بعضاً في إثمه و عدوانه و هو مقتضى ظاهر المادّة و الهيئة. و لو قلنا بصدق التعاون و التعاضد على الاشتراك في عمل فلا شبهة في عدم اختصاصه به».

٣. المقرّر: كالإعانة على الظلم و العدوان.

في جميع الموارد، كبيعه للمرضى بل هو مطلوب عند الشارع والعقل، بل هو إعانة على البرّ، وكذا بيعه لتغذية الطيور أو تسميد الأراضي ونحوه من الإنتفاعات المباحة.

والحاصل: أنّ أدلة حرمة بيع الدّم وشرائه، غير ناهضة بالمقصود، ولا دليل عليها تكليفاً ووضعاً، سواء كان الدّم طاهراً أو نجساً.

المورد الرابع: المني:

قال الشيخ الأعظم: «لا إشكال في حرمة بيع المني؛ لنجاسته، و عدم الانتفاع به إذا وقع في خارج الرحم، ولو وقع فيه فذلك لا ينتفع به المشتري... الخ».

أقول: أنّ جميع ما ذكره من المباحث في هذا المقام، يرتبط بالبحث عن منيّ الحيوان، وأمّا منيّ الإنسان، فيأتي البحث عنه في مسائل المكاسب المحرّمة المستحدثة تفصيلاً، لإختلاف الأدلّة والمناقشات بين المسائلتين.

فنقول: يقع الكلام في المعاوضة على منيّ الحيوان، في ضمن مباحث:

المبحث الأول: في تاريخ البحث وأهميته:

وأمّا في ما يتعلّق بتاريخ المسئلة وأهميتها وإبتلاء الناس بها فنقول: لا ريب في إحتياج الناس في إخصاب وإحبال الحيوانات كالخيول والأبقار والجمال والأغنام وغيرها، إلى تركيب المني الموجود في الحيوان الذكر مع بويضة الحيوان الأنثى لتكوين جنين.

وقد قام بعض الناس في زمان السابق بعمل إعداد وحفظ الحيوانات الذكرية وإعطائها للآخرين للإنتفاع بمنّيها في تخصيب إناث الحيوانات، وكذا اليوم للحاجة إلى التلقيح الصناعي يسحب المني من ذكور الحيوانات ذات الخصائص الوراثية الممتازة ويؤخذونه وينجمونه . قيل: أنّه يمكن تخزين هذا المني المأخوذ من الحيوان لمدة تصل إلى ٢٠ عاماً. ثم ينتقلونه إلى الجهاز التناسلي للأنثى، حتى يتمّ تكوين الجنين. ومع هذا التلقيح الصناعي يتمّ تقليل الأمراض وتقليل تكلفة تربية الحيوانات الذكور للتزاوج وإصلاح أجناس الحيوانات. وكذا قد يستفاد التلقيح الصناعي للحفاظ على النسل في الحيوانات البريّة ونحوها، ومن أركان التلقيح

الصناعي أخذ و تخزين السائل المنوي لحيوان الذكر و تجميده.

فعليه؛ لا ريب في كون البحث عن جواز المعاوضة على السائل المنوي و عدم جوازها، من الأبحاث الهامة جداً.

المبحث الثاني: في بيان معنى المني لغة و إصطلاحاً:

و **أَمَّا فِي اللَّغَةِ:** فقال في معجم مقائيس اللغة^١: «الميم و النون و الحرف المعتلّ أصل واحد صحيح يدلُّ على تقدير شيءٍ و نفاذِ القضاء به، منه قولهم: مَنَى له المَاني أي قَدَّر المَقْدَر»، إلى أن قال: «و ماءُ الإنسان مَنِيٌّ، أي يُقَدَّر منه خُلُقُهُ». ثم قال: «و مَنَى مَكَّةَ، قال قومٌ: سَمِيَ به لما قُدِّر أن يُذَبَّح فيه: من قولك مَنَاهُ الله.».

و قال بعض المفسرين أنّه في قوله تعالى: «أَلَمْ يَكْ نُظَفَّةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى^٢» و «مِنْ نُظَفَةٍ إِذَا تُمْنَى^٣» بهذا المعنى.

و قد ذكر له صاحب مصباح المنير معنى آخر و قال: «و سُمِيَ (مَنَى) لِمَا يُمْنَى بِهِ مِنَ الدِّمَاءِ أَيْ يَرِاقُ^٤» و فيه تأمل.

و أَمَّا فِي الإِصْطِلَاح: فهو الماء الغليظ الدافق الذي تقارنه الشهوة.

و سيأتي أنّ له اصطلاحات أخرى، تطلق عليه بملاحظة بعض الحالات، كـ«عسيب الفحل» و «الملاقيح» و «المضامين»، كما أشار إليه الشيخ الأعظم في المكاسب^٥.

المبحث الثالث: في حكم المعاوضة عليه:

إنّ للمني ثلاث حالات، يمكن أن تقع المعاوضة عليه في إحدى هذه الحالات:

الحالة الأولى: المعاوضة عليها إذا وقع في خارج الصلب و الرحم: مثل المني

١. معجم مقائيس اللغة؛ ج٥، ص: ٢٧٦.

٢. سورة القيامة، الآية: ٣٧.

٣. سورة النجم، الآية: ٤٦.

٤. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي؛ ج٢، ص: ٥٨٢.

٥. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثة)، ج١، ص: ٢٩: «و قد ذكر العلامة من المحرّمات بيع «عسيب الفحل»، و هو ماؤه قبل الاستقرار في الرحم، كما أنّ الملاقيح هو ماؤه بعد الاستقرار.».

المنجمد المأخوذ والمسحوب من المذكر للتنقيح الصناعي، كما أنّ المعاوضة عليه في هذه الحالة شايع في عصرنا.

و في المعاوضة عليه، قولان:

القول الاول: عدم جوازها مطلقاً، سواء كان من المأكول اللحم أو غيره.

قال الشيخ الأعظم في المكاسب: «لا إشكال في حرمة بيع المني إذا وقع في خارج الرحم». وكذا يستفاد من كلام شيخ الطائفة في الخلاف^١ و من كلمات المحقق النائيني في منية الطالب، حيث قال: «لا يجوز بيع الأعيان النجسة و لا سائر أنحاء المعاملات من غير فرق بين أن يكون حيواناً أو مبدأ حيوان كالكلب و الخنزير و المني و غيره^٢». وكذا بعض من المعاصرين^٣.

و قد إستدلّوا عليه تارة: بنجاسته. كما قال شيخ الطائفة: «فأما المني فإنه نجس عندنا، و ما كان نجساً لا يجوز بيعه و لا أكله بلا خلاف^٤». وأخرى: بعدم الإنتفاع به^٥، و قد مرّ في عبارة الشيخ الأعظم الإستدلال بهما.

و يرد على الأول: ما ذكرنا سابقاً من عدم كون النجاسة مانعة عن صحّة المعاوضة. و على الثاني: إنّ عدم ترتّب الفائدة عليه و عدم الإنتفاع به بعد ما خرج و وقع في خارج الرحم، إنّما كان في تلك الأزمنة، و لكنّ الإنتفاع به ثابت عند العقلاء في زماننا هذا، لترتّب الفوائد العديدة عليه التي إنكشفت بعد تطوّر العلوم.

و أمّا الإجماع الذي إدعاه شيخ الطائفة، فليس دليلاً مستقلاً في المسئلة، لعدم كونه إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام، بل هو إجماع مدركي،

١. الخلاف؛ ج ٣، ص: ١٦٦: «بيض ما لا يؤكل لحمه لا يجوز أكله و لا بيعه، وكذلك مني ما لا يؤكل لحمه. و للشافعي فيه وجهان دليلنا: إجماع الفرقة و أخبارهم، فإنها تتضمن ذكر البيض، فأما المني فإنه نجس عندنا، و ما كان نجساً لا يجوز بيعه و لا أكله بلا خلاف.

٢. منية الطالب في حاشية المكاسب؛ ج ١، ص: ٤.

٣. أنوار الفقاهة - كتاب التجارة؛ ص: ٥٥: «الرابع: المني، حرمة بيع المني و فساده ممّا لا خلاف فيه إجمالاً بين العلماء، حتّى أنّ المحكي عن مشهور المخالفين ذلك، إنّما الكلام في تفاصيله. فنقول: له ثلاث حالات: إذا وقع خارج الرحم، و إذا وقع فيه، و إذا كان في أصلاب الفحول. أمّا بحسب القواعد فلا إشكال في فساد الأول، لعدم الانتفاع به منفعة محلّلة مقصودة، و المنافع النادرة لا أثر لها. و ما قد يقال من عدم لزوم المالية في البيع من عجائب الكلام، لعدم صدق البيع عليه لا عرفاً و لا شرعاً».

٤. الخلاف؛ ج ٣، ص: ١٦٦.

٥. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثة)، ج ١، ص: ٢٩.

إستدلوا به المجمعون في ضمن الأدلة الأخرى كنجاسة الشيء و عدم الإنتفاع به، كما مرّ مراراً.

القول الثاني: جوازها إن كانت فيه منفعة معتدّة بها عند العقلاء. كما اختاره المحقّق الخويي، فهو الحقّ، لعدم الدليل على حرمتها، و غاية الأمر لا أقلّ من الشكّ، فالمرجع حينئذ التمسك بالعمومات كآية «تَجَارَةً عَنْ تَرَضٍ» و آية «أَخْلَ اللَّهُ الْبَيْعَ».

الحالة الثانية: المعاوضة عليه إذا كان في أصلاب الفحول. كإجارة الفحل للضّراب على الإناث و بيع منّيّه.

و قد يطلق عليه حينئذ، «عسب الفحل» أو «عسيب الفحل» في بعض الروايات، خصوصاً في المجاميع الروائيّة للعامة، كما روي في صحيح البخاري: «نَهَى النَّبِيُّ عَنْ عَسِيبٍ (أو عَسْبِ) الْفَحْلِ».

قال في معجم مقائيس اللغة: «عسب: العين و السين و الباء كلمات ثلاث متفرّدة بمعناها، لا يكاد يتفرّع منها شيء. فالأولى: طَرَقَ الْفَرَسَ و غيره. ١» أي نزوه على الأنثى و ضرابه.

و قيل أنّه يطلق على معنيين آخرين: أحدهما: الأجرة و الكراء الذي يؤخذ على العسب^٢ مجازاً [لتسمية الشيء بإسم ما يجاوره]، و ما روي عن صحيح البخاري من هذا المعنى، و الآخر: ماء الفحل في صلبه^٣ و ضعاً.

و كيف كان، إنّ للمعاوضة عليه صور و لكلّ منها حكم خاصّ، و عمدتها صورتين، أشار إليهما العلامة في قوله: «يحرم بيع عسيب الفحل، و هو نطفته لأنّه غير منقوّم و لا معلوم و لا مقدور عليه، أمّا إجارة الفحل للضراب فعندنا مكروهة و ليست محرّمة^٤».

و توضيحه: أنّ المعاوضة على عسيب الفحل، تارة بنحو البيع، فالبائع يبيع

١. معجم مقائيس اللغة؛ ج ٤، ص: ٣١٧.

٢. نفس المصدر.

٣. كتاب العين؛ ج ١، ص: ٣٤٢: «قال أبو ليلى: العسب: ماء الفحل فرسا كان أو بعيراً. يقال: قطع الله عسبه، أي: ماءه و ولده».

٤. تذكرة الفقهاء (ط - الحديثة)، ج ١٠، ص: ٦٧.

ما في صلب الحيوان من المشتري، و أخرى بنحو الإجارة، فهو يؤاجر الفحل من المستأجر للضراب.

فيقع البحث في مقامين:

الأول: في بيع عسيب الفحل وضعاً وتكليفاً:

و قد قال العلامة بحرمته، و كما أنه حرام عند العامة قاطبةً، بل المشهور عندهم حرمة مطلق أخذ العوض في مقابله سواء كان بالبيع أو الإجارة. و قد إستدل العلامة على بطلان بيعه بالأدلة الثلاثة في كلامه السابق، و لكنّ كلّها مخدوشة:

أما الأول: و هو عدم القيمة و المائيّة، و أشار إليه بقوله: «لأنّه غير متقوم». فلأنّ مائيّة الشيء . كما قال المحقّق الإصفهاني^١. تنتزع من كونه ممّا يميل إليه النوع و يرغبون فيه و يبذلون بإزائه شيئاً، فلا شك في كون عسيب الفحل ممّا هو كذلك.

و أمّا الثاني: و هو جهالته التي لا شك في كون عدمها من شرائط العوضين في البيع، و قد أشار إلى بقوله: «و لا معلوم».

فلأنّ تسليم كلّ شيء بحسبه، و تسليم عسيب الفحل يتحقّق بتسليم الفحل، فالقادر على تسليم الفحل، قادر على تسليم عسيبه الذي يكون في صلبه. و أمّا الثالث: و هو عدم القدرة على تسليمه، مع أنّه أيضاً من الشرائط العوضين، و أشار إليه بقوله: «و لا مقدور عليه».

فلأنّ إشتراط معلوميّة المبيع و بطلان البيع إذا كان مجهولاً، ليس مستفاداً من نصّ خاصّ و لا إجماع تعبّدي عليه، بل إنّما الدليل العمدة عليه، هو صيرورة

١. حاشية كتاب المكاسب (للأصفهاني، ط - الحديثة)؛ ج ١، ص: ١٦: «توضيح المقام: أنّ المالية و الملكية اعتباران عقلايان، تنتزع الاولى من الشيء بملاحظة كونه في حد ذاته ممّا يميل إليه النوع و يرغبون فيه و يبذلون بإزائه شيئاً، فالمنّ من الحنطة في حد نفسه ليس كالمنّ من التراب مثلاً، بل ينتزع عنه عنوان المالية بالاعتبارات المتقدمة، فهي و إن كانت صفة ثبوتية إلّا أنّها اعتبارية، و موردها ما يكون متحيّناً في حد ذاته بتلك الحثثيات، غاية الأمر أنّ هذا الشيء الذي هو في حد ذاته مال، تارة يكون موجوداً، و أخرى معدوماً.».

البيع غررياً عند جهالة المبيع على ما هو التحقيق في المباحث البيع.

ولفظ الغرر كما حققناه في مباحث الإجارة، ليس بمعنى الجهالة كما قيل، لا في اللغة ولا العرف، بل الغرر بمعنى الخطر، والمعاوضة الغرري المنهى عنه، هي المعاوضة التي يحتمل فيها أن يجعل المال في معرض الخطر احتمالاً عقلاً، و هي ممّا لا يقدم عليه العقلاء.

فالمهمّ في صحّة المعاوضة، عدم الغرر و الخطر، لا عدم الجهالة، و الغرر يحصل إمّا بعدم الإطمئنان على وجود مورد المعاوضة أصلاً، وإمّا بعدم الإطمئنان على تحصيل المبيع، وإمّا بالجهل بمقدار العوض أو صفاته بنحو ينجّر إلى الخطر و الغرر.

و في ما نحن فيه، إذا كان المشتري شاكّاً بالنسبة إلى أصل وجود المني في صلب الحيوان و في كونه فحلاً، فالبيع غرري لا يقدم عليه، وإلا فلا وجه لبطلانه. والحاصل: عدم دلالة شيء من هذا الوجوه على بطلان بيع عسيب الفحل.

الثاني: في إجارة الفحل للضراب:

و هي الشايح في المعاوضة على عسيب الفحل، كإجارة ذكور الحيوانات لإحبال أنثاها، و هو أيضاً حرام عند العامة، خلافاً للشريعة.

و قد قال العلامة: «أمّا إجارة الفحل للضراب فعندنا مكروهة و ليست محرّمة».

و قال شيخ الطائفة في الخلاف: «إجارة الفحل للضراب مكروه، و ليس بمحظور، و عقد الإجارة عليه غير فاسد.^١».

و هنا إشكال معروف مشترك الورود على صحّة الإجارة في موارد التي تكون المنفعة فيه عيناً خارجية كالإنتفاع باللبن في إجارة الشاة أو المرأة للرضاع و بالثمر في إجارة الشجرة و بالماء في إجارة البئر و بالأعشاب في إجارة المرتع و نحو ذلك، و هو أنّ البيع عُزّف بـ «تمليك العين بعوض» و الإجارة بـ «تمليك المنفعة بعوض»، و بتعبير الشيخ الاعظم، إنّ البيع نقل العين و الإجارة نقل المنفعة، مع أنّ المنقول في هذه الموارد، هو العين، و هذا خلاف مقتضى الإجارة و ماهيّتها، بل تدخل في البيع.

١. الخلاف؛ ج٣، ص: ١٦٦.

و إجارة الفحل للضراب من هذا القبيل، لأنّها مستلزمة لتمليك العين و إنتقاله، فلا ينطبق عليها عنوان الإجارة.

و قد أجاب عنه الفقهاء بوجوه:^١

منها: ما يظهر من بعضهم من تسليم الإشكال و القول بعدم كون المعاوضة في هذه الموارد إجارةً، كما هو ظاهر الشهيد الثاني في المسالك^٢ و المحقّق الثاني في جامع المقاصد^٣.

قال المحقّق الحكيم في المستمسك: «لأن الإجارة عرفاً -كما عرفت في أول الكتاب- و إن كانت واقعة على العين، لكن في حاقّها المعاوضة على المنفعة، فتكون الأجرة في مقابل المنفعة، و اللبن و الماء و الثمر في الموارد المذكورة أعيان لا منافع، فلا تكون المعاوضة عليها من قبيل الإجارة.^٤»

و من العجب ما يستفاد من كلمات صاحب الجواهر^٥ من أنّ المعاوضة في هذه الموارد ليست إجارةً، و لكن الإجارة صحيحة في بعض هذه الموارد بدليل الخاص، و في بعض آخر منها فاسدة. قال: «أنك قد عرفت الحال في مخالفة الرضاع قواعد الإجارة و أنّه ينبغي الإقتصار فيه على المتيقّن أو كالمتيقّن دون المشكوك فيه.»

و يستفاد من كلماته^٦ أنّ مراده بالمتيقّن أو كالمتيقّن، هو إستيجار المرأة

١. المقرّر: منها: ما قاله السيد صاحب العروة في إجارة العروة (العروة الوثقى (للسيد اليزدي)، ج ٢، ص: ٦٢٠) من «أنّ المناطق في المنفعة هو العرف، و عندهم يعدّ اللبن منفعة للشاة و الثمرة منفعة للشجر». و يرد عليه: إنّ المراد بالمنفعة في كتاب الإجارة هو ما يكون قسيماً للعين، لا ما يقابل الخسران و يرادف الربح. و لا عبرة بالإطلاق المسامحي العرفي هنا. مع أنّ كلا الإطلاقين عرفيان.

٢. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ ج ٥، ص: ٢٠٩: «و الأجود أن المقصود مجموع ما ذكر من المنافع مع عين اللبن. و جوازه حينئذ- مع أن بعض متعلّقها عين ذاهبة- للنصّ و هو قوله تعالى: فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَاتُّوهُنَّ أُجُورَهُنَّ، و فعل النبيّ صلى الله عليه و آله و سلّم و من بعده من الأئمة عليهم السلام.»

٣. جامع المقاصد في شرح القواعد؛ ج ٧، ص: ١٢٩: «وجه القرب قوله تعالى فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَاتُّوهُنَّ أُجُورَهُنَّ و المراد سقي اللبن قطعاً، أطلق اسم الأجر على ما يقابل ذلك، فوجب أن يكون الاستئجار جائزاً. و يحتمل المنع لتناوله الأعيان، و مع ذلك فهي مجهولة و ليست موجودة، و لا وجه لهذا بعد ثبوت النص.»

٤. مستمسك العروة الوثقى؛ ج ١٢، ص: ١٣٣.

٥. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج ٢٧، ص: ٢٩٨.

٦. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج ٢٧، ص: ٢٩٣- ٢٩٥: «و يجوز استئجار المرأة للرضاع مدة

للرضاع التي دلّ على جوازها الكتاب و سيرة أهل البيت، و ألحق به في الجواز، إستيجار الشاة للرضاع بتنقيح المناط و عدم خصوصيّة للمرأة.

و منها: ما يستفاد من كلمات السيّد أبو الحسن الإصفهاني و المحقّق الكلبايگاني من أنّ المنقول في هذه الموارد، هو المنفعة، و التملك المجرّ تعلّق بحقّ الإنتفاع حقيقةً، فينطبق عليه تعريف الإجارة.^١

و يلاحظ عليه: بأنّ حقيقة العقد إمّا تملك العين و هو البيع، و إمّا تملك المنفعة و هو الإجارة و إمّا تفويض حقّ الإنتفاع كالعارية. و بهذا الجواب تخرج المعاوضة عن كونها بيعاً، و تدخل في العارية، إذ ليست الإجارة تفويض حقّ الإنتفاع حتى يندفع الإشكال، بل هو يبقى على حاله.

و الصحيح في دفعه أن يقال - بالإجمال و تفصيله مرّ في مباحث الإجارة -: أنّ التملك في جميع هذه الموارد، يتعلّق بقوة و إستعداد في العين، و هو منفعة فيها، و ملكيّة المشتري عليها تستلزم ملكيّة على عين آخر التي تتولّد و تتكوّن من العين المستأجرة.

فالقوة في «إجارة المرأة للرضاع»، حيثيّة كونها مرضعة و هي ليست في غيرها

معينة بإذن الزوج بلا خلاف أجده فيه كما اعترف به في محكي الخلاف، و السرائر، بل في محكي التذكرة إجماع أهل العلم على جواز استيجار الظئر تارة، و أخرى الإجماع على جواز استيجارها للرضاع و الحضانة، معاً، و للحضانة دون الرضاع. مضافاً إلى قوله تعالى «فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ» حيث أطلق الأجر على ما يقابل الرضاع الذي هو سقي اللبن على الوجه المعروف، و إلى ما أرسله غير واحد من فعل النبي صلى الله عليه و آله و سلم و الأئمة ذلك،... إلى أن قال: «و من هنا يتجه جواز استيجار الشاة لرضاع الصبي، أو سخله كما نص عليه في القواعد، و محكي غيرها، بناء على القطع بعدم خصوصية للمرأة، كالقطع بعدم الفرق بين الحرة و الأمة و الصبي و غيره، و إن كان ظاهر الآية الأولى، بل ربما قطع بعضهم بعدم خصوصية الرضاع، فجوز استئجار الشاة للحلب، و ربما يؤيده ما ورد في النصوص و حكى عليه الإجماع من جواز إعارتها لذلك، و ما تصح إعارته تصح إجارته، كما عرفته فيما سبق.»

١. العروة الوثقى (المحشى)؛ ج ٥، ص: ١٠٨: «لكن لا بنحو يملك اللبن بعقد الإجارة بل له الانتفاع بصرف لبنها و كذا في الأشجار و الآبار فهذا نحو من الانتفاع بتلك الأعيان و إن استلزم إتلاف أعيان آخر من اللبن و الثمر و الماء. (الكلبيگاني)». - العروة الوثقى (المحشى)؛ ج ٥، ص: ١٠٧ «الأولى أن يقال إنّ الذي ينافي حقيقة الإجارة كون الانتفاع فيها بإتلاف العين المستأجرة كإجارة الخبز للأكل و الشمع و الحطب للإشعال و ليس متعلّق الإجارة في الأمثلة المزبورة إلّا الأمور الباقية و هي الشاة و الشجر و البئر لا الأشياء التالفة من اللبن و الثمر و الماء و كون الانتفاع بعين بإتلاف عين أخرى لا ينافي حقيقة الإجارة نعم ربما يشكّل في إجارة الأشجار للثمار بأنّ الانتفاع الحاصل فيها يعدّ في العرف انتفاعاً بالثمر لا بالشجر فليتدبّر. (الأصفهاني)».

من النساء و ملكية هذه المنفعة و القوة، تستلزم ملكية لبنها حين تكونها، و في «إجارة البئر للإنتفاع بمائها»، حيثية كونها نابعةً و هي ليست في غيره من الآبار، و ملكية المستأجر هذه المنفعة و القوة، تستلزم ملكيته الماء عند نزعه و هكذا سائر الموارد.

فالأصل في هذه الموارد ملكية المستأجر المنفعة التي تستتبع ملكيته عيناً آخر عند تكونها أعني اللبن و الثمر و الماء و نحوها، فلا إشكال في كون المعاوضة بهذا النحو إجارةً.

كما أنّ تملك العين في البيع، يستتبع تملك المنفعة، فلا يلتزم أحدٌ بأنّ تملك المنفعة هناك يوجب كونه الأجرة في ضمن البيع. بل النظر إلى أنّ التملك هناك تعلّق بالعين و إن يستتبع تملك منفعة و هنا تعلّق بالمنفعة و إن يستتبع تملك عين، فذاك بيع و هذا إجارة.

و عليه، إنّ القوة في ما نحن فيه من «إجارة الفحل للضراب»، حيثية كون الفحل أهلاً للإحبال، و هذه منفعة له، و مالكة يؤجرها و المستأجر يملكها و يملك ما تكون منها من عسيبه.

و الحاصل: لا إشكال في إجارة الفحل للضراب.

هذا ما تقتضيه القواعد.

و أمّا النصوص الخاصة في المقام: فهنا طائفتين من الأخبار:

الطائفة الأولى: ما دلّ على أنّ النبي ﷺ نهى عن عسيب الفحل أو عسب الفحل، و عن كسب الدابة، الذي فسّر بالتكسّب بها لإحبال و في بعض الروايات أنّه ﷺ نهى عن أجر الضراب.

و هذه الطائفة مشتملة على أربع روايات واردة في مجامينا الروائية:

الأولى: ما روي في الخصال: «أخبرني أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن حمزة بن عمارة الحافظ فيما كتب إلي قال: حدثني سالم بن سالم، و أبو عروبة قال: حدثنا أبو الخطاب قال: حدثنا هارون بن مسلم قال: حدثنا القاسم بن عبد الرحمن الأنصاري، عن محمد بن علي، عن أبيه، عن الحسين بن علي ؓ قال: لما افتتح رسول الله ﷺ خيبر دعا بقوسه... و نهى عن خصال تسعة: عن مهر البغي، و عن

كسب الدابة يعني عسب الفحل و عن خاتم الذهب...^١».

و سنده مشتمل على عدة مجاهيل، كسالم بن سالم و أبي عروبة و أبي الخطاب و قاسم بن عبد الرحمن.

و الثانية: ما روي في الفقيه مرسلاً: «و نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ عَسِبِ الْفَحْلِ وَ هُوَ أَجْرُ الضَّرَابِ»^٢.

و الثالثة: ما روي في الجعفریات: «و بِإِسْنَادِهِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ؑ قَالَ مِنَ السُّحْتِ ثَمَنُ الْمَيْتَةِ وَ ثَمَنُ اللَّقَاحِ وَ مَهْرُ الْبَغِيِّ وَ كَسْبُ الْحَجَّامِ ... وَ عَسْبُ الْفَحْلِ...»^٣.

و الرابعة: ما روي في دعائم الإسلام: «رَوَيْنَا عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِيهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ بَيْعِ الْأَحْرَارِ وَ عَنْ بَيْعِ الْمَيْتَةِ وَ الدِّمِّ وَ الْخَنْزِيرِ وَ الْأَصْنَامِ وَ عَنْ عَسْبِ الْفَحْلِ...»^٤.

و لكن كلها ضعيفة سنداً بالإرسال أو نحوه، و يمكن القول بعدم قابليتها أن تكون طرف المعارضة.

إلا أن يقال: أنه يمكن القول باعتبار هذه الطائفة، إمّا: على مبني بعض الفقهاء من أن مراسلات الصدوق، على نحوين: فإنه تارة يسند الرواية إلى الإمام كرواية الثانية المذكورة و أخرى يسندها إلى الرواية و الحكاية و قال: «روي عنه ؑ»، و النحو الأول من المراسلات حجة، دون الثاني. وإمّا: من جهة الإطمئنان و الوثوق بصدور هذا المضمون أي: نهي النبي ﷺ عن عسب الفحل، حيث أنه مضافاً إلى هذه الروايات الأربعة في مجاميعنا، روي في مجاميع أهل السنة أيضاً،

١. خصال شيخ صدوق، ج ١، ص ٤١٧.

٢. من لا يحضره الفقيه؛ ج ٣، ص: ١٧٠.

٣. الجعفریات - الأشعثيات؛ ص: ١٨٠.

٤. دعائم الإسلام؛ ج ٢، ص: ١٨.

كسبن ابن ماجة^١ و سنن البيهقي^٢ و معجم الطبراني^٣. فيمكن دعوى إستفاضته في كتب الفريقين.

الطائفة الثانية: ما دلّ على جواز التكبّس بعسب الفحل، و فيها رواية معتبرة:

الرواية الأولى: صحيحة معاوية بن عمّار، في الكافي الشريف: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ كَسْبِ الْحَجَّامِ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ قُلْتُ أَجْرُ النَّيُّوسِ قَالَ إِنْ كَانَتْ الْعَرَبُ لَتَعَايِرُ بِهِ وَ لَا بَأْسَ^٤».

و دلالتها واضحة، و النّيوس جمع تيس، و من المعلوم، أنّهم كانوا يؤجرونه للضراب على الإناث، و قوله عليه السلام «لا بأس»، نفى عن الحرمة التكليفي و الوضعي و الكراهة كما مرّ سابقاً.

١. سنن ابن ماجة، ج: ٢ ص: ٧٣١ «وَأَمَّا الْحَدِيثُ الَّذِي أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ الْحَارِثِ الْفَقِيه، ثنا أَبُو مُحَمَّدٍ بْنُ حَبَّانَ أَبُو الشَّيْخِ الْأَصْبَهَانِيُّ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى بْنُ مَالِكٍ الصَّبَّي، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ غِيْلَانَ، ثنا مُؤَمِّلٌ، ثنا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، ثنا قَيْسٌ، عَنْ عَطَاءٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: "نَهَى عَنْ مَهْرِ الْبَغِيِّ، وَعَسَبِ الْفَحْلِ، وَعَنْ ثَمَنِ السَّوَرِ، وَعَنِ الْكَلْبِ، إِلَّا كَلَبَ صَيِّدٍ" فَهَكَذَا رَوَاهُ قَيْسُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ عَطَاءٍ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ عَنْهُ...».

٢. السنن الكبرى البيهقي، ج: ٥ ص: ٥٥٤: «أَخْبَرَنَا أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ سَلِيمَانَ بْنِ غَامِلٍ الرَّاهِدِيُّ الْبَخَّارِيُّ قَدِمَ عَلَيْنَا حَاجًّا، ثنا أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَزِيدَ الرَّازِي، ثنا أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَاهَانَ الْأَنْبَلِيُّ، ثنا عَبْدَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الصَّفَّارُ، ثنا يَحْيَى بْنُ آدَمَ، ثنا إِبْرَاهِيمُ بْنُ حَمَّادٍ الرُّوَاسِيُّ، عَنْ هِشَامِ بْنِ غَزْوَةَ، عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ إِبْرَاهِيمَ النَّيَّي، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، أَنَّ رَجُلًا مِنْ بَنِي كِلَابٍ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ عَسَبِ الْفَحْلِ فَتَنَاهَا عَنْ ذَلِكَ...» و «أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ بْنُ الْحَارِثِ الْفَقِيه، أَنَا عَلِيُّ بْنُ عَمْرِو بْنِ الْخَافِظِ، ثنا إِسْحَاقُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ الْفَضْلِ الرِّثَاثِ، ثنا يُونُسُ بْنُ مُوسَى، ثنا وَكِيعٌ، وَغَبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى، قَالَا: ثنا سُفْيَانُ، عَنْ هِشَامِ أَبِي كَلْبٍ، عَنْ ابْنِ أَبِي نُعْمٍ الْبَجَلِيِّ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: "نَهَى عَنْ عَسَبِ الْفَحْلِ"... وَكَذَلِكَ قَالَ إِسْحَاقُ الْخَنْزَلِيُّ، عَنْ وَكِيعٍ: "نَهَى عَنْ عَسَبِ الْفَحْلِ"، وَرَوَاهُ عَطَاءُ بْنُ السَّائِبِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نُعْمٍ، قَالَ: "نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" فَذَكَرَهُ».

٣. المعجم الكبير الطبراني؛ ج: ٢ ص: ٢٥: «حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْحَاقَ الشَّسْرِيِّ، ثنا إِبْرَاهِيمُ بْنُ الْمُسْتَمِرِّ الْغُرُوفِيُّ، ثنا يَحْيَى بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ الْحَرَشِيُّ، ثنا يَحْيَى بْنُ قَيْسٍ الْكِنْدِيُّ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عُمَيْرٍ، عَنْ أَبِي جُحَيْفَةَ، عَنْ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَنَّهُ نَهَى عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ، وَمَهْرِ الْبَغِيِّ، وَكَسْبِ الْحَجَّامِ، وَخُلُوانِ الْكَاهِنِ، وَعَسَبِ الْفَحْلِ» وَكَانَ لِلْبَرَاءِ تَنْبَسُ يَطْرُقُهُ مَنْ طَلَبَهُ لَا يَمْنَعُهُ أَحَدًا وَلَا يُعْطَى أَجْرُ الْفَحْلِ».

٤. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج: ٥، ص: ١١٦.

و الرواية الثانية: ما روي في الكافي الشريف أيضاً: «عن سهل بن زياد عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن حنان بن سدير قال: دخلنا على أبي عبد الله عليه السلام و معنا فرقد الحجام فقال له جعلت فداك إني أعمل عملاً و قد سألت عنه غير واحد و لا أثبت فرعموا أنه عمل مكروه و أنا أجب أن أسألك عنه فإن كان مكروهاً انتهيت عنه و عملت غيره من الأعمال فإني منته في ذلك إلى قولك قال و ما هو قال حجام قال كل من كسبك يا ابن أخ و تصدق و حج منه و تزوج فإن النبي ﷺ قد احتجم و أعطى الأجر و لو كان حراماً ما أعطاه قال جعلني الله فداك إن لي تيساً أكريه فما تقول في كسبه فقال كل كسبه فإنه لك حلال و الناس يكرهونه قال حنان قلت لأي شيء يكرهونه و هو حلال قال لتغيير الناس بعضهم بعضاً^١».

وجوه الجمع بين الطائفتين:

و قد جمعوا بينهما بوجوه أربعة:

الوجه الأول: ما ذكره صاحب الدراسات^٢ و صاحب المواهب^٣ من حمل الطائفة الأولى على البيع، و الطائفة الثانية على الإجارة، و النتيجة: عدم جواز بيع عسيب الفحل، و جواز إجارته.

و نلاحظ عليه: أولاً: بعدم كونه جمعاً عرفياً، إذ المعيار فيه . كما قلنا سابقاً. هو رفع التنافي بين الكلامين المتعارضين من شخص واحد في نظر العرف بملاحظة قرينة، و لا يخفى ما في هذا الوجه من عدم الشاهد على حمل الطائفة الأولى على البيع، بل «كسب الفحل» فيها، أعم من البيع الإجارة.

و ما في رسالة الصدوق من نهي النبي عن عسيب الفحل و هو أجر الضراب

١. نفس المصدر؛ ص: ١١٥.

٢. دراسات في المكاسب المحرمة؛ ج ١، ص: ٣٠٦: «الثاني: حمل أخبار المنع على البيع و الروايتين على الإجارة، كما هي الظاهر منهما. و يؤيد ذلك أن وجود النطفة في الصلب كثيراً ما مشكوك فيه و مع الشك في تحقق الشيء لا يصح بيعه. و على هذا الوجه فدلالة الروايتين على الكراهة أيضاً لا تخلو من إشكال، إذ كراهة الناس و تعبيرهم لا تكفي في الحكم بالكراهة الشرعية، اللهم إلا أن يقال: إن حمل أخبار المنع على البيع حمل على الفرد النادر، إذ المتعارف كان هو الإجارة لا البيع».

٣. المواهب في تحرير أحكام المكاسب، ص: ٨٦: «الثاني: حمل الروايات الناهية على صورة البيع، لاشتغال قسم منها على لفظ البيع كرواية «ابن عمر» و «جابر» في صحيح البخاري و مسلم، على ما عرفت، و حمل الروايات المجوزة على صورة الكراء و الإجارة، بل موردها هو الكراء و الإجارة و لا يتجاوز إلى غيرها...».

. مضافاً إلى احتمال كون قوله «و هو أجر الضراب» كلام الشيخ الصدوق . ظاهر في الأجرة في باب الإجارة.

و ثانياً: إنّ البيع في المعاوضة على عسيب الفحل، يُعدّ فرداً نادراً، ولا يكون معهوداً بينهم، بل المعهود إجارة الفحل للضراب. و حمل الرواية على الفرد النادر ليس بعقلانيّ. فلا يصلح هذا الوجه للجمع بينهما.

الوجه الثاني: ما احتمله بعض^١ من حمل الطائفة الأولى على حرمتها تكليفاً و الطائفة الثانية على جوازها وضعاً.

و فيه ما لا يخفى من كونه جمعاً تبرّعياً و عدم القرينة عليه، بل القرائن على خلافه، و منها النهي عن أجر الضراب و كسب الدابة الظاهر في بيان حكم الوضعي، و غير ذلك من القرائن.

الوجه الثالث: ما احتمله العلامة المجلسي في روضة المتّقين^٢ من حمل الطائفة الأولى على التقية، لموافقتها مع العامة، حيث كان بطلان إجارته مشهوراً عندهم، و بطلان بيعه مجمعاً عليه بينهم.

و يرد عليه: أولاً: إنّ الروايات الواردة في هذا الباب من النبي ﷺ، و يبعد صدور الحكم عنه تقية. و ثانياً: إنّ الحمل على التقية يوجب سقوط الرواية عن الحجية، و هو صحيح في ما إذا لم يكن جمع عرفي في البين، و إلّا فلا تصل النوبة إليه.

الوجه الرابع: . و هو أحسن الوجوه . حمل النهي في الطائفة الأولى على الكراهة و «لا بأس» في الطائفة الثانية على الجواز كما هو نصّ فيه.

و لا يذهب عليك، أنّ الظاهر من مادة النهي و صيغته هو المبعوضة الشديدة و الحرمة، إلّا أنّهما يستعملان في المبعوضة الخفيفة و الكراهة كثيراً.

و الحاصل: أنّ المعاوضة على عسيب الفحل مكروهة، سواء كانت بيعاً أو إجارة.

و الشاهد عليه: أنّ النبي ﷺ نهى عن المعاوضة على موارد أخرى غير عسيب

١. المواهب في تحرير أحكام المكاسب، ص: ٨٧: «و أحسن الجموع حمل النواهي على الكراهة، و إن أبيت فغاية ما يستفاد من النهي هو حرمة التكبّس تكليفاً، و أمّا بطلان المعاملة وضعاً فلا يستفاد منها.».

٢. روضة المتّقين في شرح من لا يحضره الفقيه؛ ج ٦، ص: ٤٧٠: «فيمكن أن يحمل هذا على التقية و ذاك على خلافها أو يحمل النهي على الكراهة أو في غير التيوس أو على ما ذكر أولاً.».

الفحل، مع أنّ المعاوضة عليها مكروهة، مثل «كسب الحجام» و «ثمن اللقاح» و «بيع خاتم الذهب» ونحوها.

فالنهي في هذه الموارد، بمعنى مطلق المبعوضيّة، و الحكم بالكراهة أو الحرمة بالنسبة إلى كلّ واحد منها يحتاج إلى قرينة. و في ما نحن فيه يُحكم بكراهة بعض هذه الموارد، بقرينة ورود «لا بأس» فيه أيضاً، مثل عسيب الفحل.

و هذا أيضاً يظهر من كلمات قدماء فقهاءنا العظام:

و قد قال شيخ الطائفة از في النهاية: «و كسب صاحب الفحل من الإبل و البقر و الغنم إذا أقامه للنتاج، ليس به بأس، و تركه أفضل.^١». كذا في المبسوط^٢ و الخلاف^٣.

قال العلامة في التذكرة: «أما إجارة الفحل للضراب فعندنا مكروهة و ليست محرمة.^٤».

الحالة الثالثة: المعاوضة عليه بعد وقوعه في الرّحم، و قد يطلق عليه حينئذ «الملاقيح».

و هو كبيع المني في بطن الناقة من مالکها أو من الثالث.

و هو كفرض وقوع المني في رحم الأنثى طبيعياً أو عن طريق التلقيح الصناعي ، و الآن هل يجوز لصاحب الملاقيح أن يبيع المني في الرحم من صاحب الحيوان الأنثى أو من شخص ثالث حتى يصير مالکاً للمني بالفعل ثم الجنين و الطفل المولود بدفع الأجرة كما في الأرحام المستأجرة الشائعة عند البشر، أو لا يجوز له ذلك؟

و قد إستدل العلامة في التذكرة^٥ على فساد بيع الملاقيح بوجهين: أحدهما: للجهالة و الآخر: لعدم القدرة على التسليم.

١. النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى؛ ص: ٣٦٦.

٢. المبسوط في فقه الإمامية؛ ج٢، ص: ١٥٦: «و إجارة الفحل للضراب مكروه و ليس بمحظور.».

٣. الخلاف؛ ج٣، ص: ١٦٦.

٤. تذكرة الفقهاء (ط - الحديثة)، ج١٠، ص: ٦٧.

٥. تذكرة الفقهاء (ط - الحديثة)؛ ج١٠، ص: ٦٦: «لا يجوز بيع الملاقيح- وهي ما في بطون الأمّهات- و لا المضامين - وهي ما في أصلاب الفحول- ... و لا نعرف خلافاً بين العلماء في فساد هذين البيعين، للجهالة، و عدم القدرة على التسليم، لأنّ النبيّ صلى الله عليه و آله نهى عن بيع الملاقيح و المضامين، و لا خلاف فيه.».

و فيه أولاً: ما ذكرنا سابقاً من أنّ الدليل العمدة على اشتراط معلوميّة العوضين في البيع، هو النهي عن الغرر، وهو غير حاصل في ما إذا كان المتبايعان مطمئنين باستقرار النطفة في الرحم، وهذا يكفي في معلوميّة العوض و خروج البيع عن كونه غريباً، ولا دليل على اشتراط الأزيد منه.

ثانياً: إنّ القدرة على التسليم حاصل إذا كان البيع من صاحب الحيوان الأثني، وأمّا إذا كان من شخص ثالث، فتسليمه بعد تكوّن الولد منه و خروجه عن الرحم. فتسليم كلّ شيء بحسبه، ولا يشترط في القدرة على التسليم، كونها حين العقد.

الإشكال العمدة في بيع الملاقيح:

فبيانته متوقّف على ذكر مقدّمة: وهي إنّ في كتاب الغصب، يبحث عن أنّه لو غصب الغاصب حبّاً فزرعه و أنبته في ملك نفسه، فمَن هو مالك الزرع حين كون الحبّ مغصوباً؟

و قد ذهب مشهور الفقهاء إلى أنّ الزرع لمالك البذر، لأنّه مالك البذر و الحبّ قبل تكامله، و لا ينتقل إلى الغير بعده، فتخيّر المالك المغصوب منه بين الرجوع إلى الغاصب و أخذ الزرع منه و دفع قيمة ما تحمّله من المخارج الزراعه إليه [و للعامل أجره عمله أيضاً إلا اذا كان العامل هو الغاصب فلا أجره عليه]، و بين المطالبة ببذل الحبّ، و ترك الزرع للغاصب.

و قد نسب صاحب الجواهر^١ إلى بعض الفقهاء أنّ الزرع للغاصب، و إنّما عليه دفع قيمة الحبّ إلى مالكة، لأنّه بمنزلة التالف عرفاً، و الزرع الحادث غير الحبّ، و لا علاقة بينه و بين مالك الحبّ.

و الحقّ مع المشهور، كما يأتي في محلّه. و مثاله الآخر البذر المغروس في ملك الغير.

فإذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ الملاقيح من هذا القبيل أيضاً، بمعنى أنّ النطفة على القاعدة، ملك صاحب الفحل، مع أنّه في بطن الأمّ و هو ملكٌ للغير. و النطفة

١. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج ٣٧، ص: ١٩٨: «المسألة السادسة: إذا غصب حباً فزرعه أو بيضا فاستفرخه قيل و القائل الشيخ في المحكي من غصب خلافة و ميسوطة و ابن حمزة في الوسيلة الزرع و الفرخ للغاصب محتجا عليه بأن عين المغصوب قد تلفت، فلا يلزم الغاصب سوى قيمتها أو مثلها، بل عنه في الخلاف من يقول: إن الفرخ عين البيض و أن الزرع هو عين الحب مكابر، بل المعلوم خلافه.»

و الولد على المشهور ملك صاحب الفحل فلمالكة أن يبيعه إمّا من مالك الأمّ أو من غيره، و حينئذ على الغير أن يدفع الأجرة على مالك الأمّ.

هذا. و قد قال بعض المحققين، منهم المحقق الخوي في مصباح الفقاهة^١ و بعض تلامذته بـتبعه: أنّ الملاقيح و إن كان لصاحب الفحل و يجوز له أن يبيعه، لكنّه من أوّل إستقراره في بطن الأمّ إلى تكوّنه ولدّاً تابع للأمّ من جهة الملكيّة بدليل خاصّ، فالمني إذا وقع في بطنها صار بمنزلة الجزء منه و صار ملكاً لصاحب الأمّ، و هذا بخلاف الحبّ المغصوب و البذر المغروس.

و إستدل عليه المحقق الخوي بالسيرة القطعية المتّصلة إلى زمان المعصوم (ع)، القائمة على كون الولد في الحيوانات تابعاً للأمّ، و أنّ صاحب الأمّ يعامل مع الولد معاملة الملك، مع علمه بأنّه حصل من فحل شخص آخر، و لا يفحص عن الفحل و صاحبه حتى يرده إليه و يأخذ القيمة، و لا يعامل معه معاملة مجهول المالك إذا كان صاحب الفحل مجهولاً.

و نلاحظ عليه، أنّ السيرة مقبولة من جهة و غير مقبولة من جهة أخرى:

و توضيح ذلك: أنّ إنتفاع صاحب الفحل منه مختلف، و هو تارة أراد أن ينتفع بلحمه و جلده و أمثال ذلك، و لذا أرسله مع القطيع، فكأنّه حينئذ أعرض عن المني في صلبه، و إلّا لا يوقعه في معرض الضياع. و أخرى أراد أن ينتفع به للضراب على الأناث مع أخذ الأجرة في مقابله، فهو حينئذ لا يرسله مع قطيعه بل يحفظه لهذه المنفعة فقط.

فالولد في الصورة الأولى لصاحب الأمّ و تابع لها عرفاً، لكنّه ليس كذلك في

١. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ٥٨ و ٥٩: «و لكن التحقيق أن يقال انه ان قلنا بتبعية النماء للحيوان كما هو الحق فبمجرد وقوع المني في الرحم يصير ملكاً لمالك الحيوان بالتبعية لكونه جزء منه، كما كان قبل ذلك جزء من الفحل و ملكاً لمالكة بالتبع، و على هذا فلا يجوز بيعه لا من صاحب الأنثى، و لا من غيره، و ان قلنا بعدم الجزئية و التبعية، بل بكونه كالـبذر المغروس في أرض الغير، فالظاهر جواز بيعه مطلقاً سواء كان من صاحب الأنثى أو من غيره حتى بناء على اعتبار المالية في العوضين، لكونه ما لا في هذه الصورة فتجوز المعاوضة عليه،... و لكن الذي يسهل الخطب ان السيرة القطعية من العقلاء و المتشرعة قائمة على تبعية النتاج للأمهات في الحيوانات، و قد أمضاها الشارع فلا يمكن التخطي عنها، كما ان الولد للفراش في الإنسان بالنص و الإجماع القطعيين، و من هنا يعاملون مع نتاج الحيوانات معاملة الملك حتى مع العلم بأن اللقاح حصل من فحل شخص آخر، و إلّا فكان اللازم عليهم اما رد النتاج الى صاحب الفحل ان كان معلوماً أو المعاملة معه معاملة مجهول المالك ان كان المالك مجهولاً و هذا شيء لا يتفوه به ذو مسكة.»

الصورة الثانية و ليست السيرة القطعية المتصلة قائمة على كون الولد تابع للآم في صورتين، بل القدر المتيقن منها، الصورة الأولى، لعدم الدليل على إسقاط ملكية صاحب الفحل على المني، و ملكيته عليه كان متيقناً فيستصحب بقائه. هذا تمام الكلام في المعاوضة على المني بأقسامه.

المورد الخامس: الميتة و أجزائها:

قال الشيخ الأعظم: «تحرم المعاوضة على الميتة و أجزائها التي تحلها الحياة من ذي النفس السائلة على المعروف من مذهب الأصحاب.^١» و في المسئلة ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى الميتة لغة و إصطلاحاً:

و قد وقعت الميتة موضوعاً لبعض الأحكام الشرعية في بعض الآيات كقوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ» و في كثير من الروايات، فلا بدّ في ترتب الأحكام عليها من تعيين معناها.

فنقول: أمّا في اللغة، فلفظ الميتة بفتح الميم مأخوذ من مادة موت، بمعنى: «ذَهَابُ الْقُوَّةِ مِنَ الشَّيْءِ»^٢ و منه الموت في مقابل الحياة، لذهاب قوة الإنسان بذهاب الروح. و أمّا الميتة بكسر الميم، فهو مصدر نوعي من الموت، كجلسة في قولك: «جسَلْتُ جِلْسَةَ الْأَمِيرِ» و قوله ﷺ: «مَنْ مَاتَ وَ لَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مَيْتَةً جَاهِلِيَّةً»^٣ و قوله ﷺ: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ يُبْتَلَى بِكُلِّ بَلِيَّةٍ وَ يَمُوتُ بِكُلِّ مَيْتَةٍ إِلَّا أَنَّهُ لَا يَقْتُلُ نَفْسَهُ»^٤.

و أمّا في الإصطلاح، فذكر للفظ الميتة بالفتح معنيين:

أحدهما، المعنى العام، و هو أنّه «ما فارقتة الحيوية بغير ذكاة»، كما ذكره أكثر اللغويين، و بتعبير آخر: الميتة ما مات حتف أنفه^٥.

١. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديث)، ج ١، ص: ٣١.

٢. معجم مقائيس اللغة، ج ٥، ص: ٢٨٣.

٣. الكافي (ط - الإسلامية)، ج ٢، ص: ١٩.

٤. نفس المصدر؛ ج ٣، ص: ١١٢.

٥. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي؛ ج ٢، ص: ٥٨٤.

و ثانيهما: المعنى الخاص، و هو ما ذكره في معجم مقاييس اللغة من أنّ: «الميتة بفتح الميم ما مات ممّا يأكل لحمه إذا ذُكي.^١». و هذا لا يشمل مثل السباع إذا ذُكي، بخلاف الأول.

و لكنّ هذا من الموارد المحدودة التي لا نعتني بقول ابن فارس، لأنّه أولاً: خلاف ما ذكره أكثر اللغويين، و المعيار في حجية قول اللغويين عندنا هو حصول الإطمئنان و الوثوق منه، و هو يحصل بقول ابن فارس في كثير من الموارد، بخلاف هذا المورد. و ثانياً: و قد تطلق الميتة على ما مات ممّا لا يؤكل لحمه في بعض الروايات، كمعتبرة سماعة: «قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ جُلُودِ السَّبَاعِ يُنْتَفَعُ بِهَا فَقَالَ إِذَا رَمَيْتَهُ وَ سَمَّيْتَ فَانْتَفَعِ بِجُلْدِهِ وَ أَمَّا الْمَيْتَةُ فَلَا.»^٢.

و الحاصل: أنّ الميتة، هي ما فارقتة الحياة بغير ذكاة [شرعي]، و إن شئت فقل: هي ما مات حتف أنفه، سواء كان ممّا يؤكل لحمه إذا ذُكي أم لا.

المطلب الثاني: جواز الإنتفاع بالميتة و عدمه:

و قد فرّع غير واحد من الفقهاء كالشيخ الأعظم البحث عن جواز المعاوضة على الميتة و عدمه، على البحث عن جواز الإنتفاع بها و عدمه، فلا بدّ من تقديم البحث عنه عليه.

فنقول: أنّ في جواز الإنتفاع بها و عدمه قولان:

الأول: ما ذهب إليه جماعة من الفقهاء من أنّه حرام مطلقاً، سواء كان الإنتفاع بها في ما إشترط فيه الطهارة أم لا.

قال سلّار في المراسم: «و التصرف في الميتة، و لحم الخنزير و شحمه، و الدم و العذرة و الأبوال ببيع و غيره، حرام^٣». و الظاهر أنّ المراد من التصرف في كلامه هو مطلق التصرفات، و يحتمل أن يراد به التصرفات الناقلة كالبيع و هو بعيد.

و قال ابن إدريس في مستطرفات السرائر: «الإجماع منعقد على تحريم الميتة و

١. معجم مقاييس اللغة؛ ج ٥، ص: ٢٨٣.

٢. تهذيب الأحكام؛ ج ٩، ص: ٧٩.

٣. المراسم العلوية و الأحكام النبوية؛ ص: ١٧٠.

التصَرَّف فيها بكلِّ حال.^١.

وقال شيخ الطائفة في النهاية: «و لا يجوز التصَرَّف في شيء من جلود المَيِّتة و لا التَّكسَّب بها على حال.^٢».

وكذا يستفاد هذا القول من كلمات العلامة في التذكرة والمختلف^٣ والشهيد في الذِّكْرَى.^٤

الثاني: التفصيل بين الإنتفاع بها في ما يشترط فيه الطهارة، كالثوب في الصلاة والطواف ونحوه، وبين الإنتفاع بها في غيره، والأول غير جائز دون الثاني.

قال المحقق في الشرايع: «و يجوز الإستسقاء بجلود الميتة و إن كان نجساً و لا يصلى من مانها و ترك الإستسقاء أفضل.^٥».

وقال العلامة في القواعد: «و يجوز الإستسقاء بجلد الميتة لغير الطهارة، و تركه أفضل.^٦».

وهذا قول مشهور المتأخرين.

وقد يظهر التنافي في كلمات شيخ الطائفة في النهاية، فهو تارة يفتي بعدم جوازه ويقول: «و لا يجوز التصَرَّف في شيء من جلود الميتة و لا التَّكسَّب بها على حال.^٧» و «و ما لم يذَّك و مات، لم يجز استعمال جلده في شيء من الأشياء، لا قبل الذِّبَاغ و لا بعده.^٨».

وأخرى يفتي بجوازه، وقال: «و يجوز أن يعمل من جلود الميتة دلو يستقى به الماء لغير

١. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج ٣، ص: ٥٧٤.

٢. النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى؛ ص: ٣٦٦.

٣. تذكرة الفقهاء (ط - الحديثه)؛ ج ٢، ص: ١٣١: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيِّتَةُ و تحريم الأعيان يستلزم تحريم الانتفاع من جميع الوجوه». مختلف الشيعة في أحكام الشريعة؛ ج ٦، ص: ١٣٢: «لنا: قوله تعالى «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيِّتَةُ» و تحريم الأعيان يتناول جميع المنافع، لاستحالة تعلق التحريم والتحليل بالأعيان، و قد سبق البحث في ذلك.».

٤. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة؛ ج ١، ص: ١٣٥: «و لا ينتفع بجلد الميتة أيضا في اليابس، لعموم حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيِّتَةُ و «لا تنتفعوا».».

٥. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام؛ ج ٣، ص: ١٧٩.

٦. قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام؛ ج ٣، ص: ٣٣٣.

٧. النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى؛ ص: ٣٦٦.

٨. نفس المصدر؛ ص: ٥٨٦.

وضوء الصلّاة و الشرب. و تجنّبه أفضل.^١». كذا في تهذيب الأحكام، بعد ذكر صحيحة الزرارة الدّالة على الجواز، قال: «قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ: الْوُجْهُ فِي هَذَا الْخَبَرِ أَنَّهُ لَا بَأْسَ بِأَنْ يُسْتَقَى بِهِ غَيْرُ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ اسْتِعْمَالُ ذَلِكَ الْمَاءِ فِي الْوُضُوءِ وَلَا الشَّرْبِ بَلْ يُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ سَفَى الدَّوَابِّ وَ الْبَهَائِمِ وَ مَا أَشَبَّهَ ذَلِكَ.^٢».

لكن يمكن توجيهه بما سيأتي تفصيله من أنّ النسبة بينهما عموم و خصوص مطلق، و نتيجتها عدم جواز الإنتفاع بجلد الميتة إلّا في ما ورد على جوازه نصّ خاصّ.

و قد إستدل على عدم جواز الإنتفاع بها مطلقاً بوجوه من الآيات و الروايات و الإجماع:

أما الآيات:

فما ورد في تحريم الميتة، كقوله تعالى: «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخَيْزِيرِ وَ مَا أَهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»^٣.

و كقوله تعالى: «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخَيْزِيرِ وَ مَا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ.»^٤.

و قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخَيْزِيرِ.»^٥.

و تقرّبه كما يظهر من كلمات العلامة في التذكرة^٦، أنّه لا يمكن تعلّق الحرمة بالأعيان، بل الحكم يتعلّق بفعل من الأفعال دائماً، مع أنّه في هذه الآيات محذوف و مقدّر، فهو إمّا الأكل، أو المعاوضة عليها، أو غيرهما من الأفعال، و إما جميع التصرفات. و أقرب المجازات أو القاعدة «حذف المتعلّق يفيد العموم» يقتضى تقدير جميع التصرفات و الإنتفاعات، ف«حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ» أي: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ جميع الإنتفاعات بالميتة».

١. نفس المصدر؛ ص: ٥٨٧.

٢. تهذيب الأحكام؛ ج ١، ص: ٤١٣.

٣. الآية: ١٧٣، سورة البقرة.

٤. الآية ١١٥، سورة النحل.

٥. الآية ٣، المائدة.

٦. تذكرة الفقهاء (ط - الحديثه)؛ ج ٢، ص: ١٣١: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ تحريم الأعيان يستلزم تحريم الانتفاع من جميع الوجوه».

وفيه: ما ذكرنا مراراً، من عدم كون قاعدة «حذف المتعلق تفيد العموم»، مسلمة. و على تقدير تسليمها، فيفيد العموم في ما إذا لم يكن قرينة على المحذوف، ولكن هنا قرائن تدلّ على كون المحذوف، هو الأكل.

القرينة الأولى: الآية السابقة، وهي قوله تعالى في السورة البقرة: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ»، قبل قوله تعالى: «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ». وقوله تعالى في السورة النحل: «فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلالاً طَيِّباً وَاشْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ»، قبل قوله تعالى: «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ».

و القرينة الثانية: ما ورد في الآية ١٤٥ من السورة الأنعام من التصريح بأن الحرمة تعلقت بالأكل: «قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجْسٌ أَوْ فَسَقًا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ».

و القرينة الثالثة: ما ورد في تفسير الآيات المذكورة من الروايات المفسرة الدالة على حرمة أكل هذه الميتة. وهذه الروايات وإن لم يكن صالحة لإستدلال بها لضعف سندها، ولكن تصلح للقرينة والإستشهاد.

منها: ما روي في الوسائل، في أبواب الأطعمة المحرمة، كرواية مفضل بن عمرو: «مُحَمَّدٌ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع وَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ مُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَخْبِرْنِي جَعَلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ لِمَ حَرَّمَ اللَّهُ الْخَمْرَ وَ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يُحَرِّمْ ذَلِكَ عَلَى عِبَادِهِ وَ أَحَلَّ لَهُمْ مَا سِوَاهُ مِنْ رَغْبَةٍ مِنْهُ فِيمَا (حَرَّمَ عَلَيْهِمْ) وَ لَا زُهْدٍ فِيمَا (أَحَلَّ لَهُمْ) وَ لَكِنَّهُ خَلَقَ الْخَلْقَ (فَعَلِمَ) مَا تَقُومُ بِهِ أَبْدَانُهُمْ وَ مَا يُصْلِحُهُمْ فَأَحَلَّهُ لَهُمْ وَ أَبَاحَهُ ... ثُمَّ قَالَ أَمَّا الْمَيْتَةُ فَإِنَّهُ لَا يُدْمِنُهَا أَحَدٌ إِلَّا ضَعُفَ بَدَنُهُ وَ نَحَلَ جِسْمُهُ وَ وَهَنْتْ قُوَّتُهُ وَ انْقَطَعَ نَسْلُهُ وَ لَا يَمُوتُ أَكَلَ الْمَيْتَةَ إِلَّا فَجَاءَةً».

و منها: رواية أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي في الإحتجاج: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّ زَنْدِيقاً قَالَ لَهُ لِمَ حَرَّمَ اللَّهُ الدَّمَ الْمَسْفُوحَ قَالَ لِأَنَّهُ يُورِثُ الْفَسَادَ وَ

يَسْتَلْبُ الْقَوَادِ الرَّحْمَةَ وَ يَغْفُنُ الْبَدَنَ وَ يُغَيِّرُ اللَّوْنَ وَ أَكْثَرُ مَا يُصِيبُ الْإِنْسَانَ الْجَذَامُ يَكُونُ مِنْ أَكْلِ الدَّمِ قَالَ فَأَكُلِ الْعَدَدِ قَالَ يُورِثُ الْجَذَامُ قَالَ فَأَلْمَيْتُهُ لِمَ حَرَّمَهَا قَالَ فَرَقًا بَيْنَهَا وَ بَيْنَ مَا ذَكَرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ الْمَيْتَةُ قَدْ جَمَدَ فِيهَا الدَّمُ وَ تَرْجِعُ إِلَى بَدَنِهَا فَلَحْمُهَا ثَقِيلٌ غَيْرُ مَرِيٍّ لِأَنَّهَا يُؤْكَلُ لَحْمُهَا بِدَمِهَا الْحَدِيثُ^١.

و الحاصل، عدم دلالة الآيات الشريفة على حرمة جميع التصرفات و الإنتفاعات بالميتة، بل إنما تدلّ على تحريم أكلها الذي كان متعارفاً في تلك الأعصار، بحكم القرائن الثلاثة.

أما الروايات: فهي كثيرة:

لكن جميع الروايات الواردة في هذه المسئلة، ينقسم إلى طائفتين متعارضتين: طائفة تدلّ على عدم جواز الإنتفاع بها مطلقاً و أخرى تدلّ على جوازه في الجملة، فلا بدّ من ذكر جميعها و إستيفاء البحث عن كلّ واحدة منها سنداً و دلالة، ثم البحث عن وجوه الجمع بينهما في صورة التعارض.

الطائفة الأولى: ما دلّ على عدم جواز الإنتفاع بها:

الرواية الأولى: صحيحة سماعة: «قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ جُلُودِ السِّبَاعِ يُنْتَفَعُ بِهَا فَقَالَ إِذَا رَمَيْتُهُ وَ سَمَيْتَ فَأَنْتَفِعَ بِجُلْدِهِ وَ أَمَّا الْمَيْتَةُ فَلَا»^٢.

رواها شيخ الطائفة في التهذيب بإسناده المعتبر عن الحسين بن سعيد الأهوازي. وهو من كبار رواة الشيعة. عن الحسن. و المراد به هو الحسن بن سعيد الأهوازي أخو الحسين بقرينة الراوي و المروي عنه، كما روى في كثير من الروايات عنه عن زرعة^٣. عن الزرعة عن السماعة، و جميعهم من الثقات، و الرواية

١. وسائل الشيعة؛ ج ٢٤، ص: ١٠٣.

٢. تهذيب الأحكام؛ ج ٩، ص: ٧٩.

٣. و هذا قرينة على وقوع السقط في سند الروايات التي رواها الحسين بن سعيد عن زرعة من دو واسطة. كما روي في تهذيب: «عن أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ الْحُسَيْنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ بَاعَ جَارِيَةً عَلَى أَنَّهَا يَكْرُ فَلَمْ يَجِدْهَا...»، و ورد هذه الرواية في الإستبصار بهذا السند: «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ الْحُسَيْنِ عَنْ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ بَاعَ جَارِيَةً عَلَى أَنَّهَا يَكْرُ فَلَمْ يَجِدْهَا...». و كذا ما روي في التهذيب: «عن سَعْدُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزَبَانَ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مَهْزَانَ...». إلّا أنّها وردت في الكافي بهذا السند: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَخِيهِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ...».

صحيحة.

و دلالتة واضحة، بملاحظة دلالة الجملة الشرطية «إِذَا رَمَيْتُهُ وَ سَمَيْتَ فَاَنْتَفَعْ بِجُلْدِهِ» بمنطوقها على جواز الإنتفاع بجلد المذكي، و بمفهومها على عدم جواز الإنتفاع بجلد الميتة، إلا أنه رحمته، صرح بهذا المفهوم و قال: «وَ أَمَّا الْمَيْتَةُ فَلَا»، و بإطلاقه يشمل جميع الإنتفاعات.

و الرواية الثانية: صحيحة سماعة الأخرى: «الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ أَكْلِ الْجُبْنِ وَ تَقْلِيدِ السَّيْفِ وَ فِيهِ الْكَيْمُخْتُ وَ الْغِرَاءُ فَقَالَ لَا بَأْسَ مَا لَمْ تَعْلَمْ أَنَّهُ مَيْتَةٌ^١».

سندها معتبر، و أما دلالتها: فسأل سماعة الإمام رحمته عن شيئين:

الأول: «عَنْ أَكْلِ الْجُبْنِ»، و هنا قرائن على أَنَّ علّة السؤال عن أكل الجبن، هو كون المتداول بينهم جعل أنفحة الميتة فيه. و السؤال حقيقة عن أكل الجبن الذي جعلت فيه أنفحة الميتة.

و الثاني: «عَنْ تَقْلِيدِ السَّيْفِ وَ فِيهِ الْكَيْمُخْتُ وَ الْغِرَاءُ»، و قد فسر الكيمخت بجلد الميتة المملوح، و غراء، ما يتخذ من جلودها يلصق به، و يقال به بالفارسية: سريشم^٢.

و أجاب الإمام رحمته بقوله: «لَا بَأْسَ مَا لَمْ تَعْلَمْ أَنَّهُ مَيْتَةٌ». و يدلّ بمفهومه على عدم جواز الإنتفاع به إذا علمت بأنه أخذ من الميتة.

و الرواية الثالثة: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي الْمُغِيرَةِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ رحمته جُعِلَتْ فِدَاكَ الْمَيْتَةُ يُنْتَفَعُ مِنْهَا بِشَيْءٍ فَقَالَ لَا. قُلْتُ بَلَعْنَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم مَرَّ بِشَاةٍ مَيْتَةٍ فَقَالَ مَا كَانَ عَلَى أَهْلِ هَذِهِ الشَّاةِ إِذَا لَمْ يَنْتَفِعُوا بِلَحْمِهَا أَنْ يَنْتَفِعُوا بِإِهَابِهَا قَالَ تِلْكَ شَاةٌ كَانَتْ لِسُودَةَ بِنْتِ زَمْعَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم وَ كَانَتْ شَاةً مَهْرُولَةً لَا يُنْتَفَعُ بِلَحْمِهَا فَتَرَكَوْهَا حَتَّى مَاتَتْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم مَا كَانَ عَلَى أَهْلِهَا إِذَا لَمْ يَنْتَفِعُوا بِلَحْمِهَا أَنْ يَنْتَفِعُوا بِإِهَابِهَا أَيْ تُذَكَّى^٣».

١. تهذيب الأحكام؛ ج ٩، ص: ٧٨.

٢. و هو يؤخذ من جلد الحيوانات، بخلاف «سريش»، الذي يؤخذ من صمغ النباتات.

٣. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٦، ص: ٢٥٩.

فدلالتها واضحة، على عدم جواز الإنتفاع بالميتة مطلقاً.

أما السند، فرواته إلى الراوي الأخير و هو علي بن أبي المغيرة، ثقات.

و أما علي بن أبي المغيرة، فيمكن إثبات وثاقته بوجهين:

الوجه الأول: قال النجاشي في شرح حال ابنه، الحسن بن علي بن أبي المغيرة: «الحسن بن علي بن أبي المغيرة، الزبيدي الكوفي ثقة هو و أبوه روى عن أبي جعفر و أبي عبد الله (ع) و هو يروي كتاب أبيه عنه»^١.

و قد اختلف العلماء في كيفية قراءة كلامه و فهم مراده:

فمنهم من قال بأنّ النجاشي وثّقهما بقوله: «ثقة هو و أبوه» و الواو فيه لعطف الأب عليه. كما قال المحقق التستري في قاموس الرجال: «إنّ إتيانه بضمير الفصل دليل على عطف الأب عليه، و أنّ قوله: «روى» مستأنفة راجع إلى المعنون، لا خبر «و أبوه» و لا ينافيه قوله: «و هو» فأنه غير تعبّيره في روايته عنهما عليهما السلام مع تعبّيره في روايته كتاب أبيه؛ و لعلّ قوله: «روى» مصحّف «رويا» و بالجملة: لو لم يرد توثيقه لقال: ثقة و أبوه روى»^٢.

و منهم من قال بأنّ هذا الكلام لا يدلّ إلّا على وثاقة الحسن بن علي بن المغيرة، و الواو في قوله: «و أبوه روى عن أبي جعفر و أبي عبد الله (ع)» للإستئناف، كالمحقق الخوئي^٣.

فنقول: الأظهر كون الواو للإستئناف، لا للعطف، و عليه قرينتان:

أحديهما القرينة الداخليّة: و هي عدم ملائمة كون الواو للعطف، لقوله: «و

١. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفي الشيعة؛ ص: ٤٩.

٢. قاموس الرجال التستري، ج: ٧ ص: ٣٤٩.

٣. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال؛ ج ١٢، ص: ٢٦٦ و ٢٦٧: «و قد يستفاد من هذا الكلام توثيق الابن و الأب كليهما، لكنه يتوقف على أن يكون الواو في جملة و أبوه عاطفة، و أن يرجع الضمير في كلمة روى إلى الحسن، و هذا لا يصح، فإنه مضافاً إلى عدم ملائمة ذلك لقوله: و هو يروي كتاب أبيه، أن الحسن لا يمكن أن يروي عن الباقر (ع)، و الوجه فيه: أن راوي كتاب الحسن هو عبيد الله بن نهيك، إما بلا واسطة، كما ذكره الشيخ، أو بواسطة سعيد بن صالح، كما ذكره النجاشي، و عبيد الله بن نهيك من مشايخ حميد بن زياد المتوفى سنة (٣١٠)، و لا يمكن روايته عن أصحاب الباقر (ع) بلا واسطة و لا بواسطة واحدة، إذن فتعين أن يرجع الضمير إلى الأب، فتكون جملة (و أبوه روى) مستأنفة، فلا دلالة فيها على توثيق علي بن أبي المغيرة».

هو يروي كتاب أبيه» حيث جاء بضمير الفصل، بل عدم صحّة ذلك.

و الأخرى القرينة الخارجية: و هي عدم ثبوت رواية الحسن بن علي بن المغيرة عن أبي جعفر و أبي عبد الله (ع)، بل قيل بعدم إمكانها لإختلاف الطبقة، فلا بدّ من أن يكون الواو عاطفةً، و الضمير في قوله: «روى عن أبي جعفر و أبي عبد الله (ع)» راجعاً إلى أبوه.

و الحاصل عدم دلالة كلام النجاشي على وثاقة علي بن أبي المغيرة.

الوجه الثاني: توثيق العلامة في خلاصة الأقوال^١ و ابن داود^٢ في رجاله.

و فيه احتمالان: من أنّ منشئ توثيقهما كلام النجاشي، و من أنّ توثيقهما في عرض كلامه و توثيقهما معتبرٌ و إن كانا من المتأخّرين.

و قد ناقش بعض العلماء كالمحقّق الخوي في توثيقات المتأخّرين كالعلامة و ابن الوليد، و علّله بأنّ توثيقات المتأخّرين مبتنية على الإصالة العدالة، و لكنه غير صحيح. و مع ذلك لا نسلم توثيقات العلامة، لا لما ذكره المحقّق الخوي، بل لما ذكرنا من أنّ توثيقاته . على ما تتبّعنا . لا يخلو من أحد هذه الوجوه:

الأول: ما هو مأخوذ من كلمات الرجالين كالنجاشي و شيخ الطائفة و الكشي و ابن عقدة و ابن الغضائري، و هذه التوثيقات المنقولة منهم، مورد للاعتماد، خلافاً للمحقّق الخوي حيث أصرّ على عدم إعتبارها لعدم طريق للعلامة إلى هذه الكتب.

و الثاني: ما هو غير منقول من كتب المشهورة الرجالية، و الظاهر أنّ منشئ هذه التوثيقات إجتهاده و رأيه. كما أنّه وثّق شخصاً لما ورد فيه من أنّه كان ناظراً على الوقف، أو ورد فيه أنّه فاضل، أو لمدحه في رواية ضعيفة. و هو في هذه الموارد يستنبط الوثاقة على رأيه و إجتهاده، فهو ليس بحجّة لغيره و لا يمكن الإعتماد على هذه التوثيقات.

الثالث: إنّ الأصل المأخوذ من بناء العقلاء في موارد الشكّ في كون أخبار القدماء كالنجاشي و شيخ الطائفة عن حدس أو عن حسن، هو حمل أخبارهم على

١. رجال العلامة - خلاصة الأقوال؛ ص: ١٠٣: «علي بن أبي المغيرة ثقة.».

٢. رجال ابن داود؛ ص: ٢٣٧: «علي بن أبي المغيرة ثقة.».

كونها عن الحس، وهذا لا يجري في حق العلامة نظراً إلى أن منشأ كثير من توثيقاته حدسه وإجتهاده، إلا بالنسبة إلى معاصريه أو المقارين من عصره. و الحاصل: أنه لا يمكن الإعتماد بتوثيق العلامة و ابن داود لعلي بن أبي المغيرة.

و النتيجة: هي عدم كون الرواية تامة السند، وإن كانت تامة الدلالة.

الرواية الرابعة: ما رواها شيخ الطائفة في التهذيب بإسناده عن الحسين بن سعيد: «عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ أَبِي مَرْيَمَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام السَّخْلَةُ الَّتِي مَرَّ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وَ هِيَ مَيْتَةٌ وَ قَالَ مَا ضَرَّ أَهْلَهَا لَوْ انْتَفَعُوا بِأَهَابِهَا قَالَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام لَمْ تَكُنْ مَيْتَةً يَا أَبَا مَرْيَمَ وَ لَكِنَّهَا كَانَتْ مَهْزُولَةً فَدَبَّحَهَا أَهْلُهَا فَرَمَوْا بِهَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله مَا كَانَ عَلَى أَهْلِهَا لَوْ انْتَفَعُوا بِأَهَابِهَا^١».

و الرواية معتبرة، و المراد بأبي مريم، هو عبد الغفار بن القاسم أبو مريم الأنصاري، و هو ثقة بتصريح النجاشي^٢.

و تدلّ بدلالة الإقتضاء على عدم جواز الإنتفاع بشيء من الميتة مطلقاً، وإلاّ لم يسأل الراوي عنها حتي أجابه عليه السلام بأنها كانت مذكاة، لا ميتة.

و الرواية الخامسة: ما رواها الشيخ الكليني في الكافي الشريف: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنِ الْكَاهِلِيِّ قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَ أَنَا عَنْهُ يَوْمًا عَنْ قُطْعِ أَلْيَاتِ الْعَنَمِ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِقُطْعِهَا إِذَا كُنْتَ تُصْلِحُ بِهَا مَالَكَ ثُمَّ قَالَ عليه السلام إِنَّ فِي كِتَابِ عَلِيِّ عليه السلام أَنَّ مَا قُطِعَ مِنْهَا مَيْتٌ لَا يُنْتَفَعُ بِهِ^٣». و كذا رواها الشيخ الصدوق في الفقيه^٤.

١. تهذيب الأحكام؛ ج ٩، ص: ٧٩.

٢. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ص: ٢٤٦: «عبد الغفار بن القاسم بن قيس بن قيس بن قهد أبو مريم الأنصاري، روى عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام ثقة.».

٣. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٦، ص: ٢٥٤.

٤. من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص: ٣٢٩: «و رَوَى الْكَاهِلِيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ سَأَلَهُ رَجُلٌ وَ أَنَا عَنْهُ عَنْ قُطْعِ أَلْيَاتِ الْعَنَمِ قَالَ لَا بَأْسَ بِقُطْعِهَا إِذَا كُنْتَ تُصْلِحُ بِهِ مَالَكَ ثُمَّ قَالَ إِنَّ فِي كِتَابِ عَلِيِّ عليه السلام أَنَّ مَا قُطِعَ مِنْهَا مَيْتٌ لَا يُنْتَفَعُ بِهِ». (ظاهراً سند معتبر است و مشکلي ندارد چون طريق شيخ صدوق به كاهلي معتبر است و در مشيخه آمده است كه: «و ما كان فيه عن الكاهلي فقد رويته عن أبي - رضي الله عنه - عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، عن عبد الله ابن يحيى الكاهلي.»).

و الكلام فيه، يقع تارة في دلالتها وأخرى في سندها:

أما دلالتها: ففيها فقرتين:

الأولى: سأل رجلٌ عن قطع أليات الغنم، فأجابه الإمام (ع): «لَا بَأْسَ بِقُطْعِهَا إِذَا كُنْتَ تُصْلِحُ بِهَا مَالَكَ»، ويمكن أن تستفاد من مفهومها حرمة إيذاء الحيوان.

والثانية، وهي محلّ الاستدلال، قوله (ع): «إِنَّ فِي كِتَابِ عَلِيٍّ (ع) أَنَّ مَا قُطِعَ مِنْهَا مَيْتٌ لَا يُنْتَفَعُ بِهِ». الذي يدلّ على عدم جواز الإنتفاع بشيء من الميتة مطلقاً.

و أما سندها: ففي سند الكافي تأمل من جهتين:

الأول: وقوع سهل بن زياد فيه، و نحن فيه من المتوقّفين كما أشرنا إليه في بعض مباحثنا بالتفصيل، فلا نكرّره.

والثاني: وقوع الكاهلي فيه، و المراد به في رواياتنا، هو عبد الله بن يحيى الكاهلي.

و قد يصحّ العلّامه ما وقع فيه الكاهلي^١. وكذا للسيد الخميني، فهو تارة يعبر عن ما وقع فيه الكاهلي بحسنة الكاهلي^٢، و أخرى بصحيحة الكاهلي^٣. و قال في كتاب البيع: «رواية عبد الله بن يحيى الكاهلي التي لا يبعد صحيحة أو حسنة كالصحيحة^٤». و لعلّه إستفاده من كلام النجاشي الآتي ذكره.

و ذهب جماعة إلى أنّه ممدوح و روايته حسنة، كالمحقّق الخوي حيث قال فيه: «إِنَّ الْكَاهِلِيَّ مَدْحُوحٌ، وَ بِاعْتِبَارِ وَقُوعِهِ فِي أَسْنَادِ كَامِلِ الزِّيَارَاتِ مُوْتَوِّقٌ^٥». إلّا أنّه عدل عنه أخيراً، فهو ممدوح عنده، كما ذهب إليه غيره من جهة عدم ورود النصّ

١. منتهى المطلب في تحقيق المذهب؛ ج٣، ص: ٨٩: «و ما رواه الشيخ في الصحيح، عن الكاهلي: قال: ...» وكذا مختلف الشيعة في أحكام الشريعة؛ ج٣، ص: ١٠٢. «و ما رواه عبد الله بن يحيى الكاهلي في الصحيح قال: سمعت أبا عبد الله- عليه السلام- يقول...»

٢. كتاب البيع (للإمام الخميني)؛ ج٢، ص: ٧١٥

٣. كما في كتاب الطهارة؛ ج٣، ص: ١٢٢: «و تدلّ على النجاسة أيضاً صحيحة عبد الله بن يحيى الكاهلي بطريق الصدوق، بل بطريق الكليني أيضاً بناءً على وثاقة سهل ابن زياد.»

٤. كتاب البيع؛ ج٢، ص: ٧١٢

٥. موسوعة الإمام الخوي؛ ج١١، ص: ٢٢٢

على وثاقته^١.

وقيل: و مدحه يستفاد من كلام النجاشي حيث قال: «و كان وجهاً عند أبي الحسن و وصي به علي بن يقطين، فقال له أضمن لي الكاهلي و عياله، أضمن لك الجنة^٢».

و لكنّ الأظهر عندنا وثاقته، و يدلّ عليها:

أولاً: ما صرح به النجاشي من كونه وجهاً عند أبي الحسن (ع). و وجه كلّ شيء أفضله كما يقال: وجه القوم بمعنى سيدهم و عينهم و رأسهم. و لا شبهة في دلالة هذا الكلام على وثاقته.

لا ينقضي تعجبي من المحقق الخوي حيث قال في كتاب الصلاة^٣ في مسألة إستحباب التفريق بين الصلاتين المشتركين في الوقت، أنّ الكاهلي ممدوح من جهة كونه وجهاً عند أبي الحسن، مع أنّه في شرح حال خيثمة بن عبد الرحمان الذي قال النجاشي فيه: «خيثمة بن عبد الرحمن وجهاً في أصحابنا»، قال: «فإنّ توصيف عمومة بسطام بذلك مدح يقرب من التوثيق، فإنّ كون رجل وجهاً في الأصحاب و الرواة مرتبة عظيمة من الجلالة^٤». فما الفرق بين كون رجل وجهاً عند أبي الحسن، و كونه وجهاً عند الأصحاب و الرواة، و كيف لم يدلّ الأول إلّا على المدح، و يدلّ الثاني على كون رجل

١. المقرّر: و هذا قول غير واحد من العلماء. فراجع إلى: استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار، ج ٣، ص: ١٢١-روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص: ٣٠٢-ملاذ الأخبار في فهم تهذيب الأخبار، ج ٣، ص: ٧٥-الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج ٢٠، ص: ٢٩٤. و كذا بعض المعاصرين، كصاحب أنوار الفقهاء؛ في كتاب النكاح؛ ص: ٧٤. حيث قال: «و الكاهلي و هو عبد الله بن يحيى و إن لم يرد نصّ على وثاقته إلّا أنّ النجاشي قال هو كان وجهاً عند أبي الحسن و وصي به علي بن يقطين، فقال له أضمن لي الكاهلي و عياله، أضمن لك الجنة، و لا يبعد أن يكون مجموع هذا توثيقاً له».

٢. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة، ص: ٢٢٢.

٣. موسوعة الإمام الخوئي، ج ١١، ص: ٢٢٢.

٤. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ص: ١١٠: «بسطام بن الحصين بن عبد الرحمن الجعفي ابن أخي خيثمة و إسماعيل. كان وجهاً في أصحابنا و أبوه و عمومته، و كان أوجههم إسماعيل. و هم بيت بالكوفة من جعفي، يقال لهم بنو أبي سبرة، منهم خيثمة بن عبد الرحمن صاحب عبد الله بن مسعود».

٥. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال؛ ج ٨، ص: ٨٦: «خيثمة بن عبد الرحمن: الجعفي الكوفي: تقدم عن النجاشي في ترجمة بسطام بن الحصين: أنّه عم بسطام، و كان وجهاً في أصحابنا و هو من بني أبي سبرة، ... أقول: الرجل من الحسان لا لما ذكره العقيلي ... بل لما ذكره النجاشي من أن بسطاماً كان وجهاً في أصحابنا و أبوه و عمومته، فإنّ توصيف عمومة بسطام بذلك مدح يقرب من التوثيق، فإنّ كون رجل وجهاً في الأصحاب و الرواة مرتبة عظيمة من الجلالة».

ذا مرتبة عظيمة من الجلالة؟ بل إن كان الثاني دالاً على التوثيق، فالأول أولى دلالة عليه.

و ثانياً: وقد روى عنه صفوان بن يحيى وابن أبي عمير بسند صحيح في موارد متعدّدة في الكتب الأربعة، بل روى عنه محمد بن أبي نصر البزنطي في هذه الرواية، وهذا كله أمانة على وثاقته، لأنهم لا يروون إلا عن ثقة.

مضافاً إلى أنّ له كتاباً يرويه جماعة منهم محمد بن أبي نصر البزنطي بطرق متعدّدة^١، فكون نقله رواية واحدة عن الشخص أمانة على وثاقته، فضلاً عن نقل كتابه بجميع رواياته.

فعلى هذا، عبد الله بن يحيى الكاهلي ثقة. فالرواية معتبرة إلا من جهة وقوع سهل بن زياد فيه.

و الحاصل: إنّ الطائفة الأولى مشتملة على خمس روايات، منها ما يكون معتبراً و دالاً بمفهومه أو منطوقه على عدم جواز الإنتفاع بالميتة و أجزائها مطلقاً [و هو الرواية الأولى و الثانية و الرابعة]، و منها ما يكون غير معتبر سنداً، فيصلح للتأييد فقط و هو الرواية الثالثة و الخامسة، و كذا ما جاء في رواية تحف العقول من حرمة جميع التقلّبات في الميتة^٢.

الطائفة الثانية: ما دلّ على جواز الإنتفاع بها:

الرواية الأولى: ما ورد في التهذيب: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ أَبِي زَيْدٍ النَّهْدِيِّ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ جِلْدِ الْخَنْزِيرِ يُجْعَلُ دَلُوءاً يُسْتَقَى بِهِ الْمَاءُ قَالَ لَا بَأْسَ^٣».

١. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ص: ٢٢١: «و له كتاب يرويه جماعة منهم، أحمد بن محمد بن أبي نصر أخبرنا القاضي أبو عبد الله الجعفي قال: حدثنا أحمد بن محمد بن سعيد قال: حدثنا محمد بن أحمد القطواني قال: حدثنا أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الكاهلي بكتابته».

٢. وسائل الشيعة؛ ج ١٧، ص: ٨٤: «...فَكُلُّ أَمْرٍ يَكُونُ فِيهِ الْفَسَادُ مِمَّا هُوَ مِنْهُيٌّ عَنْهُ مِنْ جِهَةِ أَكْلِهِ أَوْ شُرْبِهِ أَوْ كُسْبِهِ أَوْ نِكَاحِهِ أَوْ مِلْكِهِ أَوْ إِمْسَاكِهِ أَوْ هَبْتِهِ أَوْ عَارِيَّتِهِ أَوْ شَيْءٍ يَكُونُ فِيهِ وَجْهٌ مِنْ وَجُوهِ الْفَسَادِ نَظِيرَ الْبَيْعِ بِالرَّبَا أَوْ الْبَيْعِ لِلْمَيْتَةِ أَوْ الدَّمِ أَوْ لَحْمِ الْخَنْزِيرِ أَوْ لَحُومِ السَّبَاعِ مِنْ صُنُوفِ سَبَاعِ الْوَحْشِ وَ الطَّيْرِ أَوْ جُلُودِهَا أَوْ الْخَمْرِ أَوْ شَيْءٍ مِنْ وَجُوهِ النَّجَسِ فَهَذَا كُلُّهُ حَرَامٌ وَ مُحَرَّمٌ لِأَنَّ ذَلِكَ كُلَّهُ مِنْهُيٌّ عَنْ أَكْلِهِ وَ شُرْبِهِ وَ لُبْسِهِ وَ مِلْكِهِ وَ التَّقْلِبِ فِيهِ فَجَمِيعُ تَقْلِبِهِ فِي ذَلِكَ حَرَامٌ...».

٣. تهذيب الأحكام؛ ج ١، ص: ٤١٣.

لا يخفى إنَّ طريق شيخ الطائفة إلى محمّد بن علي بن محبوب معتبر^١، وورد في سائر الرواة توثيق^٢، إلّا أبي الزيد النهدي، لكن نقل ابن أبي عمير عنه أمانة على وثاقته عندنا، فالرواية معتبرة سنداً.

و دلالتها واضحة على جواز الإنتفاع بجلد الخنزير وهو ممّا لم يقبل التذكية، وتدلّ على جواز الإنتفاع بجلد ميتة الحيوان الطاهر في حياته بطريق أولى.

الرواية الثانية: ما ورد في التهذيب أيضاً: «عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي جِلْدِ شَاةٍ مَيِّتَةٍ يُدْبَعُ فَيُصَبُّ فِيهِ اللَّبَنُ أَوْ الْمَاءُ فَأَشْرَبُ مِنْهُ وَ أَتَوْضَأُ قَالَ نَعَمْ وَ قَالَ يُدْبَعُ فَيَنْتَفَعُ بِهِ وَ لَا يُصَلَّى فِيهِ قَالَ حُسَيْنٌ وَ...^٢».

يمكن إثبات وثاقة الحسين بن زرارة بوجهين:

الأول: ما نقله الكشي عن عبد الله بن زرارة، من أنّ الصادق عليه السلام دعا له و لأخيه الحسن ابن زرارة في الحديث الصحيح الذي ورد في حقّ إبيهما: «...و لَقَدْ أَدَّى إِلَيَّ ابْنَاكَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ رِسَالَتَكَ، حَاطَهُمَا اللَّهُ وَ كَلَّاهُمَا وَ رَعَاهُمَا وَ حَفِظَهُمَا بِصَلَاحٍ أَبَيْهِمَا...^٣»، و قيل هذا يكشف عن جلالتهما و وثاقتهما.

و لكن مجرد الدّعاء في حقّ شخص لا يدلّ على وثاقته، لإمكان دعائه عليه السلام لفسقة الشيعة أيضاً.

و الثاني: ثبوت نقل صفوان عنه بسند صحيح، فهو ثقة عندنا.

فالرواية معتبرة سنداً و دلّالته على جواز الإنتفاع بما إتخذ من الميتة إلّا في الصلاة، واضحة في الجملة، و سيأتي فيه مزيد بيان.

و الرواية الثالثة: ما رواه ابن إدريس في مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي عن علي بن موسى الرضا عليه السلام: «قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ يَكُونُ لَهُ الْعَنْمُ يَقَطَعُ مِنْ أَلْيَاتِهَا وَ هِيَ أَحْيَاءُ أَوْ يَنْتَفَعُ بِمَا قَطَعَ قَالَ نَعَمْ يُذَيِّبُهَا وَ يُسْرِجُ بِهَا وَ لَا يَأْكُلُهَا وَ لَا

١. نفس المصدر؛ المشيخة، ص: ٧٢ و الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ المشيخة، ص: ٣٢٤: «و ما ذكرته في هذا الكتاب عن محمد بن علي بن محبوب، فقد أخبرني به الحسين بن عبيد الله عن احمد بن محمد بن يحيى العطار عن ابيه محمد بن يحيى عن محمد بن علي بن محبوب.».

٢. تهذيب الأحكام؛ ج ٩، ص: ٧٨.

٣. رجال الكشي؛ ص: ١٣٩.

يَبْيَغُهَا^١».

وهي تدلّ على جواز الإنتفاع بالميتة في الجملة، وإنّما الكلام في سندها.

و الرواية منقولة في قرب الإسناد أيضاً بطريق مسند عن أبي الحسن موسى بن جعفر^٢ على السلام^٢، إلّا أنّه لا يمكن الإعتماد عليه لما فيه من بعض الجهات التي ذكرناها في بعض مباحثنا^٣، فلا نكرزها.

١. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج ٣، ص: ٥٧٣.

٢. قرب الإسناد (ط - الحديثه)؛ ص: ٢٦١-٢٦٨: «عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحَسَنِ الْعَلَوِيُّ، عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ، عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ... وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ تَكُونُ لَهُ الْعَنَمُ يَقْطَعُ مِنْ أَلْيَاتِهَا وَ هِيَ أَخْيَاءُ، أَيْضُلُحُ أَنْ يَبْيَغَ مَا قَطَعَ؟ قَالَ: «نَعَمْ، يَذِيبُهَا وَ يُسْرِجُ بِهَا، وَ لَا يَأْكُلُهَا، وَ لَا يَبْيَغُهَا».

٣. هذا خلاصة ما أفاده شيخنا الأستاذ في قرب الإسناد: وقد وقع هذا السند: (الحميري عن عبد الله بن الحسن العلوي، عن جدّه عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر...^٤) في موارد كثيرة في قرب الإسناد، مع أنّه لم يرد في عبد الله بن الحسن توثيق ولا تضعيف في الكتب الرجالية. إلّا أنّه يمكن أن يستدل على وثاقته بوجه، و على إعتبار الكتاب و ما فيها من الروايات في فرض عدم وثاقته، بوجه آخر: الوجه في وثاقته: قيل: أنّه لا شك في وثاقة الحميري، و هو شيخ القميتين و من علماء و رواة الشيعة، و هو روى عن عبد الله بن الحسن روايات كثيرة، و إكثار روايته عنه أمانة وثاقته، بل لم تكن أقلّ من توثيق النجاشي. و فيه: أنّه لو سلّمنا كون نقل الثقة عن شخص أمانة وثاقته، لا نسلّمه كونه كذلك في جميع الموارد حتي فيمن ثبت أنّه روى عن الضعفاء أيضاً. مع أنّ الحميري يروي في قرب الإسناد عن بعض الضعفاء كوهب بن وهب، و هو أكذب البريّة بتصريح الرجاليين. و لا يمكن القول بأنّ رواية الحميري عن شخص أمانة وثاقته. فعليه: لا نعتد إلى الآن على الروايات التي وقعت في سندها عبد الله بن الحسن، و إن يمكن إثبات وثاقته بعد التحقيق الأكثر. الوجه في إعتبار الروايات، على فرض عدم وثاقته: هو أنّه قد حكي عن بعض الأعلام-المحقّق الداماد، كتاب الحج، ج ١ ص ٤٧٥- القول بإعتبار الكتاب: و ملخصه: أنّ عبد الله بن الحسن، و إن لم يرد فيه توثيق، إلّا أنّ الظاهر كون هذه المجموعة التي رواها عن موسى بن جعفر^٥، هو كتاب علي بن جعفر الذي رواه عنه^٦. و هذا الكتاب كان عند الحميري و يمكن له أن ينقله بدون واسطة، و لكنّه نقله بهذا السند تيمّناً و تبرّكاً. فضضعف الراوي في هذه الموارد لم يضرّ بالإعتبار. و فيه: أولاً: أنّه لم تكن قرينة على ما ذكره، بل القرائن على خلافه. لأنّه خلاف ما هو الداعي في تأليف كتاب قرب الإسناد من تقليل الإسناد، فلو كان الكتاب عند الحميري و أمكن أن يروي عنه بدون واسطة، فلا وجه لذكره السند حتي تكون الروايات مع الوسائط و الأسانيد، و هذا لا يناسب عنوان قرب الإسناد. و ثانياً: أنّه يمكن أن يستفاد من كلام النجاشي، أنّ لكتاب علي بن جعفر نسختان مختلفتان، أحدهما ما يصل إلي علمائنا عن العمري بن علي البوفكي، و عبّر عنه النجاشي بمسائل علي بن جعفر المدوّنة، و الأخرى ما نقله الحميري عن عبد الله بن الحسن، فلذا قال النجاشي عند ذكر الإسناد إليه: «حدّثنا أحمد بن محمّد بن يحيى قال حدّثنا عبد الله بن جعفر الحميري قال حدّثنا عبد الله بن الحسن قال حدّثنا علي بن جعفر. و كيف يمكن القول بأنّه ذكرها تبرّكاً و تيمّناً. و ثالثاً: أنّ المعتبر من كتاب علي بن جعفر عند الشيخ الكليني و الشيخ الطوسي و الشيخ الصدوق، هو ما نقله العمري و أنّهم نقلوا عنه في الكتب الأربعة. و أمّا ما كان عن عبد الله بن الحسن فلم ينقلوا. فلا يصحّ هذا الوجه عندنا.

أما بالنسبة إلى ما نقله ابن إدريس في مستطرفات السرائر عن جامع البزنطي^١، فنقول: روى ابن إدريس عن الأصول الروائية التي بينه وبين مؤلفيها فصل زمني كثير، كمشيخة الحسن بن محبوب و نوادر محمد بن علي بن محبوب و أبان بن تغلب و نوادر بزنطي و كذا جامعه، مع أنه لم يذكر طريقه إليها، فلا بد من البحث عن نقله عن كل واحد منها و أنه هل يحكم بكونه مرسلًا أو يمكن أن يصحح الطريق لرفع الإرسال.

و ما يناسب هذا المقام، هو البحث عن جامع البزنطي، فنقول:

و قد ظهر من كلمات المحقق الخوي في مكاسبه . و الظاهر أنه أول مباحثه في الخارج . القول باعتبار نقل ابن إدريس عن جامع البزنطي، حيث قال في وجوه حرمة حلق اللحية^٢: «الوجه السابع و هو العمدة صحيحة البزنطي الدالة على حرمة حلق اللحية»، و هي مما استطرفه من جامع البزنطي.

و لا نعتز على وجه تصحيحه في كتبه^٣، إلا أن أستاذنا المرحوم آية الله ميرزا علي الفلسفي نقل عن أستاذه المحقق الخوي أنه قال: وجهه إن ابن إدريس لا يعتمد إلا على الخبر المتواتر أو ما في حكمه مما هو يوجب القطع بصدوره، فلا يعتمد على خبر الواحد، فنقله عن جامع البزنطي، لا يكون إلا لكونه واصل إليه بالتواتر أو ما في حكمه.

و لكثته عدل عنه في مباحثه الأخيرة، كما قال في كتاب الصلاة بعد نقل رواية عنه: «أن السند ضعيف، لجهالة طريق ابن إدريس إلى جامع البزنطي. و دعوى أن الطريق قد وصل إليه إما بالتواتر أو بخبر محفوف بقرينة قطعية، لأنه لا يعمل بأخبار الآحاد قد تقدم ما

١. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج ٣، ص: ٥٧٢: «و من ذلك ما استطرفناه من جامع البزنطي صاحب الرضا».

٢. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ٢٦١: «الوجه السابع: و هو العمدة صحيحة البزنطي الدالة على حرمة حلق اللحية و أخذها و لو بالتنف و نحوه».

٣. موسوعة الإمام الخوي؛ ج ١٢، ص: ٢١ و ٢٢: «و هذه الرواية المروية بطريقين و إن كانت ضعيفة بالطريق الثاني، لمكان عبد الله بن الحسن، لكنها موثقة بالطريق الأول، و لا يقدح فيه جهالة طريق ابن إدريس إلى كتاب الجامع، لما هو المعلوم من مسلكه من إنكاره حجية الخبر الواحد و انه لا يعتمد الا على الخبر المتواتر أو ما في حكمه مما يورث القطع بالصدور فيظهر أن الكتاب واصل اليه بالتواتر أو ما في حكمه. فالرواية صحيحة السند».

٤. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج ١، ص: ٢٠: «و لا أعرج الى أخبار الآحاد، فهل هدم الإسلام إلا هي».

فيها.^١».

ثم قال بعض تلامذته في كتاب أصول علم الرجال^٢ تصحيحاً لطريق ابن إدريس إليها ما مخلصه: إن لابن إدريس طريقاً إلى هذه الكتب، لأنه ورد في بعض الاجازات أن ابن إدريس يروي جميع كتب الشيخ كما ورد في البحار^٣ من أن ابن إدريس روى عن الامام جمال الدين هبة الله بن رطبة عن أبي علي عن والده الشيخ الطوسي بجميع كتبه، و منها كتاب الفهرست، و للشيخ الطوسي في الفهرست طريق صحيح إلى جامع البنظي، فيكون طريق الشيخ الطوسي إليه طريقاً لابن إدريس.

ثم قال: «و قد استحسن السيد الأستاذ هذا الطريق و أستجوده و كان من قبل أن يذهب إلى القول بالإرسال.».

و قد إستشكل عليه بعضٌ بأنه لا يثبت بذلك إتحاد ما في يد الشيخ الطوسي مع ما في يد ابن إدريس من كتاب جامع البنظي، بل يمكن كون ما في يد الشيخ الطوسي من جامع البنظي غير ما في يد ابن إدريس منه و عدم إتحادهما،

نعم؛ إن لبعض ما إستطرفه نسخة واحدة، كنوادر محمد بن علي بن محبوب حيث ذكر أنه كان عنده بخط الشيخ الطوسي، و هذه القرينة تدلّ على أن ما في أيديهما واحدٌ، إلا أنه لا يوجد مثل هذه القرينة بالنسبة إلى جامع البنظي.

و لكن يمكن دفعه بأنه يمكن دعوى إختلاف النسخ بالنسبة كتاب غير مشهور، و لكن جامع البنظي ليس من هذه الكتب، بل يمكن دعوى شهرته بأنه كان في أيدي العلماء قبل الشيخ الطوسي كما ذكره أبو غالب الزراري في رسالته^٤، و كما قال النجاشي: «له كتب، منها: الجامع، قرأناه على أبي عبد الله الحسين بن عبيد الله

١. موسوعة الإمام الخوئي؛ ج ١١، ص: ٣٥٤: «و فيه أولاً: أن السند ضعيف، لجهالة طريق ابن إدريس إلى جامع البنظي. و دعوى أن الطريق قد وصل إليه إما بالتواتر أو بخبر محفوف بقرينة قطعية، لأنه لا يعمل بأخبار الآحاد قد تقدم ما فيها.».

٢. اصول علم الرجال، بين النظرية و التطبيق، ج ١ ص ١١٩ تا ص ١٢٧.

٣. بحار الأنوار - ط دارالاحياء التراث، ج ١٠٨، ص ٧٤: «و أعلى من ذلك عن ابن إدريس، عن الامام جمال الدين هبة الله بن رطبة السوراي عن المفيد أبي علي، عن والده.»

٤. رسالة أبي غالب الزراري إلى ابن ابنه في ذكر آل أعين؛ ص ١٦٨

رحمه الله قال: قرأته على أبي غالب أحمد بن محمد الزراري.^١ وكذا نقل المحقق في المعبر^٢ والشهيد الأول في موارد متعددة عنه، والمحدث النوري عنه في ما وجدته بخط الشيخ محمد بن علي الجبائي. ودعوى شهرته بينهم ليست بمجازفة، ولم يذكروا اختلاف النسخ فيه.

و الشهرة وإن لم تكن بحد لا يحتاج إلى طريق إليه، ولكنها كافية في إثبات إتحاد نسختهما.

و الصحيح أن نقول: لا يمكن الإعتماد على نقل ابن إدريس عن جامع البنظي، لا لما ذكره المحقق الخوي، بل لما فيه من ترديد يظهر في ضمن ثلاث قرائن:

الأولى: ما قاله ابن إدريس في أول ما إستطرفه عن الجامع: «و من ذلك ما أستطرفناه من جامع البنظي صاحب الرضا»^٣، وقد صدر في أوله بنقل سبع عشرة رواية بقوله: «قال وسألته»، وكلها مطابقة لما روي في قرب الإسناد عن «علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر»، وهذا يوجب التردد في أن القائل السائل هل هو البنظي أو علي بن جعفر.

الثانية: أنه قال بعد نقل تلك الروايات ما هذا لفظه: «قَالَ قَالَ عَلِيٍّ وَ سَمِعْتُ أَخِي يَقُولُ مَنْ أَبْلَغَ سُلْطَانًا حَاجَةً مَنْ لَا يَسْتَطِيعُ إِبْلَاغَهَا ثَبَّتَ اللَّهُ قَدَمَيْهِ عَلَى الصِّرَاطِ.»^٤ و الظاهر أنه قول البنظي، مع أنه لم ينقل رواية عن علي بن جعفر أصلاً، فقوله: «قَالَ قَالَ عَلِيٍّ وَ سَمِعْتُ أَخِي» لا يخلو عن شيء.

و الثالثة: روى في آخره: «و عَنْهُ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَيْلِ الْبَصْرِيِّ قَالَ نَزَلَ بِنَا أَبُو الْحَسَنِ»^٥ بالبصرة ذات

١. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ص: ٧٥.

٢. المعبر في شرح المختصر؛ ج ١، ص: ١٨٨: «و في جامع البنظي عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام «سألته هل يمس الرجل الدرهم الأبيض وهو جنب؟ ..» وكذا المعبر في شرح المختصر؛ ج ١، ص: ٣٥٧: «و ذكر البنظي في جامعه عن المثنى عن الحسن الصبقل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «غسل الميت...».

٣. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج ٣، ص: ٥٧٢.

٤. راجع قرب الإسناد (ط - الحديثة)؛ ص: ١٩٥ و ص ٢١٠.

٥. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج ٣، ص: ٥٧٤.

لَيْلَةٍ فَصَلَّى الْمَغْرِبَ فَوْقَ سَطْحٍ مِنْ سَطُوحِنَا...^١». و ظاهر «عنه»، أي: عن ما إستطرفه عن جامع البنزني، كما في قبله. و علي بن سليمان من أصحاب الهادي عليه السلام و متأخراً من البنزني، كذا محمد بن عبد الله بن زرارة حيث يروي عن البنزني كثيراً، و لا يمكن أن يروي البنزني عمّن هو متأخر عنه، و فيه أيضاً إشكال.

فبتجميع القرائن الثلاثة نقول: و الظاهر أنّ ما في يده من جامع البنزني نسخة مخطوطة خلط فيها بعض الكتب مع بعضها، فلا يمكن الإعتماد على ما إستطرفناه منه، إلّا في بعض الموارد كما نقله عنه و هو موجود أيضاً في مخطوطات الشيخ محمد بن علي الجبائي أو في معتبر العلامة و نحوها.

و الرواية الرابعة: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ الصَّبِيقِلِ وَ وَلَدِهِ قَالَ: كَتَبُوا إِلَى الرَّجُلِ عليه السلام جَعَلْنَا اللَّهُ فِدَاكَ إِنَّا قَوْمٌ نَعْمَلُ السُّيُوفَ وَ لَيْسَتْ لَنَا مَعِيشَةٌ وَ لَا تِجَارَةٌ غَيْرُهَا وَ نَحْنُ مُضْطَرُونَ إِلَيْهَا وَ إِنَّمَا عَلَاجُنَا مِنْ جُلُودِ الْمَيْتَةِ مِنَ الْبُعَالِ وَ الْحَمِيرِ الْأَهْلِيَّةِ لَا يَجُوزُ فِي أَعْمَالِنَا غَيْرُهَا فَيَحِلُّ لَنَا عَمَلُهَا وَ شِرَاؤُهَا وَ بَيْعُهَا وَ مَسْئُهَا بِأَيْدِينَا وَ ثِيَابِنَا وَ نَحْنُ نُصَلِّي فِي ثِيَابِنَا وَ نَحْنُ مُحْتَاجُونَ إِلَى جَوَابِكَ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ يَا سَيِّدَنَا لِضُرُورَتِنَا إِلَيْهَا فَكَتَبَ عليه السلام اجْعَلْ ثَوْباً لِلصَّلَاةِ وَ كَتَبْتُ إِلَيْهِ جَعَلْتُ فِدَاكَ وَ قَوَائِمُ السَّيْفِ الَّتِي تُسَمَّى السَّيْفَ اتَّخَذَهَا مِنْ جُلُودِ السَّمَكِ فَهَلْ يَجُوزُ لِي الْعَمَلُ بِهَا وَ لَسْنَا نَأْكُلُ لُحُومَهَا فَكَتَبَ عليه السلام لَا بَأْسَ بِهِ^٢».

و يقع الكلام تارة في سندها و أخرى في دلالتها:

أما سندها: ففيه قولان:

فقال بعض الأعلام كالمحقق الخوي بأن الرواية ضعيفة لوقوع أبي القاسم الصبقل في سندها، و هو ممّن لم يرد فيه توثيق^٣.

١. نفس المصدر؛ ج ٣، ص: ٥٨٠.

٢. تهذيب الأحكام؛ ج ٦، ص: ٣٧٦.

٣. دراسات في المكاسب المحرمة، ج ١، ص: ٣٣٠: «أقول: احتمال كون القائل هو الصبقل حاكياً كتابة نفسه و ولده ليس بعيداً عن اللفظ. و حكى في الآخر كتابة نفسه. و الأستاذ «ره» اعتمد على نسخة الوسائل و لم يراجع التهذيب ظاهراً مع أنّه الأصل. و على هذا فصحة الرواية غير واضحة.»

و في مقابله، قال بعض آخر من العلماء^١، كالسيّد الخميني^٢ بأنّها صحيحة و لا تضرّ بها جهالة أبي القاسم الصيقل.

و قال في وجه صحّتها: أنّ المخبر و الراوي للكتابة و الجواب، هو محمّد بن عيسى، و هو أحرز المكاتبه و نقلها، و الصيقل لا يكون من رواتها، فلا يضرّ بصحة الرواية جهالته و عدم وثاقته.

ثمّ إستشهد بقرينتين: أحدهما: أنّه لو كان الصيقل فاعل «قال» في قوله: «مُحَمَّدُ بْنُ عِيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ الصَّيْقَلِ وَ وَلَدِهِ قَالَ: كَتَبُوا إِلَى الرَّجُلِ (ع)»، لقال: «كتبنا». فالظاهر كون محمّد بن عيسى بن عبيد فاعل «قال». و أخرى: أنّ ما في ذيل الرواية من قوله: «و كتب إليه» ريال ظاهر في أنّ محمّد بن عيسى قال كتب الصيقل إلى الإمام (ع)، و إلّا لو كان القائل الصيقل، لقال: «و كتبتُ إليه».

و نلاحظ عليه: أولاً: بأنّ الظاهر كون الصيقل مخبراً و هو من رواتها، بقرينة السند حيث ورد فيه معنعناً: «عن محمّد بن عيسى بن عبيد عن أبي القاسم الصيقل» و ظاهره تحديث محمّد بن عيسى عن الصيقل، و إلّا لزم أن يقال: «عن محمّد بن عيسى بن عبيد أنّ أبا القاسم الصيقل كتب إليه». و ثانياً: أنّ ما ذكره لا تصلح للقرينية و رفع اليد عن هذا الظهور. أمّا القرينة الثانية و هي العمدة، فلاّته إعتد على نسخة الوسائل حيث جاء فيه: «و كتب إليه»، و لم يراجع إلى التهذيب، مع أنّه الأصل، حيث جاء في نسخه مخطوطاً و مطبوعاً: «و كتبتُ إليه جعلت

١. المقرّر: منهم المجلسي في: ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار؛ ج ١٠، ص: ٣٩٠: «صحيح على الظاهر. قوله: قال: كتبوا القائل محمد بن عيسى، و الكاتب أبو القاسم و ولده مع رفيق، أو تجوزا. و الظاهر أن المراد بـ "الرجل" الحسن، أو الحجة، و يحتمل أبا الحسن الثالث أيضاً صلوات الله عليهم أجمعين.».

٢. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)؛ ج ١، ص: ٧٤: «و الرواية صحيحة، و لا يضرّ بها جهالة أبي القاسم، لأنّ الراوي للكتابة و الجواب هو محمّد بن عيسى. و قوله: قال: كتبوا، أي قال محمّد بن عيسى: كتب الصيقل و ولده. فهو مخبر لا الصيقل و ولده، و إلّا لقال: كتبنا. و احتمال كون الراوي الصيقل، مخالف للظاهر جدّاً، سيّما مع قوله في ذيلها: و كتب إليه. فلو كان الراوي الصيقل، لقال: و كتبتُ إليه. و ليس في السند من يتأمّل فيه إلّا أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، و محمد بن عيسى بن عبيد، و هما ثقتان على الأقوى». كذا في المواهب في تحرير أحكام المكاسب؛ ص: ١٠٢ و ١٠٣: «و ربما يتوهم ضعف الرواية، لأنّ أبا القاسم و ولده مهملان في الرجال، و لم يؤثقا، و لكنّه مدفوع بأنّ الظاهر من الرواية أنّ محمد بن عيسى بن عبيد قد رأى المكاتبه و إجابة الإمام (عليه السلام) عنها، فالعبرة بقول محمد بن عيسى بن عبيد لا بنقل أبي القاسم و ولده كما يفصح عنه قوله: قال «كتبوا إلى الرجل» من دون أن يقول «كتبنا إلى الرجل».».

فداك». فمنه يظهر عدم قرينية الأولى أيضاً، ولا يبعد أن يكون الصيقل حاكياً لكتابة نفسه وولده.

والحاصل: إن الرواية ضعيفة السند لوقوع إبي القاسم الصيقل في سندها، وهو مجهول لم يوثق.

وأما دلالتها: فهي مشتملة على الفقرتين:

الأولى: كتب الراوي إلى الإمام وسأله: «جَعَلْنَا اللَّهَ فِدَاكَ إِنَّا قَوْمٌ نَعْمَلُ السُّيُوفَ وَ لَيْسَتْ لَنَا مَعِيشَةٌ وَ لَا تِجَارَةٌ غَيْرُهَا وَ نَحْنُ مُضْطَرُّونَ إِلَيْهَا وَ إِنَّمَا عَلَاجُنَا مِنْ جُلُودِ الْمَيِّتَةِ مِنَ الْبُعَالِ وَ الْحَمِيرِ الْأَهْلِيَّةِ لَا يَجُوزُ فِي أَعْمَالِنَا غَيْرُهَا فَيَجِلُّ لَنَا عَمَلُهَا وَ شِرَاؤُهَا وَ بَيْعُهَا وَ مَسُّهَا بِأَيْدِينَا وَ ثِيَابُنَا وَ نَحْنُ نُصَلِّي فِي ثِيَابِنَا وَ نَحْنُ مُحْتَاجُونَ إِلَى جَوَابِكَ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ يَا سَيِّدَنَا لِمُضْرُورَتِنَا إِلَيْهَا.»

وأجابه الإمام (ع) بقوله: «إِجْعَلْ ثَوْباً لِلصَّلَاةِ.»

وهذا الجواب، يدلّ بدلالة الإقتضاء على أنّه لا بأس بعمل السيف من الميتة وبيعها وشرائها ومسّها بالأيدي وغيرها من الإنتفاعات إلّا الإنتفاع بها في الصلاة وغيرها ممّا إشتراط فيه الطهارة، فلذا أمره بأن يجعل ثوباً في الصلاة.

الثانية: «وَ كَتَبْتُ إِلَيْهِ جُعِلْتُ فِدَاكَ وَ قَوَائِمُ السُّيُوفِ الَّتِي تُسَمَّى السُّفَنَ أَتَّخِذُهَا مِنْ جُلُودِ السَّمَكِ فَهَلْ يَجُوزُ لِي الْعَمَلُ بِهَا وَ لَسْنَا نَأْكُلُ لُحُومَهَا فَكَتَبَ (ع) لَا بَأْسَ بِهِ.»

وهذا أيضاً يدلّ على جواز الإنتفاع بالميتة، بقرينة ترك إستفصال الإمام، لأنّ السمك الذي لا يؤكل لحمه، إمّا أن يؤخذ من الماء حيّاً وهو حينئذ يكون مذكّي أو يؤخذ منه ميتة، مع أنّ الإمام (ع) لم يسأل عن أنّ السمك يؤخذ من الماء حيّاً ثمّ مات في خارج الماء أو لا، فترك إستفصاله (ع) يدلّ على العموم والتسوية في الحكم بينهما.

إن قلت: إنّ الرواية وردت في صورة الإضطراب، بقرينة قوله: «وَ لَيْسَتْ لَنَا مَعِيشَةٌ وَ لَا تِجَارَةٌ غَيْرُهَا وَ نَحْنُ مُضْطَرُّونَ إِلَيْهَا»، وجواز الإنتفاع من الميتة في هذه الصورة حكم ثانوي رافع لحكم الأولي وهو عدم جواز الإنتفاع، من باب الإضطراب. فالرواية لا تدلّ على جواز الإنتفاع مطلقاً ولو في غير موارد الإضطراب.

قلت: كما قال السيّد الخميني، إنّ المراد من الإضطراب، ليس ما يحلّ

المحضورات بل المراد به الإضطراب العرفي بمعنى الإحتياج في التجارة. و الشاهد عليه ما روي في الكافي الشريف و التهذيب عن هذا الراوي، أي: أبي القاسم الصيقل: «قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى الرَّضَا (ع) أَنِّي أَعْمَلُ أَعْمَادَ السُّيُوفِ مِنْ جُلُودِ الْخُمْرِ الْمَيْتَةِ فَيُصِيبُ ثِيَابِي فَأُصَلِّي فِيهَا فَكَتَبَ (ع) إِلَيَّ اتَّخِذْ ثَوْباً لِصَلَاتِكَ فَكَتَبْتُ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي (ع) كُنْتُ كَتَبْتُ إِلَى أَبِيكَ (ع) بَكْذَا وَ كَذَا فَصَعَّبَ عَلَيَّ ذَلِكَ فَصِرْتُ أَعْمَلُهَا مِنْ جُلُودِ الْخُمْرِ الْوَحْشِيَّةِ الذُّكِّيَّةِ فَكَتَبَ (ع) إِلَيَّ كُلَّ أَعْمَالِ الْبِرِّ بِالصَّبْرِ يَرْحَمُكَ اللَّهُ فَإِنْ كَانَ مَا تَعْمَلُ وَحْشِيّاً ذُكِّيّاً فَلَا بَأْسَ^١». فترك العمل بالميتة بمجرد صعوبة إتخاذ الصوب للصلاة يدلّ على عدم كون الإضطراب، اضطراراً شرعياً رافعاً للتكاليف^٢.

و الحاصل: إنّ الرواية بفقرتها تدلّ على جواز الإنتفاع بالميتة في غير ما يشترط فيه الطهارة.

الرواية الخامسة: ما رواه شيخ الطائفة بإسناده عن الحسين بن سعيد: «عَنِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ جِلْدِ الْمَيْتَةِ الْمَمْلُوحِ وَ هُوَ الْكَيْمُخْتُ فَرَخَّصَ فِيهِ وَ قَالَ إِنْ لَمْ تَمْسَسْهُ فَهُوَ أَفْضَلُ^٣».

و الرواية تدلّ على الترخيص في الإنتفاع بالميتة.

و أمّا الكلام في سندها، فقد مرّ في ذيل رواية سماعة السابقة.

فما ينبغي أن نشير إليه هنا، هو أنّ الرواية كرواية سماعة السابقة مضمرة، فلا بدّ من البحث عن حكم الروايات المضمرة بحثاً عاماً و عن مضمّرات سماعة بحثاً خاصاً.

فنقول: لا يذهب عليك إنّ سبب الإضمار لا يكون إلّا إحدى هذه الأمور:

الأول: إنّ جوّ التقية يقتضي في بعض الموارد عدم التصريح بإسم الإمام (ع) و تبديل الظاهر بالمضمّر أو نحوه، كالتعبير بـ«عن الرجل» أو «عن العبد الصالح» أو «عن أبي زينب». كما نقل ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة عن أستاذه أبو جعفر الإسكافي: «و قد صحّ أن بني أمية منعوا من إظهار فضائل علي (ع) و عاقبوا على ذلك الراوي له حتى أن الرجل إذا روى عنه حديثاً لا يتعلّق بفضله بل بشرائع الدين لا يتجاسر على

١. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٣، ص: ٤٠٧- تهذيب الأحكام؛ ج ٢، ص: ٣٥٨.

٢. المقرّر: مضافاً إلى أن الاضطراب، رافع للحكم التكليفي أي الحرمة، أمّا الحكم الوضعي في الاضطراب ممّا لا يمكن رفعه لأنّه مناف للإمتنان و التوسّع، بل موجب للتضييق و الإبقاء في الاضطراب.

٣. تهذيب الأحكام؛ ج ٩، ص: ٧٨.

ذكر اسمه فيقول عن أبي زينب: ^١«.

و الثاني: تقطيع الأخبار من الأصول الأربعمئة. و توضيحه: إن لكل من الرواة كتاب يكتبون فيه كل ما سمعوا من الامام عليه السلام، فكان يكتبون في أوله «سئلت الصادق عليه السلام»، ثم بعد ذلك كلما سئل عن الصادق عليه السلام أو سمع منه عليه السلام إبتداءً، فيكتب فيه بكذا «سئلته» أو «سمعت منه» أو «عنه» أو «قلت له»، إشارة الى أن الضمير راجع الى الصادق عليه السلام المذكور في أول الكتاب، كما يقتضيه البلاغة من عدم ذكر الظاهر في هذه الموارد، وهذه الكتب هي المسمّاة بأصول الأربعمئة.

ثم مؤلفي مجامع الأخبار جمعوا تلك الأصول مع ما فيها من الروايات مختلفة ومتشعبة، و تلك الروايات كلّها مرتبطة بباب دون باب، فأخذوا الرواية التي ترتبط ببابها و يثبتونها في محلها بلسان «سئلته» أو «سمعته» رعايةً للأمانة من دون النظر الى صدر الكتاب و ما يرجع إليه الضمير، فالرواية بعد التقطيع صارت مضمرة.

و الثالث: تقطيع بعض أجزاء الرواية الطويلة عن بعضها، كما قال الراوي في أولها: «سألت الصادق عليه السلام» و في وسطها و آخرها: «سألته عن كذا و سألته عن كذا و سألته عن كذا»، و بعد التقطيع من جهة إختلاف المسائل، صارت مضمرة.

فإذا عرفت هذا، نقول: أن القاعدة الأولى في المضمّرات، هو عدم الحجية، لأنّ ما دلّ الدليل على حجّيته، هو الخبر الحاكي عن قول المعصوم أو فعله، و لا حجية لقول غيره،

و إذا كان مرجع الضمير و المسئول عنه في المضمّرات مشكوكاً و مردّداً بين المعصوم أو غيره، فتكون مشكوكة الحجية و مقتضى الأصول عدم حجّيتها، بل هو مساوقة لعدم الحجية.

١. شرح نهج البلاغة، ج: ٤ ص: ٧٣: «قال أبو جعفر و قد روي أن معاوية بذل لسمرة بن جندب مائة ألف درهم حتى يروي أن هذه الآية نزلت في علي بن أبي طالب و من الناس من يُعجبك قوله في الحياة الدنيا و يُشهد الله على ما في قلبه و هو الدُّ الخِصامُ و إذا تَوَلَّى سعى في الأرض ليُفسد فيها و يهلك الخبز و السِّل و الله لا يُحبُّ الفسَاد و أن الآية الثانية نزلت في ابن ملجم و هي قوله تعالى و من الناس من يُشري نفسه ابتغاءَ مرضاتِ الله فلم يقبل فبذل له مائتي ألف درهم فلم يقبل فبذل له ثلاثمائة ألف فلم يقبل فبذل له أربعمئة ألف فقبل و روى ذلك . قال و قد صح أن بني أمية منعوا من إظهار فضائل علي ع و عاقبوا على ذلك الراوي له حتى أن الرجل إذا روى عنه حديثاً لا يتعلق بفضله بل بشرائع الدين لا يتجاسر على ذكر اسمه فيقول عن أبي زينب:«.

نعم؛ إذا قامت القرينة على أنّ مرجع الضمير، هو الأمام (ع)، فيحكم بحجّيته، وإلا فلا.

ولا يخفى عليك أنّ الإضمار لا يضرّ من مثل زرارة ومحمّد بن مسلم و علي بن جعفر و جميل بن درّاج و أمثالهم ممّن ليس من شأنهم نقل الرواية من غير الإمام المعصوم (ع)، كما قال صاحب الجواهر: «و لا يقدح في بعضها الإضمار، لأن مضمرات الأجلاء حجة عندنا»^١.

و أمّا بالنسبة إلى مضمرات سماعة . التي تبلغ ثلاثمائة رواية ظاهراً . فقيل : أنّ سماعة ليس من هذه الرواة التي لم يرووا عن غير الإمام (ع)، وإن قال النجاشي فيه : «ثقة ثقة»^٢، كما قال الحَقّق الخوي في كتاب الصلاة بعد ذكر الروايتين المضمّرتين ما هذا لفظه: «و الذي يوهن الطائفة الثانية أن روايتي سماعة مضمرتان و ليس السماعة في الجلالة و الإعتبار كمحمّد بن مسلم و زرارة و أضرابهما حتى لا يحتمل سؤاله عن غير الإمام و لعلّه سأل غيره و لو ممّن رآه أهلاً للسؤال و من المحتمل أن يكون قد سأل شخصين آخرين غير الإمام عليه السلام»^٣. وكذا تردّد في مضمرات سماعة بعض تلامذته، من جهة كونه واقفياً.

أقول: هنا قرينة توجب حصول الإطمئنان بمضمرات سماعة و تدلّ على اعتبارها: و هي أنّ علماء الرجال ذكروا لسماعة كتاباً واحداً أخبر به جماعة^٤ مع أنّ أكثر ما روي عنه في الكتب الأربعة مضمرة، و من البعيد جداً أن ينقل مثل الشيخ الكليني و شيخ الطائفة و الشيخ الطوسي هذه الأخبار الكثيرة في كتبهم المعدّدة لنقل الروايات الأئمة مع أنّها لا تكون عنهم (ع). فلذا يطمئن الإنسان بأنّ هذه المضمرات عنه ليست مضمرة في الأصل، بل أنّها روايات كتابه و كان مصدراً باسم الإمام، ثمّ لمّا قطعوها في الجوامع، صارت مضمرة^٥.

١. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج ١٩، ص: ٤٠٧.

٢. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ص: ١٩٣.

٣. التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الطهارة، ج ٢، ص: ٣٨٨.

٤. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة، ص: ١٩٤: «له كتاب يرويه عنه جماعة كثيرة أخبرنا عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن سعيد قال: حدثنا جعفر بن عبد الله المحمدي قال: حدثنا عثمان بن عيسى عنه بكتابه.»

٥. المقرّر: راجع ما افاده صاحب المعالم في الفائدة الثامنة من مقدمة منتقى الجمان ج ١ ص ٣٥ و المحدث الكاشاني في المقدمة الثانية من مقدمات الوافي ص ١٢ و المامقاني في مقباس الهداية المطبوع

إن قلت: ذكر المحدثين المضمرات في كتبهم لا يدلّ على كونها عن الإمام (عليه السلام)، وشاهده ما قاله شيخ الطائفة في وجه الجمع بين المتعارضين، أحدهما مضمرة عن سماعة: «وَلَمْ يَذْكُرِ الْمُسْنُوْلُ بِعَيْنِهِ وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ قَدْ سَأَلَ غَيْرَ الْإِمَامِ فَأَجَابَهُ بِذَلِكَ»^١، فهذا يدلّ على ترديد شيخ الطائفة في مضمراته.

قلت: من إطلع على منهج شيخ الطائفة في التهذيب والإستبصار، يطمئنّ بأنّه يذكر في بيان وجوه الجمع والترحيج بين المتعارضين ما هو محتمل بل ما هو أبعد الإحتمالات، فما ذكر فيهما من وجوه الجمع والترحيج لم تكن رأيه ونظره، بل مجرد إحتمال، فهذا يعلم بمقايضة فتاواه في كتبه الفقهيّة وما ذكره في التهذيب والإستبصار، فهو في كثير من المسائل يفتي بما أضمره سماعة.

كما ذكر بعد ذلك إحتمالاً آخر بقوله: «وَ إِذَا احْتَمَلَ مَا قُلْنَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ حُجَّةٌ عَلَيْنَا ثُمَّ لَوْ سَلِمَ أَنَّهُ سَأَلَ الْإِمَامَ لَحَمَلْنَاهُ عَلَى الْإِسْتِحْبَابِ وَ النَّدْبِ بِدَلَالَةٍ».

وأمّا حديث كونه واقفيّاً، ففيه تأمل جدّاً، بل أنّه ليس بواقفي على الأقوى، كما حقّق في محلّه، وعلى تقدير كونه واقفيّاً، لا يضرّ بوثاقته.

والحاصل: أنّ إضمار سماعة غير مضرّ بالحال، بقرينة نقل المحمّدين الثلاثة مضمراته في الكتب الأربعة.

الرواية السادسة: ما رواه شيخ الطائفة في التهذيب، وهو أيضاً من مضمرات سماعة: «الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ لُحُومِ السِّبَاعِ وَ جُلُودِهَا فَقَالَ أَمَّا لُحُومُ السِّبَاعِ مِنَ الطَّيْرِ وَ الدَّوَابِّ فَإِنَّا نَكْرَهُهُ وَ أَمَّا الْجُلُودُ فَارْكَبُوهَا عَلَيْهَا وَ لَا تَلْبَسُوهَا مِنْهَا شَيْئاً تُصَلُّونَ فِيهِ»^٢.

سندها معتبر و دلالتها واضحة على جواز الإنتفاع بالميتة، إلّا فيما إشتط فيه الطهارة، فالكراهة فيها بمعنى الحرمة كما لا يخفى.

الرواية السابعة: «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَفْطِينٍ عَنْ أَخِيهِ

مع تنقيح المقال ص ٤٧، حيث أنّهم قالوا: إن الراوي قد يصرح باسم الإمام الذي يروى عنه في أوّل الروايات ثم يكتفي في الباقي بالضمير فيقول وسألته أو قال أو نحو هذا، فلمّا نقلت تلك الاخبار الى كتاب آخر و عرض القطع، توهم الإضمار، و مضمرات سماعة من هذا القبيل.

١. تهذيب الأحكام؛ ج ١، ص: ١٦.

٢. نفس المصدر؛ ج ٢، ص: ٢٠٥، و روي بسند آخر فيه؛ ج ٩، ص: ٧٩.

الْحُسَيْن عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (ع) عَنْ لِبَاسِ الْفِرَاءِ وَالسَّمُورِ وَالْأَفْنَكِ وَالنَّعَالِيبِ وَجَمِيعِ الْجُلُودِ قَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ^١.

لا إشكال في السند ولا الدلالة. وترك الإستفصال عن كونه ميتة أو مذكي، يدل على العموم.

و غير ذلك من الروايات التي لا نذكرها، لضعف سندها.

و الحاصل، وقوع التعارض بين الطائفتين، احديهما تدلّ على عدم جواز الإنتفاع بشيء من الميتة مطلقاً، وأخرى على جواز الإنتفاع بها وإجزائها في غير ما اشترط فيه الطهارة.

وجوه الجمع بين الطائفتين:

وما ذكروا وجهاً للجمع بينهما خمسة وجوه:

الوجه الأول: قيل^٢: أنّه لا تعارض بين الطائفتين من الروايات، بل النسبة بينهما عموم و خصوص مطلق، إذ الطائفة الأولى تدلّ على عدم جواز الإنتفاع بها مطلقاً، والطائفة الثانية، تدلّ على خروج الجلود والأليات المقطعة، لكثرة الإبتلاء بهما، والثانية مخصّصة للأولى.

ولكنّه غير مقبول ويلاحظ عليه أولاً: إنّ في الطائفة الأولى ما يدلّ على عدم جواز الإنتفاع بالأليات المقطوعة صراحة كقوله (ع): «أَنَّ مَا قُطِعَ مِنْهَا مَيْتٌ لَا يُنْتَفَعُ بِهِ» في الرواية الخامسة. و خروج أليات المقطوعة من هذه الرواية يوجب خروج المورد عنه، وهو ممنوع، فالتعارض باق على حاله. وثانياً: يستفاد تعليل من بعض الروايات المانعة كقوله (ع): «إِنَّ فِي كِتَابِ عَلِيِّ (ع) أَنَّ مَا قُطِعَ مِنْهَا مَيْتٌ لَا يُنْتَفَعُ بِهِ»، فهذا يدلّ على أنّ الميتة بما أنّها ميتة مانعة عن جواز الإنتفاع، ويستفاد العموم من هذا التعليل، وإخراج بعض المصاديق منه تحته يحتاج إلى التصريح في الروايات بجواز الإنتفاع من جلد الميتة والأليات المقطعة لكثرة الإبتلاء بهما،

١. تهذيب الأحكام؛ ج ٢، ص: ٢١١ والاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج ١، ص: ٣٨٥.

٢. دراسات في المكاسب المحرمة؛ ج ١، ص: ٣٣٧: «الثالث: حمل أخبار الجواز على خصوص ما وردت فيها من الجلود والأليات لكثرة الإبتلاء بهما. ولكن يرد على ذلك القطع بعدم خصوصية لهما وإن احتملنا في أخبار المنع الخصوصية لمنع الجلود. وفي أعصارنا قد كثر الإبتلاء بالأجساد للتشريح والترقيع ونحوهما».

مع عدم كونها صريحة فيه.

و الوجه الثاني: ما ذكره المحدث البحراني في الحقائق^١ من حمل الروايات المجوزة على التقية.

و لكن لا يتجه هذا الوجه، لأنه مع الأسف يحمل أحد المتعارضين على التقية إحتمالاً أو قطعاً في كثير من الموارد الجمع بين المتعارضين، من دون النظر إلى أنَّ المعيار في حمل الرواية عليها موافقتها على المذهب الرايغ في زمان الصدور و ما يقرب منه، أو المذهب الحاكم في ذلك الزمان.

و ما يخالف العامة في ما نحن فيه، هو الروايات المجوزة، لأنَّهم يمنعون الإنتفاع بأليات المقطعة و شحومها حتى للإستصباح و كذا جلودها قبل أن يدبغ، و يتمسكون له بما نقلوا عن النبي ﷺ من أنه قال: «أن لا تنتفعوا من الميتة بإهابٍ ولا عَصَبٍ^٢».

و الوجه الثالث: ما قاله المحقق الإيرواني^٣ في حاشيته على المكاسب: «و أحسن جمع بينها و بين الطأنفة المانعة عن الانتفاع حمل الطأنفة المانعة على صورة التلويث كما يشهد به ما ورد من تعليل المنع عن الإسراج بأليات الغنم بأنه يصيب الثوب و البدن و هو حرام و حمل أخبار الرخصة على صورة التحفظ من التلويث أو عدم استعمال ما يتلوَّث بها فيما يشترط بالطهارة و في رواية صيقل التصريح بذلك و أنَّ المنع من استعمال جلد الميتة إنما هو من جهة حصول التلويث».

و يرد عليه: إنَّ تلويث اليد و الثوب بالنجاسة ليس بمحرّم شرعي جزماً و إلاّ فعمل القصاب و نحوه حرام و لم يفت به أحد.

نعم؛ تلويث اليد و الثوب بالنجاسة مانع عن جواز الصّلاة و كلّ ما هو مشروط بالطهارة، و هذا كلام آخر غير مرتبط بالمقام، و لا يقال لا يجوز الإنتفاع بالميتة لأنّها توجب النجاسة اليد و الثوب، مع أنَّ نجاستهما غير محرّمة.

١. الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة؛ ج ٥، ص: ٦٤: «هذا ما وقفت عليه من الأخبار الدالة على القول المشهور، و وجه الجمع بينها و بين ما عارضها هو حمل المعارض على التقية لموافقه لمذهب بعض العامة كما أشرنا إليه في ذيل حديث الشاة».

٢. المغني، ج ٤، ص: ١٥، كتاب البيع، الشرط الثالث من شروط صحة البيع: «فأمّا شحوم الميتة و شحم الكلب و الخنزير فلا يجوز الاستصباح به و لا الانتفاع به في جلود و لا سفن و لا غيرها لما ذكرنا من الحديث.»

٣. حاشية المكاسب (للإيرواني)؛ ج ١، ص: ٥.

و ظاهر التعليل في قوله: «يصيب الثوب و البدن» في رواية الصيقل إرشاد إلى المنع عن إتيان الصلاة في الثوب النجس، فلذا أجابه الإمام (ع): «إِجْعَلْ ثَوْباً لِلصَّلَاةِ».

الوجه الرابع: حمل الروايات المجوّزة على الإنتفاع بها في غير ما اشترط فيه الطهارة، كقوائم السيف من جلدها و الإستصباح بشحمها وغيرها، و حمل الروايات المانعة على الإنتفاع بها في ما اشترط فيه الطهارة كالصلاة و الطواف في ثوب المصنوع من جلدها، فيرتفع التعارض بينهما.

نقول: إنّ الحكم و واقع الأمر و إن كان كذلك، إلّا أنّه لا يكون وجهاً للجمع بينهما، لأنّ لسان بعض الروايات المانعة آيٍ عن حملها على الإنتفاع بها في ما اشترط فيها الطهارة، بل حمل بعضها عليه مستهجن لا يصدر من الحكيم، كقوله (ع): «أَنَّهَا مَيْتٌ لَا يُنْتَفَعُ بِهَا.» فحملها عليه يستلزم نوع من تخصيص الأكثر.

الوجه الخامس: ما هو المختار و المتعين، من حمل الروايات المانعة على الكراهة.

و توضيحه: أنّ الروايات المجوّزة صريحة في الجواز الإنتفاع بها، كالتعبير بـ«لا بأس به» و «يُنْتَفَعُ بِهِ» و «رَخَّصَ فِيهِ»، و الروايات المانعة كقوله: «لا ينتفع بها» أو مفهوم الشرط في قوله: «إذا علمت أنّه ميتة فلا»، ظاهرة في المنع، فلا إشكال في حمل الروايات المانعة على الكراهة إذا كان هنا قرينة عليه.

و القرينة عليه، هي موثقة سماعة، «قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ جِلْدِ الْمَيْتَةِ الْمَمْلُوحِ وَ هُوَ الْكَيْمُخْتُ فَرَخَّصَ فِيهِ»، ثمّ في ذيله: «وَ قَالَ إِنْ لَمْ تَمَسَّهُ فَهُوَ أَفْضَلُ».

و الحاصل: إنّ الروايات المسئلة تنقسم إلى الطائفتين المتعارضتين، و الجمع العرفي بينهما يقتضي جواز الإنتفاع بالميتة لنصّ الروايات المجوّزة و حمل الروايات المانعة على الكراهة. مع أنّه لا شك في منع الإنتفاع بها في ما اشترط فيه الطهارة، بمقتضى الأدلة الأخرى.

و أمّا الإجماع في المسئلة: فإدعاه العلامة و غيره و قالوا: «لا يجوز الإنتفاع بالميتة إجماعاً».

و يرد عليه أولاً: إنّ أصل الإجماع ممنوع، لأنّ كلمات بعض القدماء صريحة في القول بجواز الإنتفاع، كقول الشيخ الصدوق في المقنعة: «و لا بأس أن تتوضأ من

الماء إذا كان في زق من جلد ميتة، و لا بأس بأن تشربه.^١»، و قال شيخ الطائفة في النهاية: «و يجوز أن يعمل من جلود الميتة دلو يستقى به الماء لغير وضوء الصلاة و الشرب و تجنبه أفضل.^٢»، و المحقق الحلي في الشرايع: «و يجوز الاستسقاء بجلود الميتة و إن كان نجساً و لا يصلّى من مانها و ترك الاستسقاء أفضل.^٣»، و كذا العلامة أيضاً في القواعد^٤ و الإرشاد^٥ قال: «و يجوز الاستسقاء بجلد الميتة لغير الصلاة، و تركه أفضل.».

و ثانياً: كما ذكرنا غير مرّة، على فرض ثبوت أصل الإجماع، فهو ليس إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأى المعصوم، بل هو مدركي جزماً، كما أنّ نفس المجمعين تمسّكوا بالأدلة الأخرى كآيات و الروايات.

و النتيجة: هي إنّ القائلين بعدم جواز الإنتفاع بالميتة تمسّكوا عليه بالأدلة الثلاثة: الآيات و الروايات و الإجماع، و لكنّ الآيات و الإجماع ليست بمثبتة لمنع الإنتفاع، و الروايات تدلّ على جواز الإنتفاع بالميتة [كراهةً] فيما لم يكن الطهارة شرطاً فيه، بمقتضى الجمع بين المتعارضين منها.

المطلب الثالثة: جواز المعاوضة على الميتة و عدمه:

و في المسئلة قولان:

القول الأول: عدم جواز المعاوضة عليها:

و قد قال الشيخ المفيد في المقنعة: «و بيع الميتة و الدّم و لحم الخنزير و ما أهل به لغير الله و كلّ محرّم من الأشياء و نجس من الأعيان حرام و أكل ثمّنه حرام.».

و قال العلامة في التذكرة: «يشترط في المعقود عليه الطهارة الأصلية، فلا تضرّ النجاسة العارضة مع قبول التطهير. و لو باع نجس العين كالخمر و الميتة و الخنزير، لم يصحّ

١. المقنع (للشيخ الصدوق)؛ ص: ١٨.

٢. النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى؛ ص: ٥٨٧.

٣. شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام؛ ج ٣، ص: ١٧٩. (ظاهراً استقاء درست است زيرا صاحب جواهر هم در جواهر الكلام كه شرح شرائع الاسلام است كلمه‌ی استقاء را بيان می‌کنند و می‌فرمایند: «و يجوز الاستسقاء بجلود الميتة لما لا يشترط فيه الطهارة و إن كان نجساً... بل ترك الاستقاء أفضل بل متعين». ر. ك: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج ٣٦، ص: ٤٠١.

٤. قواعد الأحكام في معرفة الحلال و الحرام؛ ج ٣، ص: ٣٣٣.

٥. إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان؛ ج ٢، ص: ١١٣.

إجماعاً^١»، و في المنتهى: «و قد أجمع العلماء كافة على تحريم بيع الميتة، و الخمر، و الخنزير، بالنصّ و الإجماع^٢».

و قال شيخ الطائفة في النهاية: «بيع الميتة و ما أهل لغير الله و التكبّ به حرام محذور^٣»، و في المبسوط: «فأما نجس العين فلا يجوز بيعه كجلود الميتة قبل الدباغ و بعده^٤».

و كذا بعض المتأخرين، كما في إرشاد الطالب: «الأظهر عدم جواز بيع الميتة مطلقاً حتى مع جواز الانتفاع بها^٥». و ما في أنوار الفقاهة: «و من الواضح أنّ الإنتفاع بها إذا كان حراماً - كما هو الأقوى - لم يبق وجه لجواز بيعها، فإنّ الله إذا حرّم شيئا حرّم ثمنه. بل لو قلنا بجواز الإنتفاع بها كانت حرمة بيعها قويّة أيضاً، للروايات المصرحة بحرمة بيعها مثل ما يلي^٦».

القول الثاني: جواز المعاوضة عليها إن كانت فيه منفعة عقلانيّة:

قال الشيخ الأعظم: «نقول: إذا قام الدليل الخاصّ على جواز الإنتفاع منفعة مقصودة بشيء من النجاسات فلا مانع من صحّة بيعه^٧».

و قد ذهب إليه جمع من المتأخرين بعد الشيخ الأعظم.

قال السيّد الخميني: «و هل يجوز البيع و سائر الإنتقالات في ما جاز الإنتفاع به؟ الأقوى هو الجواز^٨»

و الشهيد الصدر في حاشية العروة في ذيل قول السيّد: «يحرم بيع الميتة^٩»،

١. تذكرة الفقهاء (ط - الحديثة)؛ ج ١٠، ص: ٢٥.

٢. منتهى المطلب، ج ١٥، ص ٣٤٩.

٣. نهايه ص ٣٦٤.

٤. مبسوط ج ٢، ص ١٦٦.

٥. إرشاد الطالب ج ١ ص ٢٥.

٦. أنوار الفقاهة - كتاب التجارة (للكارم)؛ ص: ٥٠.

٧. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثة)؛ ج ١، ص: ٣٣.

٨. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)؛ ج ١، ص: ٨٣.

٩. العروة الوثقى (المحشى)؛ ج ١، ص: ١٣٠: «(مسألة ١٩): يحرم بيع الميتة لكن الأقوى جواز الانتفاع بها فيما لا يشترط فيه الطهارة».

قال: «الصحيح هو جواز بيعها، حيث تكون لها فائدة محللة عقلاً». ^١

وكذا قال المحقق الخوي: «فإن تصاف إن الرواية، تامة الدالة على جواز بيع الميتة وشرائها». ^٢

و قد إستدلوا على المنع بوجوه:

الأول: ما إستدل به العلامة ^٣ من الآيات التي تعلقت الحرمة فيها بالميتة كقوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ»، وهي بضميمة قاعدة «حذف المتعلق يفيد العموم»، تدل على حرمة جميع التصرفات فيها وقال: «و أعظمها البيع».

و يرد عليه ما أوردنا عليه سابقاً من أنه لا أساس لتلك القاعدة، خصوصاً بملاحظة القرائن الدالة على أن المتعلق المحذوف هو الأكل.

الثاني: و قد يستدل على الآيات المذكورة ببيان آخر، وهو إنها على تقدير دلالتها على عدم جواز الإنتفاع بها، تدل على عدم المنفعة فيها عند الشارع، و فلا مائة عنده لما لا منفعة فيه، فلا يصلح لوقوع المعاوضة عليه وإنما تكون أكلاً للمال بالباطل و هو المنهي عنه ^٤.

و يرد عليه أولاً: أنه و قد مرّ البحث عن جواز الإنتفاع بها شرعاً، فلها مائة عند الشارع و العقلاء، فلا تكون المعاوضة عليه أكلاً للمال بالباطل، و به تحسم مادة النزاع. ثانياً: أنه لا يصح التمسك بالآية الشريفة: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» في ما نحن فيه. لأن الباء في قوله تعالى: «بالباطل» للسببية، لا للمقابلة كما حقق في كتاب البيع و الإجارة، فالآية تدل على النهي عن أكل مال الغير بالأسباب الباطلة من القمار و السرقة و الرشوة و الربا و نحوها، و الشاهد عليه الإستثناء فيها بقوله: «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» الدال على حصر السبب الشرعي في التجارة عن تراض.

١. بحوث في شرح العروة الوثقى؛ ج ٣، ص: ١٦٢.

٢. التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ الطهارة ١، ص: ٥٥٩.

٣. تذكرة الفقهاء (ط - الحديثة)؛ ج ١٠، ص: ٢٥: «و لو باع نجس العين كالخمر و الميتة و الخنزير، لم يصح إجماعاً، لقوله تعالى فَاجْتَنِبُوهُ، حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ و الأعيان لا يصح تحريمها، و أقرب مجاز إليها جميع وجوه الانتفاع، و أعظمها البيع، فكان حراماً».

٤. سورہ نساء، آية ٢٩: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ».

الثالث: قيل: أنّ ميتة ذوات الأنفس السائلة نجسة، ولا يصح المعاوضة على النجس وضعاً و تكليفاً بدلالة الأدلة السابقة كرواية تحف العقول ونحوها. و قد مرّ البحث عن المناقشة في أدلة حرمة المعاوضة على النجس، وأنّ كلّها مخدوشة سنداً أو دلالة أو سنداً و دلالة.

الرابع: عمدة ما أُستدل به في المقام، هو الروايات: و أنّها تنقسم إلى طائفتين:

الطائفة الأولى: ما دلّ على عدم جواز بيع الميتة:

و هذه الروايات باعتبار مضمونها تنقسم إلى قسمين:

الأول: الروايات الدالة على أنّ ثمن الميتة سحت، و منها عدّة روايات واردة في كتب الفريقين، و المعتبر منها موثقة السكوني التي رواها الشيخ الكليني و شيخ الطائفة: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: السُّحْتُ ثَمَنُ الْمَيْتَةِ وَ ثَمَنُ الْكَلْبِ وَ ثَمَنُ الْخَمْرِ وَ مَهْرُ الْبَغِيِّ وَ الرِّشْوَةُ فِي الْحُكْمِ وَ أَجْرُ الْكَاهِنِ»^١.

و قد مرّ ممّا البحث حول هذا السند في بعض أبحاثنا و لا نكرّره، و حاصله: إنّ الكلام في وثاقة النوفلي و عدمها، و هو ثقة عندنا، و ما رواه عن السكوني معتبر.^٢

١. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٥، ص: ١٢٦ - تهذيب الأحكام؛ ج ٦، ص: ٣٦٨.

٢. هذا خلاصة ما أفاده الأستاذ في وثاقة الحسن بن يزيد النوفلي و إعتبار رواياته عن السكوني: «و قد اختلف العلماء في وثاقة النوفلي، و هو الحسين بن يزيد النوفلي، وقع في إسناد كثير من الروايات عنهم عليهم السّلام تبلغ نحو ثمانمائة و سبعة و ستين مورداً مختلف أبواب الفقه في الكتب الأربعة. (القول الأول): توقّف فيه العلامة في الخلاصة و قال: «و قال قوم من القميين: إنه غلا في آخر عمره و الله أعلم. و قال: النجاشي و ما رأينا له رواية تدل على هذا و أما عندي في روايته توقّف لمجرد ما نقله عن القميين و عدم الظفر بتعديل الأصحاب له». -الخلاصة، الفصل السادس في الحاء، ص ٢١٦- و تبعه بعض المتأخّرين كالمحقّق الداماد في كتاب الخمس علي ما قرّره أحد تلامذته، في البحث عن الحلال المختلط بالحرام، قال بعد نقل رواية منه: «وَ السَّنَدُ الْمُشْتَمِلُ عَلَيَّ النُّوفَلِيِّ مُورِدٌ لِلتَّأْمُلِ». -كتاب الخمس، ص ٢٨٣- (القول الثاني): و قد وثّقه بعض آخر من المحقّقين، كالمحقّق الخوي لوقوعه في أسناد كامل الزيارات و إن عدل عنه أخيراً، و وقوعه في تفسير علي بن إبراهيم. و قد عبّر السيّد الخميني عن رواية التي وقع فيها النوفلي، بالموثّقة، و قال في توضيحه: «ثُمَّ إِنَّ الرِّوَايَةَ مُوثَّقَةٌ لَا إِشْكَالَ فِيهَا سِنْدًا، فَإِنَّ إِسْمَاعِيلَ بْنَ أَبِي زَيْدٍ السَّكُونِيَّ كَثِيرُ الرِّوَايَةِ وَ مُتَقَنُّهَا، وَ عَنِ الشَّيْخِ فِي مَوَاضِعَ مِنْ كُتُبِهِ أَنَّ الْإِمَامِيَّةَ مُجْمَعَةٌ عَلَى الْعَمَلِ بِرَوَايَتِهِ، وَ قَدْ صَرَّحَ الْمُحَقِّقُ فِي مُحْكِي الْمَسَائِلِ الْعَرَبِيَّةِ بِأَنَّهُ مِنَ الثَّقَاتِ. وَ الْإِجْمَاعُ عَلَى الْعَمَلِ بِرَوَايَاتِهِ إِجْمَاعٌ عَلَى الْعَمَلِ بِرَوَايَاتِ الْحُسَيْنِ بْنِ يَزِيدٍ النُّوفَلِيِّ، فَإِنَّ رَوَايَةَ السَّكُونِيِّ مِنْ غَيْرِ طَرِيقَةٍ نَادِرَةٌ جَدًّا، فَيَكُونُ الْمُنْصَرَفُ مِنْ رَوَايَاتِهِ مَا هِيَ بِطَرِيقَةٍ مَعَ أَنَّهُ أَيْضًا مَمْدُوحٌ بِلِ حَسَنٍ». -المكاسب المحرمة، ج ١، ص: ٣٤٧-

وقيل: أنها تدلّ على أنّ ثمن الميتة من مصاديق السحت، وهو بمعنى حرمة أكل ثمنها، ولازمه بطلان المعاوضة عليها.

ومن هذه الطائفة، رسالة الشيخ الصدوق، مع أنّه إستندها إلى الأمام جزمًا، وهي معتبرة على بعض المباني.

الثاني: الروايات التي مضمونها النهي عن بيع الميتة، ويمكن حملها على الحرمة التكليفية أو الوضعية أو الوضعية و التكليفية معاً.

منها: ما رواه ابن إدريس في مستطرفات السرائر عن جامع البرنطي: «قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ يَكُونُ لَهُ الْغَنَمُ يَقْطَعُ مِنْ أَلْيَاتِهَا وَ هِيَ أَحْيَاءُ أَوْ يَصْلُحُ أَنْ يَنْتَفِعَ بِمَا قَطَعَ قَالَ نَعَمْ يُذَيِّبُهَا وَ يُسْرِجُ بِهَا وَ لَا يَأْكُلُهَا وَ لَا يَبِيعُهَا.»^١.

وقد مرّ البحث ممّا حول سندها، فلا نكرهه.

وأما بالنسبة إلى دلالتها: فيمكن أن يقال: أنّ النهي عن بيعها، بلحاظ الأكل، والنهي منصرف إليه، بمعنى أنّ المنهي عنه هو البيع للأكل كما هو الشائع في ذلك الزمان وهو المنفعة المهمة المقصودة منها عندهم، لا البيع لأجل الإنتفاعات الأخرى كأن يسرج بها.

ومنها: ما روي في قرب الإسناد: «عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحَسَنِ الْعَلَوِيُّ، عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ، عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ... وَ سَأَلْتُهُ عَنْ الْمَاشِيَةِ تَكُونُ لِلرَّجُلِ فَيَمُوتُ بَعْضُهَا، يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يَبِيعَ جُلُودَهَا وَ دِبَاغَهَا (وَ يَلْبَسَهَا)؟ قَالَ: لَا، وَ إِنَّ لِبَسَهَا

التحقيق: أنّ الحسن بن يزيد النوفلي ثقة بدليلين: الأول: قال النجاشي فيه: «كَانَ شَاعِرًا أَدِيبًا وَ سَكَنَ الرَّيَّ وَ مَاتَ بِهَا وَ قَالَ قَوْمٌ مِنَ الْقُمِيِّينَ أَنَّهُ غَلَا فِي آخِرِ عُمُرِهِ، وَ اللَّهُ أَعْلَمُ وَ مَا زَايَنَا لَهُ رِوَايَةُ تَدُلُّ عَلَيَّ هَذَا.»-رجال النجاشي، ص ٣٨، رقم ٧٧- وهذا يدلّ على سلامته وثاقته، ولا وجه لتوقف العلامة فيه، حيث أنّه قد يستفاد الوثاقة من مثل هذا الكلام، كما قال في ترجمة قاسم بن الحسن بن علي بن يقطين، حيث قال: «القاسم بن الحسن بن علي بن يقطين بن موسى أبو محمد مولى بني أسد سكن قم وكان ضعيفاً على ما ذكره ابن الوليد قاله النجاشي وقال ابن الغضائري «إن حديثه نعرفه ونكره ذكر القميون أن في مذهبه ارتفاعاً. والأغلب عليه الخير» وهذا يُعطيُ تعديلهُ منه.»-الخلاصة، ص ٢٤٨، رقم ٧- و **الثاني:** قال فخر المحققين في الإيضاح، ج ١، ص ٤٠٣: «إِحْتَجَّ الشَّيْخُ بِمَا رَوَاهُ عَنْ السَّكُونِيِّ فِي الْمُؤْتَقِّ عَنْ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: السُّحْتُ ثَمَنُ الْمَيْتَةِ.» و هي ما رواه الشيخ الكليني و شيخ الطائفة بهذا السند: «عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنْ السَّكُونِيِّ»-الكافي، ج ٥، ص ١٢٦، ح ٢ و تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٣٦٨، ح ١٨٢- وهذا شهادة من شيخ الطائفة على وثاقة الحسين بن يزيد النوفلي. و **الثالث:** الإجماع على العمل بروايات السكوني، مع كون الراوي عنه في جلّها النوفلي، يفيد توثيقه..

فَلَا يُصَلِّي فِيهَا^١».

و قد تأملنا في أسناد قرب الإسناد سابقاً، كوقوع عبد الله بن الحسن فيه، و لا نعتد عليه، و إن يعبر عنه بالصحيحة في بعض كلمات الفقهاء.

و أمّا دلالتها على عدم جواز بيع جلد الميتة فتامة.

الطائفة الثانية: ما دلّ على جواز المعاوضة عليها:

منها: مكتبة أبي القاسم الصيقل السابقة: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّقَّارُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ الصَّقَّارِ وَ وَلَدِهِ قَالَ: كَتَبُوا إِلَى الرَّجُلِ (ع) جَعَلْنَا اللَّهُ فِدَاكَ إِنَّا قَوْمٌ نَعْمَلُ السُّيُوفَ وَ لَيْسَتْ لَنَا مَعِيشَةٌ وَ لَا تِجَارَةٌ غَيْرُهَا وَ نَحْنُ مُضْطَرُونَ إِلَيْهَا وَ إِنَّمَا عِلَاجُنَا مِنْ جُلُودِ الْمَيْتَةِ مِنَ الْبُعَالِ وَ الْحَمِيرِ الْأَهْلِيَّةِ لَا يَجُوزُ فِي أَعْمَالِنَا غَيْرُهَا فَيَحِلُّ لَنَا عَمَلُهَا وَ شِرَاؤُهَا وَ بَيْعُهَا وَ مَسُّهَا بِأَيْدِينَا وَ ثِيَابُنَا وَ نَحْنُ نُصَلِّي فِي ثِيَابِنَا وَ نَحْنُ مُحْتَاجُونَ إِلَى جَوَابِكَ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ يَا سَيِّدَنَا لِضُرُورَتِنَا إِلَيْهَا فَكُتِبَ (ع) اجْعَلْ ثَوْباً لِلصَّلَاةِ^٢».

و قد إستشكل على دلالتها الشيخ الأعظم في المكاسب^٣: أولاً: بعدم ظهور جواب الإمام (ع) في جواز البيع، و أنّه (ع) لم يتعرّض لحكم البيع، و سكوته لا يدلّ على الرضى. و ثانياً: بقوله: «خصوصاً في المكاتبات المحتملة للتقية».

و يلاحظ على الأول: بأنّه بعيد منه، بل لا شبهة في حجيت تقرير المعصوم و دلالته على الرضى. و على الثاني: بأنّ احتمال التقية في المكاتبات، و إن كان قوياً، إلّا أنّه في هذه المكتبة منتفٍ قطعاً، لأنّ قوله (ع): «اجْعَلْ ثَوْباً لِلصَّلَاةِ» يدلّ على نجاسة جلد الميتة و لو بعد الدباغ، و هذا خلاف التقية، لأنّ العامة ذهبوا إلى طهارة جلد الميتة بعده.

و على هذا، فدلالته على جواز بيع الميتة و أجزاءها إذا كانت لها منفعة محلّلة مقصودة عند العقلاء، تامة. إلّا أنّ الكلام في سندها، و مرّ البحث عن ضعفه.

منها: ما رواه شيخ الطائفة في التهذيب بإسناده عن: «عَلِيُّ بْنُ أَسْبَاطٍ عَنْ

١. قرب الإسناد (ط - الحديثة)؛ ص: ٢٦١ و ص: ٢٦٨.

٢. تهذيب الأحكام؛ ج ٦، ص: ٣٧٦.

٣. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثة)، ج ١، ص: ٣٣: «مع أنّ الجواب لا ظهور فيه في الجواز، إلّا من حيث التقرير الغير الظاهر في الرضى، خصوصاً في المكاتبات المحتملة للتقية».

أَبِي مَخْلَدٍ السَّرَّاجُ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِذْ دَخَلَ عَلَيْهِ مُعْتَبِرٌ فَقَالَ بِالْبَابِ رَجُلَانِ فَقَالَ أَدْخِلُهُمَا فَدَخَلَا فَقَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي رَجُلٌ سَرَّاجٌ أَبِيعُ جُلُودَ النَّمْرِ فَقَالَ مَذْبُوعَةٌ هِيَ قَالَ نَعَمْ قَالَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ^١.

فله طريقان إلى علي بن أسباط، ذكرهما في الفهرست^٢، وأحدهما معتبر، و علي بن أسباط فطحي و ثقة بتصريح النجاشي^٣. و أبي مخلد السراج ثقة لنقل صفوان عنه بسند صحيح، فالرواية معتبرة.

و تدلّ على جواز بيع جلود النمر في الجملة . أي: بعد دباغه . و لا فرق في كونه ميتة أو مذكي بقرينة ترك الإستفصال.

إن قلت: إنها صادرة عن تقيّة، لأنّه لا أثر للدباغة و عدمها في الطهارة و النجاسة عند الشيعة. بل هو موافق لفقه العامة.

قلت: و فيها احتمال آخر، و هو أنّ قوله في مطهريّة الدباغة و إن كان صادراً عن تقيّة، إلّا أنّه يدلّ أيضاً على الحكم الواقعي من جواز بيعه مطلقاً، و لا تنافي بين الحكمين، أحدهما موافق للعامة دون الآخر. و على أيّ حال، فالإعتماد عليها على إثبات جواز بيع الميتة و أجزائها محلّ التأمل.

و غير هاتين الروایتين، لم تكن رواية أخرى تدلّ على جواز بيعها.

و الحاصل أنّه: ليس في المسئلة رواية معتبرة على جواز بيع الميتة و أجزائها و عدمه، إلّا موثقة السكوني الدالة على كون ثمن الميتة سحتاً. و هي لا تدلّ على حرمة ثمنها و بطلان المعاوضة عليها، بل دلالتها يظهر ممّا ذكرنا من أنّ السحت و إن كان في اللغة بمعنى كلّ حرام قبيح الذّكر^٤، أو كلّ حرام يلزّم أكله العار^٥، ولكنّه

١. تهذيب الأحكام؛ ج ٦، ص: ٣٧٤.

٢. الفهرست (للشيخ الطوسي)؛ ص: ٩٠: «علي بن أسباط الكوفي له أصل و روايات، أخبرنا بذلك الحسين بن عبيد الله عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار عن أبيه عن محمد بن أحمد بن أبي قتادة عن موسى بن جعفر البغدادي عنه، و أخبرنا ابن أبي جيد عن ابن الوليد عن الصفار عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب عن علي بن أسباط».

٣. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفی الشيعة؛ ص: ٢٥٢: «علي بن أسباط بن سالم بياح الزطي أبو الحسن المقرئ، كوفي، ثقة، و كان فطحياً».

٤. المحيط في اللغة؛ ج ٢، ص: ٤٧٨: «السُّحْتُ: كُلُّ حَرَامٍ قَبِيحٍ الذَّكْرِ».

٥. معجم مقائيس اللغة؛ ج ٣، ص: ١٤٣: «المال السُّحْتُ: كُلُّ حَرَامٍ يَلْزَمُ أَكْلَهُ الْمَارُ».

في الروايات يستعمل كثيراً فيما ليس بحرام من المشاغل و المهن التي تلازم لنحو من الخسة و الرذالة و عدم المناسبة لكرامة الإنسان، مثل «كسب الحجام» و «ثمن اللقاح» و «أجر صاحب السجن» و «أجر قارئ القرآن» و «الهدية يلتمس أفضل منها» و «أجر المعلمين» و «الصُّنَاعُ إِذَا سَهَرُوا اللَّيْلَ» و غير ذلك.

و هذا قرينة على أنّ السحت بمعنى مطلق المبعوضة، و إستفادة الحرمة منه تحتاج إلى قرينة قطعية، كما صرح به بعض اللغويين: «و يرد في الكلام على الحرام مرة و على المكروه أخرى، و يستدل عليه بالقرآن»^١.

و على هذا، حيث لم يدل دليل على الحرمة، يؤخذ بالقدر المتيقن في ما نحن فيه، و هو الكراهة، و تكفي في الحكم على صحة المعاوضة عليها العمومات، كقوله تعالى: «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» و غيرها.

بعبارة أخرى: أنّ هذه العمومات تدلّ على جواز المعاوضة على الميتة و أجزائها، و في المخصّص المنفصل و هو قوله ﷺ: «ثمن الميتة سحت»، إجمال من جهة الدلالة على الحرمة أو الكراهة، و اجمال المخصّص المنفصل اللفظي لا يسري إلى العامّ و المطلق، فيتمسك بها و يستنتج منه جواز بيع الميتة و أجزائها إذا كانت فيه منفعة محلّلة، و القدر المتيقن من المخصّص، هو الكراهة.

مسئلة: و قد تعرّض الشيخ الأعظم بعد البحث عن حكم المعاوضة على الميتة و أجزائها، للبحث عن حكم المعاوضة على الميتة من غير ذي النفس السائلة، و قال: «الميتة من غير ذي النفس السائلة يجوز المعاوضة عليها إذا كانت ممّا ينتفع بها أو ببعض أجزائها كدهن السمك الميتة للإسراج و التدهين لوجود المقتضي و عدم المانع؛ لأنّ أدلة عدم الانتفاع بالميتة مختصة بالنجسة، و صرح بما ذكرنا جماعة، و الظاهر أنّه ممّا لا خلاف فيه»^٢.

و توضيح ذلك: أنّ مشهور الفقهاء و كذا الشيخ الأعظم في كتاب الطهارة^٣

١. النهاية في غريب الحديث و الأثر؛ ج ٢، ص: ٣٤٥.

٢. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثية)، ج ١، ص: ٤٠: «أنّ الميتة من غير ذي النفس السائلة يجوز المعاوضة عليها إذا كانت ممّا ينتفع بها أو ببعض أجزائها كدهن السمك الميتة للإسراج و التدهين لوجود المقتضي و عدم المانع؛ لأنّ أدلة عدم الانتفاع بالميتة مختصة بالنجسة، و صرح بما ذكرنا جماعة، و الظاهر أنّه ممّا لا خلاف فيه».

٣. كتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري)، ج ٥، ص: ٤٨.

ذهبوا إلى طهارة الميتة ممّا ليس له نفس سائلة، وإستدلوا عليه بأدلة^١، و النهي عن الإنتفاع بالميتة و المعاوضة عليها في الأخبار يختصّ و ينصرف إلى الميتة النجسة، فالميتة ممّا ليس له نفس سائلة طاهرة، فلا مانع من صحّة المعاوضة عليه.

أقول: لا شبهة في صحّة المعاوضة على الميتة ممّا ليس له نفس سائلة بناءً على ما أثبتناه من جواز المعاوضة على الميتة النجسة إذا كانت فيه منفعة عقلائيّة، فجوازها هنا أولى، فلا نحتاج إلى البحث عنه. كما ذهب إليه الشهيد الصدر و المحقّق الخوي و غيرهما من الأعلام.

أمّا بناءً على القول بعدم جواز المعاوضة على الميتة النجسة، فالحكم بجوازها هنا مشكل، لإطلاق رواية «ثمن الميتة سحت» المقتضي للعموم، و هي كما تشمل الميتة النجسة، كذلك تشمل الميتة ممّا ليس له نفس سائلة، و لا دليل على اختصاصها بالميتة النجسة.

و ما دلّ على طهارتها و عدم تنجيسها الماء و الدهن لو وقعت فيهما، لم يدلّ على جواز المعاوضة عليه، و لم يكن مخصّص لرواية «ثمن الميتة سحت».

و لذا قال السيّد الخميني في مكاسب تحرير الوسيلة: «و في جواز بيع الميتة الطاهرة كالسمك و نحوه إذا كانت له منفعة و لو من دهنه إشكال لا يترك الاحتياط^٢»، فالظاهر، أنّه لا يمكن له أن يرفع اليد عن إطلاق «ثمن الميتة سحت»، فلا أقلّ من الإحتياط في تركه وجوباً.

اللّهم إلّا أن يقال: أنّ رواية «ثمن الميتة سحت» منصرفة إلى الأعيان النجسة، بقرينة السياق للروايات الأخرى الواردة في كون ثمن الخمر و العذرة و الخنزير و الكلب سحت.

المورد السادس: الكلب و الخنزير:

١. منها: موثقة عمّار الساباطي: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سُئِلَ عَنِ الْخُنْفَسَاءِ وَ الدُّبَابِ وَ الْجَرَادِ وَ النَّمْلَةِ وَ مَا أَشَبَّهَ ذَلِكَ يَمُوتُ فِي الْبُئْرِ وَ الرَّيْتِ وَ السَّمْنِ وَ شِبْهِهِ قَالَ كُلُّ مَا لَيْسَ لَهُ دَمٌ فَلَا بَأْسَ بِهِ.». تهذيب الأحكام؛ ج ١، ص: ٢٣٠-الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج ١، ص: ٢٦- وسائل الشيعة؛ ج ٣، ص: ٤٦٣. و منها: موثقة حفص بن غياث: «عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عليه السلام قَالَ: لَا يُفْسِدُ الْمَاءَ إِلَّا مَا كَانَ لَهُ نَفْسٌ سَائِلَةً.». الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج ١، ص: ٢٦- تهذيب الأحكام؛ ج ١، ص: ٢٣١

٢ - تحرير الوسيلة؛ ج ١، ص: ٤٩٤.

و قد تعرّض الشيخ الأعظم لحكم المعاوضة على الكلب و الخنزير البرّيين لأنّهما من الأعيان النجسة و قال: «يحرّم التّكسّب بالكلب الهراش و الخنزير البرّيين إجماعاً على الظاهر»^١.

فيقع الكلام تارة في البحث عن الكلب، و أخرى عن الخنزير.

المقام الأول: في الكلب:

و هنا مباحث:

البحث الأول: في أهميّة المسئلة:

لا ريب في أهميّة البحث عن حكم المعاوضة على الكلب بملاحظة إبتلاء الناس بها اليوم في الجوامع البشريّة، فالكلب يعتبر من أنواع الذئاب و الحيوانات البريّة، و هو بسبب مميّزاته وخصائصه التي سنشير إليها، من أوائل الحيوانات التي دجّنه الإنسان. و هو أنواع كثيرة و تنوعه يرجع إلى دخالة الإنسان في تزواج هذا الحيوان في طول التاريخ.

فله ثلاث خصوصيّات نشير إليها:

الأولى: ذكاء الكلاب و قابليّتها للتدريب و التربية لوجود ما فيه من القوّة و الإستعداد، و هو من أكثر الحيوانات تدريباً، فالكلب إذا وقع تحت الرياضة و التدريب يمكن أن يستخدم في الصيد و الحراسة و حماية القطيع، و المزارع و المنازل.

الثانية: من أهمّ مميّزاته حاسة الشمّ التي يقال أنّ حاسة شمّه توفّق على حاسة شمّ البشريّة بألف مرة أو أكثر، حتى يقال أنّه يمكنه إكتشاف رائحة صاحبها من مسافة حوالي ١٧٠٠٠ متر و متابعته.

و لذلك ترى اليوم أنّه يتعاون مع الشرطة في إكتشاف المواد المخدرة أو المتفجّرات أو مع الهلال الأحمر في إطفاء الحرائق و إنقاذ النّاس و إكتشاف الجثث من تحت الأنقاض. و كذا يستخدم الكلاب في الكشف عن بعض الأمراض كالملاريا و بعض أنواع السرطان بسبب حاسة شمّه القويّة، كما يقوم الباحثون اليوم في بعض

١ - كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثة)، ج ١، ص: ٤١.

المطارات باستخدام الكلاب لتشخيص كوفيد ١٩ في البشر، وقيل أنّ المختبرات في بعض الأحيان ترتكب أخطاء في تشخيص الأمراض، و لكنّ الكلب نجح في تشخيصه حتى الآن.

الثالثة: أنّ الكلاب يمكن أن تكون لها علاقة عاطفية خاصة مع البشر، ولذا نرى أنّ في المجتمعات التي يكون فيها التواصل و الارتباط العاطفي البشري مع بعضهم البعض صعباً، و لا يتمّ تلبية الاحتياجات العاطفية للإنسان، و توجب ثقافة هذه المجتمعات عدم قدرة البشر خاصة العائلات على إرضاء المشاعر العاطفية لبعضهم البعض، إستبدال الكلب بحيوان أليف، بل هو أصبح أحد أفراد الأسرة، بل أقرب أفرادها، قد حلّ مكان الإنسان تماماً في إرضاء مشاعر بعضهم بعضاً.

و لذلك يتمّ توفير جميع الأجهزة المستخدمة في صيانة الإنسان للكلاب، كالمنزل و الملابس و الأدوات الصحية و المستلزمات الطبية و تخصيص المستشفى و أطباء المتخصصين له. فلذلك دخل الكلب في حياة الناس كحيوان أليف و احتسب كأحد أفراد الأسرة.

و على هذا، تظهر أهمية البحث عن حكم المعاوضة عليه و في ضمنه نشير إلى البحث عن حكم إقتناء الكلاب.

البحث الثاني: في تقسيمات الكلب:

و قد تقدّم أنّ للكلاب أنواع و أقسام مختلفة، و لكن لم يترتب على كثير منها أثر فقهي، كإختلافها في العرق و الجنس.

و لكن هنا عناوين يمكن أن يترتب عليها أثر فقهي، و لذا نشير هنا بالإختصار إلى العناوين التي جعلت موضوعاً للحكم الشرعي في الروايات أو الكلمات الفقهاء.

و قبلها ينبغي لنا أن نشير إلى أنّ الكلب إمّا بحري و إمّا بري، و الكلب البحري هو ما يكون له الجلد الغالي يسمّى الفراء، و بعض الأغنياء يستفيد منه في الملابس و غيرها، و هذا عنوان يجب البحث عن طهارته و نجاسته، و عن حليّة لحمه و حرمة، و عن حكم المعاوضة عليه.

١. اليوم، هو ٥ جمادي الثانية ١٤٤٢ (١٩ January ٢٠٢١)، و قد مرّ عام على تفشي مرض ١٩ Quid. و قد تأثر العالم كلّ بتفشي هذا المرض و فقد الكثير من الناس حياتهم بسببه.

و أمّا ما نقدّم البحث عنه هنا فهو البحث عن الكلب البرّي الذي له أقسام مختلفة، وقد يقال أنّها عشرة عناوين، ونوضّح كلّ واحدة منها بوصف موجز:

العنوان الأول: كلب الهراش:

و الهراش مصدرٌ باب المفاعلة. و قال بعض الأعلام: «المراد بالهراش هنا هو الكلب الذي لا ينتفع به منفعة محلّلة مقصودة»^١، و قيل: أنّه يقال له بالفارسية «سگ ولگرد».

و قال صاحب الدراسات: «الظاهر أنّ العقور و الهراش متقاربان معنى. و طبع الكلب هو التكالب و الهجوم و الإيذاء، و قد يصل في ذلك إلى حدّ يصير مرضاً سارياً إلى من يعضّه الكلب و يسمّى داء الكلب. و لعلّه الحكمة في إسقاط ماليته شرعاً و المنع عن بيعه»^٢.

أقول: لا يصحّ ما قاله المشهور في معنى الكلب الهراش. بل هو بمعنى الكلب الذي كانوا يعدونه و يدربونه على المحاربة مع الكلاب الأخرى كما هو المرسوم في الزمن السابقة و كذلك اليوم في بعض المجتمعات التي يقوم الناس فيها المعارك بين حيوانات مختلفة كالأبقار و الديوك و الجمال و الكباش و الكلاب للإغراء و التحريش بينهم و تهيج بعضهم على بعض، و بعض يقف لأجل المشاهدة، و بعض آخر يراهن.

و قد قال في معجم مقاييس اللغة: «الهاء و الراء و الشين: كلمة واحدة، هي مُهَارَشَةُ الكلاب: تحريش بعضها على بعض»^٣. و الجوهري في الصحاح: «المُهَارَشُ: المُهَارَشَةُ بالكلاب، و هو تحريش بعضها على بعض»^٤. و غيرهما من اللغويين^٥.

فالكلب الهراش، هو الكلب الذي يُستعدّ و يُهيئ للمحاربة و المهارشة مع الكلاب الأخرى^٦.

١. أنوار الفقهاء؛ كتاب التجارة؛ ص: ٦٠.

٢. دراسات في المكاسب المحرمة؛ ج ١، ص: ٤١٣.

٣. معجم مقاييس اللغة؛ ج ٦، ص: ٤٦.

٤. الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية؛ ج ٣، ص: ١٠٢٧.

٥. المغرب في ترتيب المعرب؛ ج ١، ص ٥٠٣: «المُهَارَشُ، المُهَارَشَةُ بَيْنَ الْكِلَابِ وَ هِيَ تَهْيِيجُهَا وَإِغْرَاءُ بَعْضِهَا عَلَى بَعْضٍ».

٦. و قد فزع العامة في كتبهم الفقهيّ بأنّه: «إذا أتلف رجلٌ على رجلٍ ديكاً مهراشاً، أو كبشاً نطاحاً، فقد تقدّر القيمة أكثر لمكان الهراش و النطح، و لكن لا مُعْتَبَرُ بتلك الزيادة؛ فإن السعي في إيقاع الهراش و النطح

العنوان الثاني: الكلب العقور:

و العقور من أبنية المبالغة من العقر وهو بمعنى الجرح و القتل و الإفتراس، قيل: عقر السرج ظهر الجواد، أي: جَرَّحَهُ.

و المراد بالكلب العقور، هو الكلب الذي صار سبعاً و يهاجم على الإنسان و يجرحه و يعضّه، و لا يمكن لأحد أن يدفعه عن النَّاس، و هو غير كلب الهراش الذي يمكن لمربيّه أن يزجره و يمنعه عن الإغراء و الهياج و يدفعه عن الناس كما يمكن له أن يهَيِّجَه و يغرّئه على الحيوانات.

و قد ورد في رواية في باب الإحرام أنّه يجوز للمحرم^١ أن يقتل خمسة حيوانات، منها الكلب العقور.

قال بعض من العامّة: الكلب العقور، هو الذئب، لأنّ له خاصيّة السبعيّة و الإفتراس التي لا يمكن السيطرة عليها، و لذا يهاجم على كلّ شخص، و قال بعض آخر منهم: أنّ الكلب العقور عنوان مشير إلى كلّ سبع يعقر كالأسد و الفهد و النمر و الذئب و نحوها. و لكنّ هذه الكلمات ليس لها شاهد و لا عليها قرينة.

العنوان الثالث: كلب الصيد:

و هو كون الكلب معلماً على الإصطياد الحيوانات الأخرى بحيث يسترسل و يهيج على الصيد لو أرسله صاحبه أو أغراه به، و ينزجر و يتوقّف عن الذهاب و الهياج إذا زجره.

العنوان الرابع: الكلب السلوقي:

قيل: السلوق قرية باليمن و كان عمل الناس هناك تدريب و تعليم الكلاب على الصيد. فنسب إليها الكلب و يقال الكلب السلوقي، أي: الكلب المعلم للصيد في تلك المنطقة. كما قال العلامة في المنتهى: «فقال الشيخ ﷺ في النهاية، و المفيد في المقتعة: يحرم ثمن الكلب إلا السلوقي و عني بالسلوقي كلب الصيد؛ لأنّ سلوق قرية باليمن

معصية، و التهيوّل لها، لا قيمة له شرعاً.»-نهاية المطلب في دراية المذهب، الجويني، أبو المعالي، ج٥، ص ٢٨٠. (منه حفظه الله)

١. الكافي (ط - الإسلامية)، ج٤، ص: ٣٦٣: بَابُ مَا يَجُوزُ لِلْمُحْرِمِ قَتْلُهُ وَ مَا يَجِبُ عَلَيْهِ فِيهِ الْكَفَّارَةُ، الحديث الثاني و الرابع.

أكثر كلابها معلّمة، فنسب الكلب إليها.^١».

العنوان الخامس: كلب الحائط: و الحائط في اللّغة بمعنى الجدار، وأمّا في الإصطلاح، بمعنى الجدار الذي يحوط ما فيه. و كلب الحائط، هو الكلب الذي يحافظ على البستان.

العنوان السادس: كلب الماشية: و الماشية، هي الإبل و الغنم و البقر و نحوها، و كلب الماشية، هو الكلب المعلّم للمحافظة عنها.

العنوان السابع: كلب الزّرع: و هو الكلب المعلّم لحراسة الزرع.

العنوان الثامن: الكلب المعلّم: و قد ورد هذا العنوان في بعض الروايات^٢ و يستفاد منها أنّه بمعنى الكلب المعلّم للصّيد.

العنوان التاسع: الكلاب الكرديّة: الكلاب الكرديّة المنسوبة إلى الكرّد، و قد وردت في معتبرة السكوني: «قَالَ: الْكِلَابُ الْكُرْدِيَّةُ إِذَا عَلِمَتْ فِيهِ بِمَنْزِلَةِ السَّلُوقِيَّةِ^٣»، و الظاهر منها أنّ الكلاب الكرديّة بمنزلة الكلب السلوقي في حكم جواز المعاوضة عليه و حليّة ما يصيده.

العنوان العاشر: الجرو: و هو ولد الكلب، و يأتي البحث عنه بالتفصيل و عن حكم المعاوضة عليه و إقتنائه إذا كان ولد كلب الذي تجوز المعاوضة عليه مع قابليّته للتعليم.

١. منتهى المطلب في تحقيق المذهب؛ ج ١٥، ص: ٣٥٤: «فقال الشيخ- رحمه الله- في النهاية، و المفيد في المقنعة: يحرم ثمن الكلب إلّا السلوقي. و عني بالسلوقي كلب الصيد؛ لأنّ سلوق قرية باليمن أكثر كلابها معلّمة، فنسب الكلب إليها.».

٢. وسائل الشيعة، ج ٢٣، ص: ٣٣٢-٣٣٣: «و رَوَاهُ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ سَيْفِ بْنِ غَمِيرَةَ مِثْلَهُ وَ زَادَ ثُمَّ قَالَ كُلُّ شَيْءٍ مِنَ السَّبَاعِ تُمَسِّكُ الصَّيْدَ عَلَى نَفْسِهَا إِلَّا الْكِلَابُ الْمُعَلَّمَةُ فَإِنَّهَا تُمَسِّكُ عَلَى صَاحِبِهَا وَ قَالَ إِذَا أُرْسِلَتْ الْكَلْبُ الْمُعَلَّمُ فَادْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ فَهُوَ ذَكَئُهُ.» و «و عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ سَيْفِ بْنِ غَمِيرَةَ عَنْ أَبِي بَكْرٍ الْخَضَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ سَأَلَهُ عَنْ صَيْدِ الْبُرَاةِ وَ الصُّفُورَةِ وَ الْكَلْبِ وَ الْفَهْدِ فَقَالَ لَا تَأْكُلْ صَيْدَ شَيْءٍ مِنْ هَذِهِ إِلَّا مَا دَكَّيْتُمُوهُ إِلَّا الْكَلْبُ الْمُكَلَّبُ (المُعَلَّمُ في بعض النسخ) فَلْتُمْ فَإِنْ قَتَلَهُ قَالَ كُلْ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ وَ مَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ... فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَ ادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ.».

٣. الكافي (ط - الإسلامية)، ج ٦، ص: ٢٠٥: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ النَّوْفَلِيِّ عَنْ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْكِلَابُ الْكُرْدِيَّةُ إِذَا عَلِمَتْ فِيهِ بِمَنْزِلَةِ السَّلُوقِيَّةِ.».

البحث الثالث: أقوال الفقهاء في حكم المعاوضة على الكلب:

و قد وقع البحث عن جواز المعاوضة على الكلاب و عدمه أولاً، و وقوع التخصيص على تقدير حرمتها ثانياً، و في ما هو الخارج من حكم الحرمة على تقدير وقوع التخصيص و في ضابطة التخصيص ثالثاً.

أما حكم المعاوضة على الكلب البحري: فنقول بالإختصار: أنّ الظاهر خروج الكلب البحري عن محلّ النزاع، لأنّ الكلب البحري طاهرٌ بأدلة تأتي في كتاب الطهارة، كصحيحة عبد الرحمن بن حجاج: «أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام رَجُلٌ وَ أَنَا عِنْدَهُ عَنْ جُلُودِ الْخَزْ قَالَ لَيْسَ بِهَا بَأْسٌ فَقَالَ الرَّجُلُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّهَا فِي بِلَادِي وَ إِنَّمَا هِيَ كِلَابٌ تَخْرُجُ مِنَ الْمَاءِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِذَا خَرَجَتْ مِنَ الْمَاءِ تَعِيشُ خَارِجَةً مِنَ الْمَاءِ فَقَالَ الرَّجُلُ لَا قَالَ فَلَا بَأْسَ^١».

و قد قال بعض الفقهاء: أنّ الكلب البحري طاهرٌ، و أدلة حرمة المعاوضة على الكلاب منصرفه إلى الكلب البري، فلا تمنع من صحة المعاوضة عليها نجاسته، و لا تشمله الإطلاقات كـ«ثمن الكلب سحت»، فلا إشكال في صحة المعاوضة عليه.

لا ينقضي تعجّبي عن المحقّق الخويّ حيث قال بخروج الكلب و الخنزير البحريّين عن البحث تخصّصاً، و علّله بقوله: «الظاهر أنّهما من أقسام السمك الغير المأكول فيكونان خارجين عما نحن فيه تخصّصاً^٢».

و لا نفهم بأيّ ملاك قال أنّهما من السمك، بل إن ثبت إطلاق الكلب و الخنزير عليهما حقيقة و كونهما من مصاديق العنوانين عرفاً، يمكن أن يقال: «ثمن الكلب سحت» يشمل البحري منهما، إلّا أن يقال: أنّ التعبير عنهما بالبحري إنّما هو لمجرّد المشابهة في الرأس أو البدن أو غيرهما من الأجزاء أو للاشتراك في بعض الآثار، و إطلاق الكلب و الخنزير عليهما إنّما هو على سبيل التجوّز و التسامح و لا

١. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج٦، ص: ٤٥١ - علل الشرائع؛ ج٢، ص: ٣٥٧: «أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا عِنْدَهُ عَنْ جُلُودِ الْخَزْ فَقَالَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّهَا عَلَاجِي وَ إِنَّمَا هِيَ كِلَابٌ تَخْرُجُ مِنَ الْمَاءِ فَقَالَ إِذَا خَرَجَتْ تَعِيشُ خَارِجاً مِنَ الْمَاءِ قُلْتُ لَا قَالَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ».

٢. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج١، ص: ٧٧.

يكون مثل المقام مورد التمسك بالإطلاق.

و على أيّ حال، لا ثمرة في البحث عن خروجه تخصّصاً أو تخصيصاً، لأنّه طاهرٌ، وإنصراف الأدلة إلى البري لا يخلو عن قوة.

و أمّا حكم المعاوضة على الكلاب البريّة بأقسامها:

ففيه أقوال:

القول الأول: عدم جواز المعاوضة على الكلب مطلقاً، إلّا كلب الصيد.

بمعنى تخصيص أدلة حرمة المعاوضة على الكلاب، بكلب الصيد، ولا تجوز في غيره من الكلاب النافعة كالكلب الحارس للزرع و البيت أو الكلب الماشية، و لا تختصّ حرمة المعاوضة بالبيع، بل مطلق التكبّس بها حرام.

و هذا القول يظهر من الشيخ المفيد في المقنعة حيث قال: «و ثمن الكلب حرام إلّا ما كان سلوقيّاً للصيد فإنّه لا بأس ببيعه و أكل ثمنه^١». و كلب السلوقي في هذا الكلام و كلمات الفقهاء مشير إلى الكلب الصيد، و لا خصوصيّة لكونه سلوقيّاً.

و كذا قال شيخ الطائفة في النهاية: «و كذلك ثمن الكلب إلّا ما كان سلوقيّاً للصيد، فإنّه لا بأس ببيعه و شرانه و أكل ثمنه و التكبّس به^٢».

و المحقّق السبزاوري في الكفاية: «المشهور جواز بيع كلب الصيد و نقل جماعة الإجماع عليه، و يدلّ عليه النصّ. و لا أعلم خلافاً في عدم صحّة بيع كلب الهراش، و يدلّ عليه الأخبار. و اختلفوا في كلب الماشية و الزرع و الحائط، و الأقرب المنع^٣».

و قال صاحب الحقائق: «و هذه الأخبار كلّها -كما ترى- متّفقة على ما ذكرناه من أنّ ما عدا كلب الصيد، فإنّه لا يجوز بيعه و لا شراؤه^٤».

القول الثاني: عدم جواز بيع الكلاب، إلّا كلب الصيد، و الحكم مختصّ بالبيع، فالمعاوضة على مطلق الكلاب بغير البيع جائزة، إذا كانت للكلب منفعة عقلائيّة.

١. المقنعة (للشيخ المفيد)؛ ص: ٥٨٩.

٢. النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى؛ ص: ٣٦٤.

٣. كفاية الأحكام؛ ج ١، ص: ٤٤٥.

٤. الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة؛ ج ١٨، ص: ٨١.

و لعلّ أوّل من ذهب إليه صريحاً هو المحقّق الهمداني في مصباح الفقيه^١، ثم المحقّق الإيرواني^٢ و المحقّق الخوي^٣ و صاحب إرشاد الطالب^٤.

القول الثالث: جواز المعاوضة على كلب الصيد وغيره من العناوين الخاصة، و ككلب الزرع الماشية، و هو مستفاد من النصوص.

و قد تقدّم تصريح شيخ الطائفة في النهاية بجواز المعاوضة على كلب السلوقي للصيد فقط، و لكنّه قال في كتاب الإجارة من المبسوط^٥ و الخلاف: «يصحّ إجارة كلب الصيد للصيد و حفظ الماشية و الزرع... دليلنا: أن الأصل جوازه، و المنع يحتاج إلى دليل، و لأن بيع هذه الكلاب يجوز عندنا، و ما يصح بيعه يصح إجارته بلا خلاف^٦».

و قال سلّار في المراسم، في البيوع المحرّمة: «و بيع الكلاب: إلّا السلوقي و كلب الماشية و الزرع^٧».

و قال ابن البرّاج في إجارة المهدّب: «و إذا استأجر من غيره كلباً لحراسة الماشية، أو الزرع، أو استأجره للصيد، كان جائزاً، لأنّه لا مانع يمنع من ذلك، و لأن بيع هذه الكلاب

١. لم أعر على هذا القول منه في كتبه.

٢. حاشية المكاسب (للإيرواني)؛ ج ١، ص: ٦: «و بالجملة لو لا هذه الأخبار كان مقتضى القاعدة هو الجواز كما في نظائره من النجاسات ذوات المنافع المحلّة لكن هذه الأخبار تصلح للخروج بها عن القاعدة بعد عدم معارض لها سوى مرسلّة الشّرخ و هي لا تقاومها من وجوه بل فاقدة لشرائط الحجّة فالمتمعّن المصير إلى المنع لكن في خصوص مورد الأخبار المانعة و هو البيع و في غيره من المعاملات حتّى الهبة المعوّضة فالقاعدة محفوظة لا معدل عنها إلّا أن يقطع بوحدة المناط.».

٣. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ١٠٢: «تذيل المستفاد من أخبار الباب إنّما هو حرمة بيع كلب الماشية و كلب الحائط و كلب الزرع و أما المعاملات الأخرى غير البيع فلا بأس في إيقاعها عليها، كإجارتها، و هبتها، و الصلح عليه بناء على عدم جريان أحكام البيع عليه إذا كانت نتيجته المبادلة بين المالكين، فإن المذكور في تلك الأخبار هي حرمة ثمن غير الصيود من الكلاب، و لا يطلق الثمن على ما يؤخذ بدلا بغير عنوان البيع من المعاملات.».

٤. إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب؛ ج ١، ص: ٤٦: «و المتحصل في المقام أنّه لا يجوز بيع غير كلب الصيد من سائر الكلاب أخذاً بالإطلاق السابق و بمقتضى التقييد في مثل صحيحة عبد الرحمن المتقدمة نعم لا بأس بإجارتها و هبتها الى غير ذلك من المعاملات التي لا تندرج في عنوان البيع كما هو مقتضى عموم الوفاء بالعقود و نفوذ الصلح و الهبة أو نحوها كما لا يخفى.».

٥. المبسوط في فقه الإمامية؛ ج ٣، ص: ٢٥٠: «إجارة الكلب للصيد و حراسة الماشية و الزرع صحيحة، لأنّه لا مانع من ذلك و لأن بيع هذه الكلاب يصح، و ما يصح بيعه يصح إجارته.».

٦. الخلاف؛ ج ٣، ص: ٥١١.

٧. المراسم العلوية و الأحكام النبوية؛ ص: ١٧٠.

يصح و ما صح بيعه صح الاستجار له.^١»

وقد أضاف ابن إدريس في السرائر إلى العناوين السابقة، كلب الحائط وقال: «و كذلك ثمن الكلب، إلا كلب الصيد، سواء كان سلوقيًا -منسوب إلى سلوق، قرية باليمن- أو لم يكن، و كلب الزرع، و كلب المشية، و كلب الحائط، فإنه لا بأس ببيع الأربعة كلاب، و شرائها، و أكل ثمنها، و ما عداها محرّم محظور ثمنه^٢».

وكذا إختاره العلامة في المختلف^٣.

القول الرابع: وقد ذهب جمع من الفقهاء إلى أنّ هذه العناوين الخاصة المذكورة في الروايات ليست موضوعة لجواز البيع، بل هي عناوين مشيرة إلى ما تكون فيه منفعة متعدّدة بها عند العقلاء و محلّلة عند الشارع، و هذا هو موضوع جواز البيع.

و هذا القول يستفاد من كلمات الشهيد الثاني في المسالك^٤ و المحقّق النائي في منية الطالب^٥، وكذا قال السيّد الخميني في مكاسبه: «فتصير النتيجة على جميع الصور و التقادير جواز بيع جميع الكلاب النافعة، و ينحصر البطلان بغيرها^٦»، و أختاره تلميذه المحقّق في تفصيل الشريعة^٧.

١. المذهب (لابن البراج)؛ ج ١، ص: ٥٠٢.

٢. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج ٢، ص: ٢٢٠.

٣. مختلف الشيعية في أحكام الشريعة؛ ج ٥، ص: ١١ تا ١٣: «...ولأنّه لو جاز بيع كلب الصيد جاز بيع باقي الكلاب الأربعة، و الأوّل ثابت إجماعاً وكذا الثاني...ولأنّه يجوز إجارتها فيجوز بيعها...».

٤. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ ج ٣، ص: ١٣٥: «و الأصح جواز بيع الكلاب الثلاثة، لمشاركتها لكلب الصيد في المعنى المسوّغ لبيعه...وأما إجارتها فلا إشكال في جوازها، لأنّ لها منافع محلّلة مقصودة، و هو الفارق بين البيع و الإجارة نظراً إلى نجاسة أعيانها.».

٥. منية الطالب في حاشية المكاسب؛ ج ١، ص: ٥: «...فيمكن حمل الأخبار الواردة في الكلب الصّيود على المثاليّة بل لا يخفى أنّ المنفعة المقصودة من الحارس أهمّ من المنفعة المقصودة من الصّائد...».

٦. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)، ج ١، ص: ١٠٦.

٧. تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - المكاسب المحرمة؛ ص: ٣٩ و ٤٠: «و أمّا الكلاب الاخر التي استثنّاها في الذيل....و الذي يسهّل الخطب أنّ الحكم بالجواز لا يحتاج إلى دليل خاص؛ لعدم ثبوت الإطلاق في الروايات المانعة كما عرفت، و عدم قيام الدليل على مجرّد كون نجاسة المبيع مانعة عن صحّة البيع و جواز التجارة و التكبّس، فعدم شمول الروايات المجوّزة لهذه الكلاب لعدم ظهور دليل جواز البيع بالإضافة إلى كلب الصيد في الاختصاص، لا يقدح في الحكم بالجواز بعد ثبوت المنفعة المحلّلة المقصودة العقلانيّة لها، و منها ما أشرنا إليه من الكلاب المعلمة للتجنّس و استكشاف الموادّ المخدّرة

البحث الرابع: في أدلة المعاوضة على الكلاب:

ينبغي إبتداء ذكر روايات الباب و ما يستفد منها، و هي العمدة، ثم الإشارة إلى سائر الأدلة:

فنقول: أنّ هنا طوائف من الرويات:

الطائفة الأولى: ما يدلّ على أنّ ثمن الكلب سحت مطلقاً، من دون قيد و إستثناء، مثل ما ذكرنا سابقاً في البحث عن المعاوضة عن الميتة، من روايات التي وردت في كتب الفريقين بأسانيد ضعاف، إلّا رواية واحدة معتبرة، فغيرها يكون مؤيداً لها، و لكن لم يبلغ مجموعها إلى حدّ الإستفاضة، و المعتمدة منها موثقة السكوني: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: السُّحْتُ ثَمَنُ الْمَيْتَةِ وَ ثَمَنُ الْكَلْبِ وَ ثَمَنُ الْخَمْرِ وَ مَهْرُ الْبَغِيِّ وَ الرِّشْوَةُ فِي الْحُكْمِ وَ أَجْرُ الْكَاهِنِ».

و قد تقدّم البحث حول سندها، و هو صحيح وإن وردت في الخصال^١ بسند ضعيف لوقوع موسى بن عمر فيه الذي لم يرد فيه توثيق.

و هنا نقاط ينبغي أن نشير إليها:

الأولى: يستفاد من ظاهر هذه الروايات، كون «ثمن الكلب سحت» مطلقاً، لأنّ الكلب مفرد محلى باللام، فلا بدّ في رفع اليد عنها من ثبوت دليل على التقييد.

و مع ذلك، قد أنكر إطلاقها بعض الفقهاء كالسيد الخميني و بعض من تبعه و قال ما هذا لفظه: «و يمكن إنكار الإطلاق فيهما، و ما يشبه بهما ممّا هي في مقام عدّ جملة من السحت، أو من المنهي عنه، بأن يقال: إنّها ليست بصدد بيان حكم كلّ عنوان، حتى يؤخذ بإطلاقها، بل بصدد بيان عدّ ما هو سحت، نظير أن يقال: إنّ في الشرع محرّمات: الكذب، و الغيبة، و التهمة، و الربا، إلى غير ذلك، أو في الشرع واجبات: الصلاة، و الزكاة، و الحجّ، أو قوله: «بني الإسلام على خمس: الصلاة و الزكاة» فإنّه لا يصحّ الأخذ بالإطلاق فيها، فيقال إنّ الكذب مطلقاً حرام، و لا بإطلاق وجوب الصلاة لرفع ما شكّ في جزئيته أو شرطيته فيها. و المقام من هذا القبيل، فإنّ قوله: من السحت كذا و كذا، في مقام عدّ أقسام السحت إجمالاً لا بيان

أو الأسلحة المخربة، كما لا يخفى».

١. الخصال، ج ١، ص ٣٢٩: «ستة أشياء من السحت: حدثنا محمد بن الحسن رضي الله عنه قال: حدثنا محمد بن يحيى العطار، عن محمد بن أحمد، عن موسى بن عمر، عن ابن المغيرة، عن السكوني، عن جعفر بن محمد عن أبيه، عن آبائه، عن علي عليهم السلام قال: السحت ثمن الميتة، و ثمن الكلب، و ثمن الخمر، و مهر البغي، و الرشوة في الحكم، و اجرة الكاهن».

حكم الكلب و الميتة، فالأخذ بالإطلاق في نحوه مشكل.^١».

و قد أشكل عليه صاحب إرشاد الطالب^٢ بما مخلصه: أنّ القاعدة الأولى في الخطابات، كون المتكلم في مقام بيان الحكم من جهة قيود الذي يحتمل أخذه في الحكم أو الموضوع، إلّا فيما إذا كانت القرينة على خلافه. فإطلاق الروايات في ما نحن فيه ثابت، حيث لم تكن قرينة على التقييد فيها.

أقول: إنّ الإشكال غير وارد عليه، لأنّ السيّد الخميني كأنّه أشار إلى قرينة على عدم كون الشارع بصدد بيان الحكم في الروايات، و هي كونها بصدد عدّ ما هو سحت، و لا يكون بصدد بيان كفيّة الحكم حتى يؤخذ بإطلاقه.

فلا بدّ للإشكال عليه من إثبات كون الشارع بصدد بيان الحكم و عدم قرينة ما ذكره. فالصحيح في الإشكال عليه أن نقول: أنّ في ما نحن فيه قرينة على كون الشارع في مقام بيان الحكم، لا بصدد عدّ ما هو سحت فقط، و هي أنّ الشارع إذا حمل الحكم على عنوان و نحن نشك في كونه بصدد بيان الحكم أو لا، فهو مطلق إلّا إذا يقيده و يستثناه بكلام آخر، كما يقول مثلاً: «أكرم العالم إلّا زيداً»، فتقييد الشارع و إستثنائه العنوان، قرينة على كونه بصدد بيان الحكم و أنّ غيره من العلماء داخل تحت عموم وجوب الإكرام.

و القرينة في ما نحن فيه على التقييد، هي صحيحة محمّد بن مسلم^٣. ستأتي الإشارة إليها. الدالة على تقييد الحكم بأنّ ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت و أنّ ثمن كلب الصيد ليس بسحت، و هذه الصحيحة تكون قرينة على أنّ الشارع في قوله: «ثمن الكلب سحت» في مقام البيان، و أنّ الكلب مطلق يشمل جميع الكلاب إلّا كلب الصيد، و على تقدير عدم كونها قرينة على الإطلاق فيها، فنفس هذه الصحيحة تدلّ عليه.

فعليه، أنّ إستفادة الإطلاق من هذه الروايات مسلمة. إلّا بما سنبيّنه.

الثانية: و قد ذكرنا في ضمن الأقوال، ذهاب بعض الأعظم كالمحقّق

١. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)، ج ١، ص: ٩٨.

٢. إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب؛ ج ١، ص: ٤٠.

٣. تهذيب الأحكام؛ ج ٦، ص: ٣٥٦. «عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: ثَمَنُ الْكَلْبِ الَّذِي لَا يَصِيدُ سَحْتٌ قَالَ وَلَا بَأْسُ بِثَمَنِ الْهَرِّ.»

الإيرواني والمحقق الخوي وصاحب إرشاد الطالب إلى إختصاص حرمة المعاوضة على الكلاب بالبيع، و عدم حرمتها بغير البيع من المعاوضات كالصلح و الهبة و نحوها، وإستدلوا عليه بالطائفة الأولى من الروايات.

قال المحقق الخوي^١ في تقريره: «فإنّ المذكور في تلك الأخبار هي حرمة ثمن غير الصيود من الكلاب، و لا يطلق الثمن على ما يؤخذ بدلاً بغير عنوان البيع من المعاملات».

و لكن ما إدعاه من إختصاص إطلاق الثمن على ما يؤخذ في البيع، ممّا لا تساعد عليه اللغة و لا الإستعمالات، لأنّ الثمن في اللغة بمعنى قيمة الشيء^٢ و لا فرق بين كونه مأخوذاً بالبيع أو غيره من المبادلات. نعم؛ يستعمل كثيراً في ما يأخذه البائع في مقابل المبيع لأنّه الغالب بين الناس، فيقال: «باع، فأخذ الثمن» أي القيمة. و لكن لا دليل على إختصاصه به. فالثمن بمعنى القيمة، خصوصاً فيما إذا أضيف إلى العين، كما يبحث في كتاب الحجّ عن أحكام ثمن الهدى و بذله، و لا شك في كون المراد به هو قيمة الهدى، لا العوض في البيع، وكذا في ما نحن فيه، فثمن الكلب بمعنى قيمته و ما يؤخذ في مقابله سواء كان بالبيع أو بغيره.

و الحاصل، عدم صحّة القول الثاني و هو إختصاص ثمن الكلب سحت، بالبيع.

الثالثة: و قد وقع البحث عن دلالة هذه الطائفة على الحرمة الوضعيّة أو التكييفيّة أو الوضعيّة و التكييفيّة . على تقدير كون السحت في قوله: «ثمن الكلب سحت» بمعنى الحرمة و سيأتي البحث عنه ..

و الأقوى، ظهورها في الحرمة الوضعيّة، لأنّ عدم جواز التصرف في الثمن يلزم فساد المعاوضة و عدم تملك البائع الثمن، فتصرفه فيه تصرف في ملك الغير، و مجرد الحرمة التكييفيّة لا يوجب حرمة التصرف في الثمن، و أمّا دلالتها على الحرمة الوضعيّة و التكييفيّة معاً فتحتاج إلى قرينة.

و على ذلك أنّ هذه الطائفة من الروايات تدلّ على أنّ المعاوضة على الكلاب باطلة.

الرابعة: و قد ذكرنا في البحث عن حكم المعاوضة على الميتة في ذيل رواية

١. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ١٠٢.

٢. لسان العرب؛ ج ١٣، ص: ٨٢: «و ثَمَنُ كُلِّ شَيْءٍ قِيمَتُهُ».

«ثمن الميتة سحت»، أنّ لفظة «سحت» في هذه الروايات بمعنى مطلق المبعوضة و حملها على المبعوضة الشديدة أو الخفيفة و تعيين أحديهما يحتاج إلى قرينة و إذا لم تكن قرينة، فيؤخذ بالقدر المتيقن و هو الكراهة.

و لكن هذه البيان لا ينطبق في البحث عن الكلب و رواية «ثمن الكلب سحت»، لأنّ في ما نحن فيه عدة روايات. وإن كانت ضعيفة. تدلّ على أنّ السحت هنا بمعنى الحرمة و المبعوضة الشديدة.

منها: «عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ قَالَ: سَأَلَ أَبُو الْحَسَنِ الرَّضَا (ع) عَنْ شِرَاءِ الْمُغَنِّيَةِ فَقَالَ قَدْ تَكُونُ لِلرَّجُلِ الْجَارِيَةُ تُلْهِيهِ وَ مَا تَمْنُهَا إِلَّا تَمْنُ كَلْبٍ وَ تَمْنُ الْكَلْبِ سُحْتُ وَ السُّحْتُ فِي النَّارِ.^١».

و في سندها، سهل بن زياد، و نحن فيه من المتوقّفين، كما قلنا مراراً أنّ الأمر في السهل صعب، خلافاً لبعض الأعلام من القميين حيث قال: الأمر في السهل سهل.

و أمّا دلالتها على الحرمة فواضحة أولاً: بملاحظة توعيد النار عليه و ثانياً: بملاحظة قياس ثمن الجارية المغنّية بثمن الكلب، مع أنّ الاستفادة من الروايات حرمة ثمنها، و إذا كان المقيس حراماً فالمقيس عليه حرام بطريق أولى. فالرواية على فرض صدوره من الإمام تدلّ على أنّ ثمن الكلب سحت، أي: حرام.

و لا يذهب عليك، عدم التنافي بين دلالة «و السُّحْتُ فِي النَّارِ» على الحرمة التكليفية و بين دلالة «ثمن الكلب سحت» على الحرمة الوضعيّة، إذ بعد فساد المعاوضة لا يصير الثمن ملكاً للبائع طبعاً فيكون تصرفه فيه التصرف في ملك الغير، فهو حرام تكليفاً.

منها: ما رواه شيخ الطائفة في التهذيب: «الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ ثَمَنِ كَلْبِ الصَّيِّدِ قَالَ لَا بَأْسَ بِثَمْنِهِ وَ الْآخَرُ لَا يَحِلُّ ثَمْنُهُ.^٢».

و الرواية ضعيفة، لأنّ المراد بعلي، هو علي بن أبثر حمزة البطائثر، و لا يحرز أنّه رواها قبل وقفه حتى تكون معتبرة أو بعده حتى لا تكون معتبرة، و حينئذ يحكم

١. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٥، ص: ١٢٠.

٢. تهذيب الأحكام؛ ج ٦، ص: ٣٥٦.

بضعفه.

وَأَمَّا دَلَالَتُهَا عَلَى حُرْمَةِ ثَمَنِ الْكَلْبِ، فَوَاضِحَةٌ.

منها: ما رواه في التهذيب، وقد ذكرناه سابقاً: «الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ ثَمَنِ الْخَمْرِ فَقَالَ أَهْدِي لِرَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله رَاوِيَةً مِنْ خَمْرٍ بَعْدَ مَا حُرِّمَتِ الْخَمْرُ فَأَمَرَ بِهَا ثَبَاعُ فَلَمَّا أَذْبَرَ بِهَا الَّذِي يَبِيعُهَا نَادَاهُ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله مِنْ خَلْفِهِ يَا صَاحِبَ الرَّاوِيَةِ إِنَّ الَّذِي قَدْ حَرَّمَ شَرْبَهَا فَقَدْ حَرَّمَ ثَمَنَهَا فَأَمَرَ بِهَا فَصُبَّتْ فِي الصَّعِيدِ وَقَالَ ثَمْنُ الْخَمْرِ وَ مَهْرُ الْبُعْيِ وَ ثَمْنُ الْكَلْبِ الَّذِي لَا يَصْطَادُ مِنَ السُّحْتِ^١».

و دلالته على حرمة ثمنه واضحة أيضاً.

و الحاصل، إنّ هذه الروايات وإن كانت ضعيفة السند، إلّا أنّه لا يستفاد منها كون القدر المتيقّن من السحت، هو الكراهة، بل المراد به هو الحرمة، و لا أقلّ من القول بالحرمة على نحو الإحتياط وجوباً.

الطائفة الثانية: وهي الروايات الصحيحة التي تدلّ على أنّ ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت، لا مطلق الكلب. مثل ما رواه شيخ الطائفة بإسناده عن الحسين بن سعيد: «عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: ثَمْنُ الْكَلْبِ الَّذِي لَا يَصِيدُ سُحْتٌ قَالَ وَ لَا بَأْسٌ بِثَمَنِ الْهَرِّ^٢».

و في النسبة بين الطائفتين، و أنّه هل يمكن تقييد الطائفة الأولى بالطائفة الثانية أم لا، قولان:

و قد ذهب بعض الفقهاء إلى أنّ النسبة بينهما عموم و خصوص مطلق، و تُقَيّد الطائفة الأولى التي تدلّ على أنّ ثمن الكلب سحت، بالطائفة الثانية التي تدلّ على أنّ ثمن كلب الذي لا يصيد سحت.

و لكن يرد عليه: إنّّه و قد ظهر في البحث عن الإطلاق و التقييد، أنّ تقييد إطلاق الدليلين إنّما يلزم فيما إذا كان المطلق و المقيد متخالفين، كـ«أعتق رقبة» و «لا تعتق رقبة كافرة»، فحينئذ يحمل المطلق على المقيد، بخلاف ما إذا كانا مثبتين، نظير «أعتق رقبة» و «أعتق رقبة مؤمنة»، فحينئذ لا يتصرّف أحدهما في

١. تهذيب الأحكام؛ ج ٧، ص: ١٣٥.

٢. تهذيب الأحكام؛ ج ٦، ص: ٣٥٦.

ظهور الآخر و لا يضيقه، بل يحمل المقيّد منهما على بيان الفرد الأفضل، لعدم المنافاة بينهما، والمقام من هذا القبيل و لا منافاة بين الطائفتين احديهما تدلّ على كون ثمن الكلب سحت مطلقاً و الأخرى تدلّ على أنّ ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت، بل هما مثبتتان فيمكن حمل الطائفة الثانية على بيان أقوى مراتب السحتيّة.

و لذلك، إستوجهه صاحب إرشاد الطالب^١ بيان آخر، و قال ما مخلصه: أنّ المقيّد في ما نحن فيه، ليس منطوق الطائفة الثانية حتى يقال لا يحمل المطلق على المقيّد إذا كانا مثبتين. بل المقيّد، المفهوم المستفاد من الطائفة الثانية، و هو «أنّ ثمن الكلب الذي يصيد ليس بسحت»، فبهذا المفهوم يقيّد الإطلاق في الطائفة الأولى، لوقوع المنافاة بينهما، و يرفع الإشكال.

أقول: و قد ذكرنا في البحث عن المفاهيم، أنّه لا ظهور لمفهوم الوصف في إنحصار الحكم في الوصف، بخلاف مفهوم الشرط. و بعبارة أخرى: أنّ لذكر الوصف في الكلام أثر و لم يكن ذكره لغواً، و لكن يستفاد المفهوم في ما إذا كان للكلام ظهور في أنّ سنخ الحكم منوط بهذا الوصف و بانتفائه ينتفي الحكم كما هو كذلك في المفهوم الشرط، و أمّا مفهوم الوصف لا يكون كذلك و أنّه و إن يشعر بعليّته و لكن لا دليل على ظهور مفهوم الوصف في كونه قيداً لحكم و في أنّ بانتفائه ينتفي سنخ الحكم. مضافاً إلى أنّ صاحب إرشاد الطالب ذهب إلى عدم المفهوم للوصف في أصوله على ما ببالي^٢.

و الحاصل، أنّ تقييد المطلقات متوقّف على ثبوت مفهوم الوصف، و قد قرّر في الأصول عدم المفهوم له على المشهور.

١. إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب؛ ج ١، ص: ٤٠: «إنّ الإطلاقات الدالة على بطلان بيع الكلب وكون ثمنه سحتاً تامّة، و لا بد في رفع اليد عنها من ثبوت الحجة على تقييدها. و الصحيح ثبوتها بالإضافة إلى كلب الصيد سلوكياً كان أو غيره، كصحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله و محمد ابن مسلم معاً عن أبي عبد الله (ع)، قال: «ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت» فان مقتضى التقييد بالذي لا يصيد جواز بيع كلب الصيد، و بمثلها يرفع اليد عن إطلاق مثل صحيحة إبراهيم بن أبي البلاد، قال: «قلت لأبي الحسن الأول (ع): جعلت فداك ان رجلاً من مواليك عنده جوار مغنيات قيمتهن أربعة عشر ألف دينار، و قد جعل لك ثلثها، فقال لا حاجة لي فيها ان ثمن الكلب و المغنية سحت» و نحوها غيرها.».

٢. دروس في مسائل علم الأصول؛ ج ٣؛ ص ١٧٨: «و لا يخفى أنّ الوصف أو ما بحكمه بحسب التركيب الكلامي و الظهور العرفي قيد لمفهوم انفرادي من الموضوع أو المتعلّق أو قيد لنفس الحكم فلا يكون فيهما دلالة على المفهوم لأنّ ذكر حكم لشيء موصوف أو مقيّد لا يقتضي نفي سنخه عن غيره.».

إلى هنا تبين أنّ الطائفة الأولى تدلّ على كون ثمن الكلب سحت مطلقاً و الطائفة الثانية تدلّ على ما هو أضيق منها من أنّ ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت، ولا تدلّ على أنّ ثمن كلب الصيد ليس بسحت، بل المطلقات تشمل كلب الصيد، ولا بدّ لإخراجه عن تحت المطلقات من التمسك بالطائفة الثالثة الآتية.

الطائفة الثالثة: ما يدلّ على عدم كون ثمن كلب الصيد سحتاً بمنطوقه، لا بمفهوم الوصف الذي يكون من أضعف المفاهيم.

منها: «الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ عَلِيِّ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ ثَمَنِ كَلْبِ الصَّيْدِ قَالَ لَا بَأْسَ بِثَمْنِهِ وَ الْآخَرُ لَا يَحِلُّ ثَمْنُهُ^١».

و المراد بعلي في سندها، هو علي بن أبي حمزة البطائي، و قد أشرنا إلى أنّ رواياته غير معتبرة و لا يمكن الإعتماد عليه، إلّا إذا أحرز أنّه رواها قبل وقفه.

و أمّا دلالتها على نفي إطلاق الطائفة الأولى فواضحة، إذ النسبة بينهما عموم و خصوص مطلق، فتقيّد الطائفة الأولى بها.

منها: «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ بُنْدَارٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي هَاشِمٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ الْوَلِيدِ الْعَمَّارِيِّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَصَمِّ عَنْ مِسْمَعٍ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْعَامِرِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ الَّذِي لَا يَصِيدُ فَقَالَ سَحْتُ فَأَمَّا الصَّيْدُ فَلَا بَأْسَ^٢».

و قد تمّت دلالتها على عدم كون ثمن كلب الصيد سحتاً، و المهم البحث عن سندها.

و أمّا بالنسبة إلى علي بن محمد بن بُنْدَارٍ، و هو من مشايخ الشيخ الكليني، و يروي عنه كثيراً، و قد قال بعض الأعلام^٣ أنّه وإن كان من مشايخ الشيخ الكليني و لكن لم يرد فيه توثيق في الكتب الرجالية و لذا حكم في البحث عن قاعدة «لا ضرر»

١. تهذيب الأحكام؛ ج ٦، ص: ٣٥٦.

٢. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٥، ص: ١٢٧.

٣. الرسائل الأربع (للسبحاني)؛ ج ٢، ص: ١٥: «روى الكليني عن علي بن محمد بن بندار، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه. إنّك رجل مضارّ ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن... و علي بن بندار، لم يوثق في الكتب الأصولية الرجالية: كما أنّ في السند إرسالاً». ر. ك: الصوم في الشريعة الإسلامية الغراء، ج ١، ص: ٣٣٣: «أمّا علي بن محمد بن بندار فهو شيخ الكليني لم يوثق؛».

بعدم إعتبار ما رواه.

أقول: لا يصحّ هذا الكلام، لأنّ الراوي الثاني في الحديث، هو أحمد بن أبي عبد الله البرقي صاحب المحاسن، وعلي بن محمد بن بندار ابن بنته، وهو ورد في أسناد الروايات بعناوين مختلفة، كعلي بن محمد بن بندار و علي بن محمد ماجيلويه و علي بن محمد بن عبد الله و علي بن محمد بن أبي القاسم، وهذه العناوين حاك عن شخص واحد، وقد ورد في عنوانه الأخير توثيق عن النجاشي: «علي بن أبي القاسم عبد الله بن عمران البرقي المعروف أبوه بماجيلويه، يكنى أبا الحسن. ثقة، فاضل، فقيه، أديب رأى أحمد بن محمد البرقي و تأدب عليه، و هو ابن بنته. صنف كتباً.^١».

وهنا كلام عن المحقق الخوي^٢ في إتحاد العناوين، لا نذكره، وكيف كان، لا شك في كون المراد بعلي بن محمد بن بندار، هو علي بن محمد بن أبي القاسم، و لا وجه لما قاله المحقق التستري في القاموس^٣ من التشكيك في إتحادهما.

وأما أحمد بن أبي عبد الله البرقي، فهو شخصية معروفة قال النجاشي^٤ فيه: أنّه يروي عن الضعفاء و إعتد المراسيل، ولكن كان ثقة في نفسه، و هو يروي هنا عن محمد بن علي، و قد ورد هذا العنوان في حوالي ثلاثمائة رواية، و المراد به بقرينة الراوي و المروي عنه، هو محمد بن علي أبو سُمينة الذي قال النجاشي فيه: «ضعيف جداً، فاسد الإعتقاد.^٥»، فالرواية ضعيفة من جهته.

١. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ص: ٢٦١.

٢. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال، ج ١٢، ص: ٢٦٤: «وكيف كان فلا شك في أن علي بن محمد بن أبي القاسم ثقة، و هو شيخ الكليني، و إنما الإشكال في أن علي بن محمد هذا هل هو والد محمد بن علي الملقب بماجيلويه أيضاً، الذي يروي عنه الصدوق كثيراً، فيكون محمد بن أبي القاسم، جد محمد بن علي ماجيلويه، أو أن محمد بن أبي القاسم عم محمد بن علي ماجيلويه، فيكون علي بن محمد بن أبي القاسم ابن عم محمد بن علي ماجيلويه، الذي صرح به النجاشي في ترجمة محمد بن أبي القاسم هو الأول،...».

٣. قاموس الرجال ج ٧ ص ٥٤٤: «قال: احتمل الوحيد كونه «علي بن محمد بن أبي القاسم» المتقدم. قلت: قد عرفت ثمة عدم تحققه، و لو سلّم فذاك معروف ب«علي بن محمد ابن أبي القاسم».

٤. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ص: ٧٦: «أحمد بن محمد بن خالد بن عبد الرحمن بن محمد بن علي البرقي أبو جعفر أصله كوفي- و كان جده محمد بن علي حبسه يوسف بن عمر بعد قتل زيد عليه السلام، ثم قتله، و كان خالد صغير السن، فهرب مع أبيه عبد الرحمن إلى برقروذ و كان ثقة في نفسه، يروي عن الضعفاء و اعتمد المراسيل...».

٥. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ص: ٣٣٢: «محمد بن علي بن إبراهيم بن موسى أبو

منها: ما رواه شيخ الطائفة في التهذيب بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى: «عَنْ أَحْمَدَ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ أَبِي جَمِيلَةَ عَنْ لَيْثٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْكَلْبِ الصَّيُّودِ يُبَاغُ فَقَالَ نَعَمْ وَ يُؤْكَلُ نَمْنُهُ^١».

و هي تامة الدلالة أيضاً، و المراد بأبي جميلة في سندها، هو المفضل بن صالح، و قد نقل عنه البنزطي بسند صحيح، و هو أمانة على وثاقته، و لكن ضعفه ابن الغضائري، فيقع التعارض بينهما، فلا يمكن الإعتماد عليها.

و قد ذهب المحقق الخوي^٢ إلى ضعف المفضل بن صالح، لا من جهة تضعيف ابن الغضائري^٣، لأنه لم يعتمد على تضعيفاته، بل من جهة كلام النجاشي في شرح حال جابر بن يزيد الجعفي، حيث ذكر اسم جماعة منها المفضل بن صالح و قال: «غمز فيهم و ضعفوا^٤»، و قال المحقق الخوي: أن النجاشي لم يذكر المضعف فكأن ضعفه من المتسالم عليه عند الأصحاب.

و لكن الصحيح عدم ضعفه على مبنى المحقق الخوي، لأنه لا يعتمد على ما نقله النجاشي من التضعيف و الرمي بالغلو بالفعل المجهول، لأجل جهالة القائل، كما قال النجاشي في ترجمة عبد الرحمن بن أبي حماد: «رُمِيَ بالضعف و الغلو^٥» و قال المحقق الخوي بعد نقله: «لا يعتمد على الرمي المذبور لجهالته، فالرجل المترجم لم يثبت ضعفه^٦». و ما نحن فيه من هذا القبيل.

و توضيح ذلك، أن النجاشي تارة ينقل الضعف و الرمي بالغلو، ثم يقضي فيه

جعفر القرشي مولا هم، صيرفي، ابن أخت خلاد المقرئ، و هو خلاد بن عيسى. و كان يلقب محمد بن علي أبا سميئة، ضعيف جداً، فاسد الاعتقاد، لا يعتمد في شيء...».

١. تهذيب الأحكام؛ ج ٩، ص: ٨٠.

٢. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال؛ ج ١٩، ص: ٣١١-٣١٢.

٣. رجال ابن الغضائري - كتاب الضعفاء؛ ص: ٨٨: «المفضل بن صالح، أبو جميلة، الأسدي، مولا هم النخاس. ضعيف، كذاب، يضع الحديث...».

٤. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ص: ١٢٨.

٥. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة، ص: ٢٣٩.

٦. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال؛ ج ١٠، ص: ٣١٨: «و أما قول النجاشي رمي بالضعف و الغلو، فلم يظهر أنه أراد بذلك ابن الغضائري، فإن النجاشي ممن يعتمد على قول ابن الغضائري و هو شيخه، فلا وجه لعدم ذكر اسمه و نسبة الرمي إلى مجهول، إذن لا يعتمد على الرمي المذبور لجهالته، فالرجل المترجم لم يثبت ضعفه...».

برأيه وهو إما يوافق الناقل أو يخالفه، مثل قوله: «علي بن العباس الجراذيني الرازي، رُمِيَ بالغلو و غُمِرَ عليه، ضعيف جداً»^١، وأخرى ينقله ولكن لا يقضي فيه برأيه، كما في المقام، وفي هذه الموارد، لا يمكن أن نستند التضعيف إليه فضلاً عن إستناده إلى الأصحاب.

والحاصل أنّه، إن قيل باعتبار تضعيفات ابن الغضائري، فتعارض الجرح و التعديل ولا يمكن الإعتماد على الرواية، وإلا فنقل البنزطي عن المفصل بن صالح يكفي في كونه أمانة على وثاقته. ولا بدّ من التحقيق الأزيد فيه، حيث ورد في كتب العامة ما يكون قدحاً فيه، فيمكن أن يعتبر مدح فيه من بعض الجهات.

منها: ما رواه في التهذيب عن عبد الرحمن بن قاسم: «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام: عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ الَّذِي لَا يَصِيدُ فَقَالَ سَحَتْ وَ أَمَّا الصَّيْدُ فَلَا بَأْسَ^٢». وما في فقه الرضا: «و أعلم أن أجرة الزّانية و ثمن الكلب سحتٌ إلاّ كلب الصّيد^٣». وما في دعائم الإسلام: «و عَنْ عَلِيٍّ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ لَا بَأْسَ بِثَمَنِ كَلْبِ الصَّيْدِ^٤». وهذه الروايات تدلّ على أنّ ثمن كلب الصيد لا يكون سحتاً، وأمّا الإشكال في أسانيدھا.

و النتيجة: أنّ روايات الطائفة الثالثة، تدلّ على أنّ ثمن كلب الصيد لا يكون سحتاً، مع أنّها ضعيفة سنداً، ولا تكون فيها رواية معتبرة حتى تقيد الطائفة الأولى، و غاية ما يمكن أن يقال: أنّه يوثق بصدور بعضها، بضميمة الإجماع الثابت من القدماء على جواز بيع كلب الصيد، كما قال المحقق الخوي^٥: أنّ دعوى الإجماع

١. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفی الشيعة؛ ص: ٢٥٥.

٢. تهذيب الأحكام؛ ج ٦، ص: ٣٦٧: «أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ الْوَلِيدِ الْعَامِرِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ الَّذِي لَا يَصِيدُ فَقَالَ سَحَتْ وَ أَمَّا الصَّيْدُ فَلَا بَأْسَ». مقرر: سند این روایت از دو جهت مشکل دارد، اولین مشکل از محمد بن علی است که مراد از آن، محمد بن علی ابو سمینه است. اما مراد از عبد الرحمن بن قاسم، عبد الرحمن بن محمد بن ابی هاشم است که مرحوم نجاشی او را ثقة می‌داند. مشکل دوم، در قاسم بن ولید است که در کتب رجالی توصیف نشده است، لذا مهمل است.

٣. الفقه - فقه الرضا؛ ص: ٢٥٣.

٤. دعائم الإسلام؛ ج ٢، ص: ١٩.

٥. مصباح الفقاهة (المکاسب)؛ ج ١، ص: ٩٣: «ثم ان تحقيق هذه المسألة في ضمن جهات الجهة الأولى الظاهر أنه لا خلاف بين الإمامية في جواز بيع كلب الصيد الذي اتصف بملكة الاصطياد، و يطلق عليه الصيود بالحمل الشائع ففي الخلاف دليلنا إجماع الفرقة، بل دعوى الإجماع المحصل عليه فضلاً عن الإجماع المنقول غير جزافية.»

المحصل عليه فضلاً عن الإجماع المنقول غير جزافية.

نعم، نسب إلى ابن عقيل العماني أنه إعتقد إلى حرمة بيع مطلق الكلاب، تمسكاً بإطلاق «ثمن الكلب سحت»، و لكنه لا يضّر بالإجماع، حيث لا يفتي به أحد من الفقهاء غيره.

هذا كله، ما يقال في كلب الصيد. و تمام الكلام فيه سيأتي في آخر البحث.

و أمّا غير كلب الصيد من الكلاب: ففي حكم المعاوضة عليه أقوال:

القول الأول: و قد ذهب جمع من القدماء كالشيخ المفيد إلى عدم جواز المعاوضة على غير كلب الصيد من الكلاب مطلقاً، مثل كلب الماشية و الزرع و الحائط و نحوها. و قد أشرنا إلى بعض كلماتهم في صدر البحث. كما قال المحقق في الشرايع: «لا يجوز بيع شيء من الكلاب إلا كلب الصيد، و في كلب الماشية و الزرع و الحائط تردد و الأشبه المنع.^١».

القول الثاني: ذهب بعض القدماء و جمع كثير من بعد شيخ الطائفة إلى جواز المعاوضة على غير كلب الصيد من الكلاب. و قد أشرنا إلى كلام ابن إدريس في السرائر^٢ و شيخ الطائفة في المبسوط و الخلاف.

و قال العلامة في التحرير: «و في كلب الزرع و الماشية و الحائط قولان: أقربهما الجواز، و غير ذلك من الكلاب يحرم التكسب به إجماعاً منّا.^٣».

و كذا قال ابن فهد الحلبي في المهذب البارع: «إنما الخلاف في الثلاثة الباقية، أعني كلب الزرع، و الحائط، و هو البستان، و كذا القول في كلب الدار، لدعاء الضرورة إليه و الأقوى جواز البيع.^٤».

١. شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام؛ ج ٢، ص: ٥.

٢. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج ٢، ص: ٢٢٠: «و الرشا في الأحكام سحت و كذلك ثمن الكلب، إلا كلب الصيد، سواء كان سلوقياً- منسوب إلى سلوق، قرية باليمن. أو لم يكن، و كلب الزرع، و كلب الماشية، و كلب الحائط، فإنه لا بأس ببيع الأربعة كلاب، و شرائها، و أكل ثمنها، و ما عداها محرم محذور ثمنه،» و كذا قال في ج ٢، ص: ٣٢٩: «و قد قلنا فيما تقدّم من كتابنا هذا، أنّ بيع كلب الزرع، و كلب الحائط، و كلب الماشية أيضاً جائز، و دليلنا على موافقة شيخنا في غير كتاب النهاية.».

٣. تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية (ط - الحديثة)؛ ج ٢، ص: ٢٥٨: «و في كلب الزرع و الماشية و الحائط قولان: أقربهما الجواز، و غير ذلك من الكلاب يحرم التكسب به إجماعاً منّا.».

٤. المهذب البارع في شرح المختصر النافع؛ ج ٢، ص: ٣٤٧، و في ج ٢، ص: ٣٤٩.

و يجب على القائل بجواز المعاوضة أن يذكر ما يوجب تقييد الطائفة الأولى و خروج غير كلب الصيد من تحت «ثمن الكلب سحت»، و يتبيّن أنّ المقيد هل يقتضي خروج العناوين الخاصة ككلب الماشية و الزرع و الحائط، أو العنوان العامّ الشامل لجميع الكلاب النافعة؟

فنقول: و قد إستدلوا على جواز المعاوضة عليها بوجوه:

الوجه الأول: دعوى الإجماع عليه: فهو لو ثبت لكان موجباً لتقييد الإطلاقات.

و يستفاد من كلمات الشيخ الأعظم في المكاسب^١ دعوى الإجماع عليه حيث قال: «بل ظهور الاتفاق المستفاد من قول الشيخ في كتاب الإجارة: إنّ أحداً لم يفرّق بين بيع هذه الكلاب و إجارته بعد ملاحظة الاتفاق على صحة إجارته، و من قوله في التذكرة: يجوز بيع هذه الكلاب عندنا، و من المحكي عن الشهيد في الحواشي: أنّ أحداً لم يفرّق بين الكلاب الأربعة.».

و لكن لا يمكن إثبات هذا الإجماع، بل لا شك في عدمه كما عرفت ممّا ذكرنا من ظهور كلمات بعض القدماء في عدم جواز بيع غير كلب الصيد بل صريحها.

الوجه الثاني: ما أرسله شيخ الطائفة في المبسوط، حيث قال: «فما يجوز بيعه ما كان معلماً للصيد، و روي أنّ كلب الماشية و الحائط كذلك»^٢. و قد ادعى الشيخ الأعظم في المكاسب^٣ جبر قصور سنده و دلالته بعمل المشهور.

و قد قال الحقّق النائي: «أنّ مقتضى ما أرسله شيخ الطائفة في المبسوط من أنّه روي ذلك يعني جواز البيع في كلب الماشية و الحائط صحة بيعه لأن إرساله منجر بعمل المشهور مع عدم إحراز إعراض القدماء عنه فإنّ الظاهر أنّ القدماء لم يظفروا بهذه المرسلة فشهرة المنع بين أرباب الفتاوى من القدماء و أصحاب الحديث كالصّدوقين و الكليني قدس الله أسرارهم لا توجب الإعراض عنها»^٤.

١. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديث)، ج ١، ص: ٥٦.

٢. المبسوط في فقه الإمامية؛ ج ٢، ص: ١٦٦.

٣. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديث)، ج ١، ص: ٥٦: «و هو الأوفق بالعمومات المتقدمة المانعة؛ إذ لم نجد مخصصاً لها سوى ما أرسله في المبسوط من أنّه روي ذلك، يعني جواز البيع في كلب الماشية و الحائط، المنجر قصور سنده و دلالته لكون المنقول مضمون الرواية لا معناها و لا ترجمتها باشتهاره بين المتأخّرين.».

٤. منية الطالب في حاشية المكاسب؛ ج ١، ص: ٥.

و لكن يرد عليها أولاً: أنَّ الشهرة التي تجبر ضعف السند، هي الشهرة القدمائية، إذ بملاحظة قريتهم بعصر النصّ يحتمل قوياً أنَّ عندهم قرائن على صدور الرواية الضعيفة من المعصوم، فلذا أفتوا بها، وأمّا الشهرة المتأخّرين لا تكون قابلة لأن تجبر ضعفها. و الشهرة في المقام من هذا القبيل.

و ثانياً: لم يستدلّ به أحدٌ من القائلين بجواز المعاوضة على هذه الكلاب حتي يقال أنَّ إعتمادهم عليه يجبر ضعفه، بل إستدلوا على الأدلة الأخرى.

و ثالثاً: أنَّ شيخ الطائفة لم يذكر متن الرواية، بل ذكر ما فهم منها، و في كون عمل المشهور جابراً لقصور الدلالة في مثله ذلك مناقشة، إذ لا يكون فهمه و استظهاره من الرواية حجة على المجتهد الآخر كما لا يخفى. مضافاً إلى عدم نقله الروائية في كتبه.

الوجه الثالث: ما إستدل به العلامة في المختلف: «و لأنّ لها ديات منصوصة فيجوز المعاوضة عليها^١»، وكذا المحقّق النائيني في المنية حيث قال: «هذا مضافاً إلى ما ثبت إتفاقاً من جواز إجارتها و ثبوت الدية لها^٢».

توضيح ذلك: أنَّ مفاد «ثمن الكلب سحت»، هو إسقاط الشارع مالّية الكلب. في الجملة. الثابتة عند العرف، و أنَّ أخذ الثمن في مقابلة أكلٍ للمال بالباطل عند الشارع، فإذا ثبت بدليل أنَّ ثمن بعض الكلاب ليس بسحت، يثبت بدلالته الإلزامية عدم إسقاط مالّيته و جواز المعاوضة عليه، هذا من جانب. و من جانب آخر أنَّ هنا روايات خاصة تدلّ على ثبوت الدية لبعض الكلاب على قاتله شرعاً، فيستفاد منها أنَّ لهذه الكلاب مالّية و قيمة عند الشارع، فالمعاوضة عليها جائزة.

و لابدّ أن نشير إلى أمرين:

الأمر الأول: في ما يدلّ على ثبوت الدية على قاتل هذه الكلاب، و هو روايتين:

أحدهما: ما رواه الشيخ الصدوق في الفقيه: «في رواية ابن فضال عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام قَالَ دِيَةُ كَلْبِ الصَّيِّدِ أَرْبَعُونَ دِرْهَمًا وَ دِيَةُ كَلْبِ الْمَاشِيَةِ عِشْرُونَ دِرْهَمًا وَ دِيَةُ الْكَلْبِ الَّذِي لَيْسَ لِلصَّيِّدِ وَ لَا لِلْمَاشِيَةِ رِبِيلٌ مِنْ ثَرَابٍ عَلَى

١. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، ج ٥، ص: ١٣: «و لأنّ لها ديات منصوصة فيجوز المعاوضة عليها. و لأنّه يجوز إجارتها فيجوز بيعها.».

٢. منية الطالب في حاشية المكاسب؛ ج ١، ص: ٥.

الْقَاتِلِ أَنْ يُعْطِيَ وَ عَلَى صَاحِبِهِ أَنْ يَقْبَلَ^١».

و سندها مخدوش بالإرسال، وإن كان إسناد الشيخ الصدوق إلى الحسن بن علي بن فضال معتبر.

وأما دلالتها على ثبوت الدية لكلب الصيد و الماشية فواضحة، وتدلّ بدلالته الإلزامية على ثبوت ماليتة كلب الماشية و هو يلزم صحة المعاوضة عليه.

و لا يذهب عليك، كون دية غيرهما من الكلاب زبيلاً من تراب، كناية عن عدم ثبوت الدية له.

و ثانيهما: ما ورد في الكافي الشريف: «عَلِيٌّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَفْصٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَحَدِهِمَا^٢ أَنَّهُ قَالَ: دِيَةُ الْكَلْبِ السَّلُوقِيِّ أَرْبَعُونَ دِرْهَمًا جَعَلَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَ دِيَةُ كَلْبِ الْغَنَمِ كَبْشٌ وَ دِيَةُ كَلْبِ الزَّرْعِ جَرِيبٌ مِنْ بَرٍّ وَ دِيَةُ كَلْبِ الْأَهْلِيِّ قَفِيرٌ مِنْ تَرَابٍ لِأَهْلِهِ^٣».

و في سندها محمد بن حفص، و هذا العنوان في هذه الطبقة مهمل، مع عدم إحراز كون رواية علي بن أبي حمزة قبل وقفه أو بعده، و الرواية غير معتبرة.

و الرواية تدلّ على ثبوت الدية على كلب الصيد و الماشية و الزرع^٤، و عدم ثبوتها على كلب الأهلي، و في كون المراد به كلب الذي يحرس الدار أو كلب الذي يقتنى في الدار مع عدم ترتب الفائدة عليه، احتمالان.

و على أي حال، فثبوت الدية لكلب الصيد و الماشية و الزرع، يكشف عن ثبوت الماليتة لها عند الشارع، و هو يلزم صحة المعاوضة عليها.

و على ذلك، لا توجد رواية معتبرة تدلّ على ثبوت الدية لكلب الزرع و الماشية، و لكن في دية كلب الصيد توجد روايات معتبرة فراجع^٥. و في كون الدية

١. من لا يحضره الفقيه؛ ج ٤، ص: ١٧٠.

٢. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٧، ص: ٣٦٨.

٣. أن ديته في الرواية، جريب من برّ، فالجريب تارة يستعمل في المساحة فيقال جريب من الأرض. و أخرى يستعمل في الوزن، و في مقداره إختلاف بين اللغوتين. (منه حفظه الله).

٤. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٧، ص: ٣٦٨: «عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنْ الْقُضَلِيِّ بْنِ شاذَانَ جَمِيعًا عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ الْوَلِيدِ بْنِ صَبِيحٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: فِي دِيَةِ الْكَلْبِ السَّلُوقِيِّ أَرْبَعُونَ دِرْهَمًا أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَدِيَهُ لِبَنِي جُدَيْمَةَ».

في كلب الصيد بمعنى الإصطلاحي أو بمعنى قيمته مباحث سيأتي.

و الأمر الثاني: في كشف الدية عن مالية الشيء و التلازم بينهما:

وهو أنه على تقدير ثبوت الدية على الكلاب بالروايات الضعيفة أو بالإجماع، فلا نلتزم بالملازمة بين الدية و بين مالية الكلاب، و لا تكشف عنها حتى يحكم بصحة المعاوضة عليها.

و توضيح ذلك: أنه لا ريب في تقارن الدية مع مالية الشيء في بعض الموارد، كقتل العبد، فديته قيمته. و لكن في بعض الموارد الأخرى لا يكون كذلك، كقتل الحرّ فالدية ثابتة له و لكن لا تلازم المالية ثم صحة المعاوضة عليه. و كذا في دية الجناية على الميت، و هي ليست للورثة، بل للميت، فإن كان له دينٌ فيقضى بها و إلا فيتصدق بها له في سبل الخير.

و كيف كان، لا يثبت التلازم بين ثبوت الدية و بين مالية الشيء حتى يحكم بصحة المعاوضة عليه.

مضافاً إلى ما قاله الشيخ الأعظم^١ ردّاً على العلامة حيث إستدل على جواز المعاوضة على الكلاب بأنّ ثبوت الدية لها يدلّ على مقابلتها بالمال، من أنّه يمكن أن يقال بدلالة الدية على عدم المالية و الملكية، إذ لو كانت الدية تدلّ على مالية الكلاب للزم أن يقال لو أتلّفها شخص فهو ضامن قيمتها، لا ديتها، كما في إتلاف الحرّ، فالدية لا تستلزم المالية.

و الحاصل أولاً: إنّ الروايات التي تدلّ على ثبوت الدية بالنسبة إلى غير كلب الصيد، غير معتبرة، و ثانياً: لم تثبت الملازمة بينهما حتى تصحّح المعاوضة عليه شرعاً.

الوجه الرابع: ما إدعاه العلامة في المختلف^٢ و أيّده المحقّق النائيني في المنية^٣، من أنّ الإجارة على الكلب الماشية و الحائط و الزرع جائزة بالإتفاق و كلّ

١. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - القديمة)؛ ج ١، ص: ٣٣: «أن الدية لو لم تدل على عدم التملك و إلا لكان الواجب القيمة كائنة ما كانت لم تدل على التملك لاحتمال كون الدية من باب تعيين غرامة معينة لتفويت شيء ينتفع به لا لإتلاف مال كما في إتلاف الحر.»

٢. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة؛ ج ٥، ص: ١٣: «و لأنه يجوز إجارتها فيجوز بيعها.»

٣. منية الطالب في حاشية المكاسب؛ ج ١، ص: ٥: «...هذا مضافاً إلى ما ثبت اتفاقاً من جواز إجارتها...».

ما جازت إجارته جاز بيعه.

و نورد عليه بما أورد عليه المحقق الخوي^١ وغيره من عدم الملازمة الشرعية بين صحة بيع الشيء و صحة إجارته، بل النسبة بينهما عموم من وجه، و مادة الإفتراق من الأول ما ينتفع به بانتفاء عينه كالخضروات و الفواكه و غير ذلك ممّا صحّ بيعه و لم تصحّ إجارته، و مادة الإفتراق من الثاني إجارة الحرّ و أمّ الولد و المال الموقوف و غير ذلك ممّا صحّت إجارته و لم يصحّ بيعه، و مادة الإشتراك واضحة. و الحاصل، إنّ صحة بيع الشيء لا تكشف عن صحة الإجارة عليه. مضافاً إلى ما في أصل صحة الإجارة على الكلاب من التأمل.

الوجه الخامس: ما بيّنه السيّد الخميني في مكاسبه^٢ بالتفصيل، و نلخصه

١. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ٩٨: «الوجه الثالث: انه لا شبهة في جواز إجارته لحفظ الماشية .. فيجوز بيعها لوجود الملازمة بينهما،... فيه انه لا ملازمة شرعية بين صحة الإجارة و صحة البيع، فإن إجارة الحرّ و أم الولد جائزة بالاتفاق و لا يجوز بيعهما، كما لا ملازمة بين صحة البيع و صحة الإجارة، فإن بيع الشعر و الحنطة و عصير الفواكه و سائر المأكولات و المشروبات جائزة اتفاقاً، و لا تصح إجارته فإن من شرائط الإجارة ان العين المستأجرة مما يمكن الانتفاع بها مع بقاء عينها، و الأمور المذكورة ليست كذلك.»

٢. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)، ج ١، ص: ١٠٤-١٠٥: «فالكلاب على صنفين: أحدهما: ما زالت عنها صفة التصيد، و هي التي صارت مهملة و لم يكن لها التكالب، و هي الكلاب الدائرة في الأُرقة مهمة،... و ثانيهما: ما بقيت على صفتها و ملكتها السبعية، و هي صيود و سبع بطبعها، و صادق عليها أنّها تصيد و تصطاد، سواء اتّخذت للاصطياد، أو لحفظ الأغنام، أو لحراسة البلد، أو القرية أو المزارع و نحوها. فالميزان في جواز البيع هو صدق الوصف عليها لا استعمالها في الصيد أو اشتغالها به، و الظاهر صدق العناوين على جميع الأنواع، فكلاب الأغنام و المواشي صيود، تصيد الذئب و الغزال و غيرهما. و لو فرض بعيداً سلب صفة الاصطياد عن بعض ما يتّخذ للحراسة، يمكن الحكم بصحة معاملته بعدم القول بالفصل بل و بالاستصحاب، تأمل. إن قلت: لو فرض صدق العناوين لغة و عرفاً لكن الأخبار منصرفة إلى الكلاب المستعملة للتصيد. قلت: نمنع انصراف ذلك الوصف العنواني سيّما مع مقابلة الصيود للذي لا يصيد، فإنّ الثاني أعمّ من الكلاب المتّخذة للصيد، و زالت عنها صفتها و ليس منحصرًا بقسم منها، و كذا الأوّل. مع أنّ الميزان الانصراف في زمان الصدور و لم يتّضح الانصراف فيه، تأمل. نعم كلب الصيد عبارة عن الكلب الذي اتّخذ له، و يكون شغله ذلك، إذ هو منصرف إليه أو منصرف إلى خصوص السلوقي منه، بخلاف الذي يصيد.... و في المقام فرق بين عنوان كلب الصيد الذي لا يصدق على كلب الماشية و الزرع و نحوهما، لأنّ شغل الحراسة غير شغل الصيد، و بين كلب الذي يصيد و الذي لا يصيد، فإن صدق عنوان «الذي لا يصيد» يتوقّف عرفاً على عدم اقتدار الكلب على الاصطياد، أو على عدم اقتضائه فيه. و الكلب الذي لو أغرى على الصيد يصيده، لا يقال: إنّّه لا يصيد أو هو الذي لا يصطاد، بمجرد عدم استعمال صاحبه له أو عدم إغرائه، سيّما مع كون القضية موجبة سالبة المحمول، و في مثلها يكون صدق ثبوت الصفة السلبية متوقّفاً على سلب الملكة بنظر العرف.... فتصير النتيجة على جميع الصور و التقادير

فيما يلي:

أنّ الكلاب على صنفين: أحدهما: ما زالت عنها ملكة الإصطياد و السبعيّة، و لم يكن لها صفة التصيّد و التكلب، و هي التي صارت مهملة كالكلاب الدائرة في الأزقة و الأسواق أو الكلاب العائشة على صدر صاحبها العياش الملاعب بها و المؤانس معها. و ثانيهما: ما بقيت على صفتها و ملكتها السبعيّة، و هي صيود و سبع بطبعها، و يصدق عليها أنّها تصيد و تصطاد، إلّا أنّها إتخذت تارة للإصطياد و أخرى لحفظ الأغنام أو لحراسة المزارع و نحوها. فتكون لمطلق الكلاب النافعة عدا الكلاب المهملة و السائبة قوة الصيد و الإصطياد و إن إشتغلت في غير الإصطياد.

هذا، و لو كان مضمون الروايات هو أنّ ثمن كلب الصيد ليس بسحت، لكان ظاهراً في الكلب المتخذ للصيد و يكون شغله ذلك، و منصرف عن كلب الماشية و الزرع و الحائظ لأنّ هذه الكلاب لم تكن متخذة للصيد و لا شغله ذلك، و لكن مضمون الروايات المعتبرة هو أنّ ثمن كلب الذي لا يصيد سحت، و هو أعمّ من الكلب المتخذ للصيد، بل أنّها ظاهرة في قابليّة الصيد، لا الفعلية، فهذه الكلاب النافعة و إن لم تتخذ للصيد فعلاً، إلّا أنّ لها قوّته و قابليّته، و المراد بالرواية التي تدلّ على أنّ ثمن كلب الذي لا يصيد سحت، هو الكلاب المهملة التي زالت عنها ملكة الإصطياد، فغيرها من الكلاب النافعة، داخل في عنوان كلب الذي يصيد.

و به عبارة أخرى، لا شك في الفرق بين عنوان كلب الصيد و بين كلب الذي يصيد و الذي لا يصيد، فالأول لا يصدق على كلب الماشية و الزرع و نحوهما، لأنّ شغل الحراسة غير شغل الصيد، و أمّا صدق عنوان «الذي لا يصيد» يتوقّف عرفاً على عدم اقتدار الكلب على الإصطياد، أو على عدم إقتضائه فيه. و الكلب الذي لو أغرى على الصيد يصيده لا يقال له: إنّ لا يصيد، بمجرد عدم إستعمال صاحبه له.

و النتيجة: أنّ الروايات الطائفة الثالثة، تعطي الضابطة الكلية و هي أنّ ثمن كلب الذي لم تكن فيه ملكة الإصطياد سحت كالكلاب المهملة. فلذا يستنتج منها أنّه لا حاجة إلى أيّ دليل خاصّ على جواز المعاوضة على الكلاب النافعة، إذ روايات هذه الطائفة بنفسها تدلّ على أنّ ثمن الكلاب النافعة التي لها ملكة الإصطياد، ليس

جواز بيع جميع الكلاب النافعة، و ينحصر البطلان بغيرها...».

بسحت، و ينحصر البطلان بغيرها.

يؤيده، ما رفعه الشيخ أبو الفتوح في تفسيره^١ عن أبي رافع عن النَّبِيِّ ﷺ في حديث: أَنَّهُ رَخَّصَ فِي إِقْتِنَاءِ كَلْبِ الصَّيْدِ وَ كُلِّ كَلْبٍ تَكُونُ فِيهِ مَنْفَعَةٌ مِثْلُ كَلْبِ الْمَاشِيَةِ وَ كَلْبِ الْحَائِطِ وَ الزَّرْعِ، وَ نَهَى عَنِ إِقْتِنَاءِ كُلِّ كَلْبٍ لَيْسَتْ فِيهِ مَنْفَعَةٌ.

إِنْ قُلْتُ: هَذَا لَوْ لَمْ نَقُلْ بِإِطْلَاقِ «ثَمَنُ الْكَلْبِ سَحَتْ»، وَ إِلَّا فَهَذَا الْبَيَانُ مُسْتَلْزَمٌ لِتَخْصِيصِ الْأَكْثَرِ.

قُلْتُ: لَا يَكُونُ كَلْبٌ إِلَّا وَهُوَ دَاخِلٌ فِي أَحَدِ الْعُنَوَانَيْنِ، أَحَدُهُمَا: الْكَلْبُ مَا كُنْتُ لَهُ مُلْكَةً الْإِصْطِيَادِ وَ التَّكَالِبِ، فَلَيْسَ ثَمَنُهُ سَحَتْ، وَ الْآخَرُ: مَا زَالَتْ عَنْهُ هَذِهِ الْمُلْكَةُ، فَثَمَنُهُ سَحَتْ، فَلَا يُلْزَمُ مِنْهُ تَخْصِيصُ الْأَكْثَرِ، لِأَنَّ الْمَلَكَ فِي الْقَلَّةِ وَ الْكَثَرَةِ هُوَ الْعُنَوَانِ، لَا الْأَفْرَادِ.

تتميم: إِنَّ الْمُخْتَارَ مَا ذَكَرَهُ السَّيِّدُ الْخَمِينِي بِضَمِيمَةٍ مَا صَرَّحَ فِيهِ بِأَنَّ بَعْضَ الْكِلَابِ النَّافِعَةُ عِنْدَ الشَّارِعِ مَالٌ وَ لَهَا قِيَمَةٌ، وَ مَالِيَّةُ الشَّيْءِ عِنْدَهُ تَلْزَمُ جَوَازَ الْمَعَاوِضَةِ عَلَيْهِ. وَ هُوَ مَعْتَبَرَةُ السَّكُونِ فِي التَّهْذِيبِ: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ﷺ فِيمَنْ قَتَلَ كَلْبَ الصَّيْدِ قَالَ يُقَوِّمُهُ وَ كَذَلِكَ الْبَازِي وَ كَذَلِكَ كُلُّبُ الْعَنْمِ وَ كَذَلِكَ كُلُّبُ الْحَائِطِ^٢». وَ هِيَ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ هَذِهِ الْكِلَابَ مَالٌ عِنْدَ الشَّارِعِ، وَ إِنْ أَتْلَفَهَا مَتْلَفٌ لَزِمَتْهُ قِيَمَتُهُ.

نعم؛ لو لم يكن التحليل السابق، لأمكن أن يقال إنها وردت في موارد خاصة، ككلب الصيد و الزرع و الحائط، و لكن مع هذا التحليل نقول: أَنَّ ذِكْرَ هَذِهِ الْكِلَابِ فِيهَا مِنْ بَابِ التَّمْثِيلِ، لِأَنَّهُمْ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ كَانُوا يَتَّخِذُونَ الْكِلَابَ النَّافِعَةَ الَّتِي لَهَا قُوَّةُ الْإِصْطِيَادِ وَ التَّكَالِبِ فِي الصَّيْدِ وَ حِفْظِ الزَّرْعِ وَ الْحَائِطِ فَقَطْ، وَ يَقَابِلُونَهَا بِالْمَالِ، وَ الْمَعْيَارُ فِي كَوْنِ الْكَلْبِ مَالاً وَ نَافِعاً هُوَ وَجُودُ الْمُلْكَةِ فِيهِ، فَكُلُّ مَا كَانَتْ الْقُوَّةُ فِيهِ دَاخِلًا فِي الْكِلَابِ النَّافِعَةِ فَتَجُوزُ الْمَعَاوِضَةُ عَلَيْهِ.

تنبيه: إِنَّ الْكَلْبَ الْهَرَّاشَ . عَلَى مَا عَرَّفْنَاهُ مِنْ أَنَّهُ الْكَلْبُ الَّذِي يَعِدُّ وَ يَدْرَبُ

١. روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن ج ٦ ص ٢٥٨: «خداي تعالى اين آيت فرستاد چون اين آيت آمد رسول ﷺ رخصت داد در اقتنای سگ صیدی و سگی که در آن نفعی باشد چون سگ شبان و سگی که باغ و بستان و کشت نگاه دارد. و نهی کرد از داشتن سگی که در او نفعی نباشد و فرمود ما را سگ دیوانه و گزنده را بکشند. و قتل برداشت از آن سگ که گزنده و مضر نباشد.».

٢. تهذيب الأحكام؛ ج ١٠، ص: ٣١٠ - الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٧، ص: ٣٦٨.

على المحاربة مع الكلاب الأخرى. وإن يشمل دليل الجواز لوجود قوة الإصطياد و التكالب فيه، إلا أن الفقهاء صرحوا بعدم جواز المعاوضة عليه، فهو خارج عن الدليل و داخل في قوله: «ثمن الكلب سحت» للإجماع.

و النتيجة: أن وجه الخامس بضميمة ما ذكرنا من التتميم يقتضي القول بأن ثمن ما فيه قوة الإصطياد و ما فيه منفعة من هذه الجهة، ليس بسحت، وإن إتخذ لغير الصيد فعلاً. ولا يذهب عليك أن إطلاق «ثمن الكلب سحت» ثابت في الجملة، إلا أن معتبرة السكوني يقيده، و نتيجة التقييد هي أن ثمن الكلاب النافعة ليس بسحت، و هذه النتيجة بعينها ما تدلّ عليه الروايات الطائفة الثانية من أن «الكلب الذي لا يصيد سحت».

كلام المحقق الخوي: و قد ذكر الحقق الخوي وجوهاً لجواز المعاوضة على الكلاب النافعة، ككلب الماشية و الكلب الحارس و غيرها، ثم أورد على كلّ واحد منها، و قد تبين بعضها في خلال المباحث السابقة، و المهم منها ما ذكره بعنوان الوجه الخامس^١ ثم ناقش فيه، فتنبغي الإشارة إليه و ما فيه لأنه دقيق نافع.

أما خلاصة ما ذكره في الوجه الخامس، فهو أن المعاوضة على الكلاب النافعة

١. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ٩٨: «الوجه الخامس: ان الحكم بجواز بيعها هو مقتضى الجمع بين الروايات، لأننا إذا لاحظنا للعمومات الدالة على المنع، مع قوله (ع) في رواية تحف العقول: (و كل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كله حلال لبيعه و شراؤه و إمساكه و استعماله و هبته و عاريته) وجدنا ان النسبة بينهما هي العموم من وجه، فان العمومات تقتضي حرمة بيع الكلاب كلها، و إنما خرج منها بيع كلب الصيد فقط للروايات الخاصة، و هذه الفقرة من رواية تحف العقول تقتضي صحة بيع كلما كان فيه جهة صلاح، فتشمل بيع كلب الماشية و كلب الحائط و كلب الزرع أيضاً، لجواز الانتفاع بها في الحراسة، و بعد سقوطهما المعارضة يرجع في إثبات الجواز التكليفي إلى أصالة الإباحة، و في إثبات الجواز الوضعي إلى عمومات صحة البيع و التجارة عن تراض. و فيه أولاً: انا لو أغمضنا عما تقدم في رواية تحف العقول. فإنها لا تقاوم العمومات المذكورة في خصوص المقام، لأن كثرة الخلاف هنا مانعة عن انجبار ضعفها بعمل المشهور. و ثانياً: انه لا مناص من ترجيح العمومات عليها، إذ قد بينا في علم الأصول: ان من جملة المرجحات عند معارضة الدليلين بالعموم من وجه ان يلزم من العمل بأحدهما إلغاء الآخر من أصله، و إسقاط ما ذكر فيه من العنوان عن الموضوعية، و حينئذ فلا بد من العمل بالآخر الذي لا يلزم منه المحذور المذكور، و في المقام لو عملنا برواية تحف العقول للزم من ذلك إلغاء العمومات على كثرتها، و لسقط عنوان الكلب المذكور فيها عن الموضوعية لخروج الكلب الصيد منها بالروايات الخاصة كما عرفت، و لو خرجت الكلاب الثلاثة منها بالرواية المذكورة لما بقي تحتها إلا الكلب الهراش فقط. و يكفي في المنع عن بيعه عدم وجود النفع فيه، فلا يحتاج الى تلك العمومات المتظافرة، و يلزم المحذور المذكور، و اما إذا علمنا بالعمومات، و رفعنا اليد عن الرواية فإن المحذور لا يتوجه أصلاً، لأن ما فيه جهة صلاح من الأشياء لا ينحصر في الكلاب الثلاثة.»

جائزة شرعاً بمقتضى الجمع بين الروايات، لأنّ بعض الروايات يدلّ على جواز بيع كلّ شيء فيه منفعة وصلاح للعباد كقوله (ع) في رواية تحف العقول: «و كلّ شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كلّه حلالٌ بيّعه و شراؤه و إمساكه و استعماله و هبّته و عاريّته». و بعضها يدلّ بالإطلاق على منع بيع الكلاب كقوله (ع): «ثمن الكلب سحت».

و النسبة بينهما، هي العموم من وجه، فمادة الإفتراق من الأول كلّ ما كان فيه جهة صلاح غير الكلاب، و مادة الإفتراق من الثاني، الكلاب السائبة التي ليست فيها منفعة عقلائيّة كالكلاب الأزقة، و مادة الإجماع، هي الكلاب النافعة، مثل كلب الماشية و كلب الحائط و كلب الزرع، لجواز الانتفاع بها في الحراسة، فتعارضاً فيها.

و قد قرّر في علم الأصول، تساقط العامّين من وجه بالنسبة إلى مورد الإجماع بعد التعارض، فيرجع في مثله إلى عمومات صحة البيع، و هي قوله تعالى: «أحلّ الله البيع» و «تجارة عن تراض».

و أمّا ما أورد عليه، فهو إنّما يسقط العامّين من وجه بالنسبة إلى مورد الإجماع فيما إذا لم يكن مرجّح لأحدهما، و من جملة المرجّحات عند معارضة الدليلين بالعموم من وجه، أن يلزم من العمل بأحدهما إلغاء الآخر و لغويّته و إستهجانته و إسقاط ما ذكر فيه من العنوان عن الموضوعية، و حينئذ تعيّن العمل بما لا يلزم منه ذلك، و المقام من هذا القبيل، إذ لو عملنا برواية تحف العقول و حكمنا بجواز بيع الكلاب النافعة، للزم من ذلك إلغاء العمومات على كثرتها، و لسقط عنوان الكلب المذكور فيها عن الموضوعية لخروج الكلب الصيود منها بالروايات الخاصة، الكلاب الثلاثة بالرواية المذكورة، فإنّما يبقى تحتها الكلب الهراش، و يكفي في المنع عن بيعه عدم وجود النفع فيه، فلا يحتاج إلى تلك العمومات المتظافرة، و يلزم المحذور المذكور، و هو لغويّته و إلغائه. و أمّا إذا أدخلناها تحت العمومات و رفعنا اليد عن الرواية، فلا يلزم منه المحذور لأنّ ما فيه جهة صلاح من الأشياء لا ينحصر في الكلاب الثلاثة.

و الحاصل، أنّ هذا المرجّح، يقتضى تقديم عمومات المنع على رواية تحف العقول، فلا تصل النوبة إلى التساقط و الرجوع إلى عمومات صحة البيع.

أقول: في ما ذكره ملاحظات:

الأولى: و قد ذكرنا في ذيل الأقوال أنّه بتبع المحقّق الإيرواني إختصّ قوله

«ثمن الكلب سحت» بباب البيع، وقال بعدم شموله سائر المعاوضات كالصلح و الهبة والإجارة ونحوها، وإستدلّ عليه بأنّ الثمن ظاهر في ما يأخذه البائع في مقابل المبيع في البيع، و على ذلك، ليست النسبة عمومات المنع و رواية تحف العقول عموم من وجه، بل النسبة بينهما عموم و خصوص مطلق، لأنّ الرواية تدلّ على جواز المعاوضة على كلّ ما فيه صلاح للعباد، سواء كانت بالبيع أو الإجارة أو غيرهما، و عمومات المنع تدلّ على عدم جواز بيع الكلب، فالنسبة بينهما عموم و خصوص مطلق، لا من وجه. و لعلّ المحقّق الخوي غفل عن مبناه.

الثانية: على تقدير كون النسبة بينهما عموم من وجه، يمكن أن يقال: لا يصحّ ما ذكره في وجه ترجيح العمومات على الرواية، لأنّ إدخال الكلاب النافعة تحت الرواية، لا يوجب إلغاء عمومات المنع و لا تصير بلا مورد، لأنّ كلب الهراش داخل تحته بالإجماع مضافاً إلى الكلاب السائبة و المهملة، و الهراش غيرهما كما عرفت. فالتعارض مستقرّ بينهما و لا مرجّح لأحدهما، فلذا تساقط و يرجع إلى عمومات صحّة البيع.

الثالثة: إنّ رواية تحف العقول ضعيفة السند، و على تقدير إعتبارها لا بدّ من ملاحظة النسبة بينها و بين سائر الروايات [و قد مرّ عليك أنّها في ما نحن فيه، ثلاث طوائف توجد في كلّ واحدة منها رواية معتبرة، فالطائفة الأولى تدلّ بإطلاقها على أنّ ثمن الكلب سحت، و الثانية منها تدلّ على أنّ ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت، كصحيحة محمد بن مسلم، و الثالثة منها تدلّ على أنّ الكلاب النافعة ككلب الزرع و الحائط مال و لها قيمة، كمعتبرة السكوني.] و أنّه هل يلزم إنقلاب النسبة بينها أم لا؟ وكيف كان لا نحتاج إلى التعرّض لذلك.

هنا نقاط لا بدّ من الالتفات إليها:

النقطة الأولى: و قد تبين ممّا ذكرنا حكم المعاوضة على الكلاب التي تستخدمها الشرطة لإكتشاف المواد المخدرة أو الهلال الأحمر لإطفاء الحريق و إنقاذ الناس و إكتشاف الأجساد من تحت الأنقاض. فالمعاوضة عليها صحيحة من جهة أنّها من الكلاب النافعة الجديدة التي يكون فيه صفة الإصطياد و ملكة السبعيّة، و المراد بالكلب في قوله: «ثمن كلب الذي لا يصيد سحت»، ما لا يكون كذلك. و هذه الكلاب النافعة الجديدة صيود و سبع بالطبع، غير أنّها إتخذت لمنافع أخرى. و إلّا لو لم تكن فيها تلك الصفة لما كان لها أن تستخدم لهذه المنافع.

و قد ظهر ممّا ذكرنا ما في التمسك بالسيرة العقلانيّة على جواز المعاوضة على هذه الكلاب النافعة وكذا الكلب الحارس، من أنّ السيرة إما احتاجت إلى إمضاء الشارع أو إحراز عدم رده على إختلاف المباني، و في ما نحن فيه قوله ﴿٥﴾ «ثمن الكلب سحت» أو «ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت» رادع عنها، و لا أقلّ من احتمال الرادعيّة و هو يكفي في عدم حجّيتها، إلّا على المختار.

النقطة الثانية: في حكم المعاوضة على الجرو و هو ولد الكلب، من جهة أنّها ليس كلب الصيد أو الماشية أو الزرع غيرها ممّا تبين حكمه فعلاً.
و فيه قولان:

و الثاني منهما، ما ذهب إليه بعض المتقدّمين و المتأخرين من عدم جوازها و إن كان ولد كلب النافع و قابلاً للتعليم.

و إستدلّ عليه صاحب إرشاد الطالب بقوله: «ثم إن مقتضى الإطلاقات عدم جواز بيع الصغار من الكلاب التي لا تصلح فعلاً للصيد و تصلح له بعد كبرها و تعليمها، و الوجه في ذلك ظهور الوصف في الروايات المقيّدة في الصالح للصيد فعلاً و أما الصالح بالإمكان و معلقاً على الكبر و التعليم، فباق في الإطلاقات المانعة و القاضية بأنّ ثمن الكلب سحت. ١».

و فيه: أولاً: إنّ الوصف و إن كان ظاهراً في الفعلية، إلّا أنّ الفعلية قد يكون بحسب الفعل و قد يكون بحسب القوة و الملكة، و المراد بكلب الصيد هو ما تكون فيه ملكة الصيد، و العرف لا يفرق في هذه الموارد بين ما تكون ملكة الصيد فيه ضعيفة و بين ما تكون فيه شديدة، كما لا يفرق بين السلوقي و غيره. ٢ ففي الصغار من الكلاب قوة الإصطيد و لو بمرتبة ضعيفة تقوّى بالتعليم، و لذا يصدق عليه عرفاً أنّه كلب الصيد. و ثانياً: إنّ الموضوع على المختار، الكلب الذي فيه ملكة الصيد و قوّته، و لا شك في صدقه على الصغار من الكلاب إن كانت فيها و لو ضعيفة.

١. إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب؛ ج ١، ص: ٤١: «ثم ان مقتضى الإطلاقات عدم جواز بيع الصغار من الكلاب التي لا تصلح فعلاً للصيد و تصلح له بعد كبرها و تعليمها، و الوجه في ذلك ظهور الوصف في الروايات المقيّدة في الصالح للصيد فعلاً و اما الصالح بالإمكان و معلقاً على الكبر و التعليم، فباق في الإطلاقات المانعة و القاضية بأنّ ثمن الكلب سحت.».

٢. المقرّر: و يلزم من ذلك، جواز بيع الكلاب المهملة و السائبة، لأنّ فيها قوة الصيد أيضاً و لو ضعيفة، و لكن بعد التعليم و التدريب تصير قوية و شديدة. فتأمل.

النقطة الثالثة: في حكم المعاوضة على كلاب الزينة التي يستخدمها الناس للعب أو لأن تكون أحد أفراد الأسرة، كما هو شائع في الجوامع البشرية في عصرنا.

و هو تارة بملاحظة ما يترتب عليها من العناوين الثانوية المتبدلة للحكم الأولى بعد عرضها على موضوعه، فإنه يوجب الحكم بجوازها حينئذ، مثل أن أخصائي علم النفس يقول فيمن أصيب بالإكتئاب: أن الطريقة الوحيدة لعلاج إكتئاب الكلب للإستئناس به، و مصلحة الإستعلاج توجب الحكم بجوازها بعنوان الحكم الثانوي مثلاً. وهذا خارج عن محل البحث هنا.

و أخرى: حكم معاوضة عليها من دون النظر إلى العناوين الثانوية، كإتخاذ الكلاب الزينة لصرف الإستئناس و اللعب به.

و الأحوط الوجوبي عدم جواز المعاوضة عليها و هو مقتضى ثبوت إطلاق «ثمن الكلب سحت»، و عدم دلالته على المبعوضة الخفيفة كما في قوله: «ثمن الميتة سحت»، بل هو بضميمة القرائن التي ذكرناها سابقاً، يدل على المبعوضة الشديدة على الأحوط الوجوبي.

مضافاً إلى أن الكلاب الزينة لا يصدق عليها «الكلب الذي يصيد»، و لا تكون من الكلاب النافعة التي فيها قوة الإصطياد و ملكته، بل تبقى تحت إطلاق «ثمن الكلب سحت»، فلا تجوز المعاوضة عليها إما على الفتوى أو على الأحوط الوجوبي.

النقطة الرابعة: في حكم إقتناء الكلاب.

أما بالنسبة إلى ما تجوز المعاوضة عليه ككلب الصيد و الزرع و الماشية و نحوها، فيمكن أن يقال: أن جواز المعاوضة على شيء يلزم جواز إقتنائه على القاعدة.

و أما بالنسبة على غيره ككلب الهراش و الكلاب الزينة و الكلاب السائبة، فلا يمكن القول بالتلازم بين عدم جواز المعاوضة و عدم جواز الإقتناء، بل يمكن أن يجمع الحكم بعدم جواز بيع شيء مع جواز إقتنائه، كما في ما لا ماليتها له، فإنه لا يحرم إقتنائه وإن لم يجز بيعه. فلا بد فيه من الرجوع إلى الأدلة الخاصة.

و قد استدلل على جواز إقتنائه بدليلين:

الأول: الإجماع: كما إدعاه شيخ الطائفة في الخلاف: «يجوز إقتناء الكلب لحفظ

البيوت...دليلنا: إجماع الفرقة، وأخبارهم^١».

ولا يذهب عليك أنه على تقدير ثبوته، إختصّ بالكلب الخاصّ وهو الذي إتخذ لحفظ البيوت، وإن أشار بعد ذلك إلى جواز إقتناء سائر الكلاب ككلب الماشية والصيد^٢، من دون دعوى الإجماع فيه.

وقد عمّم صاحب الجواهر الحكم في سائر الكلاب بدعوى عدم الخلاف فيه: «يجوز إقتناء الكلب للصيد وحفظ الماشية وحفظ الزرع بلا خلاف، وكذلك يجوز إقتناؤها لحفظ البيوت^٣».

وفيه أولاً: أنّ الإجماع مدرّك، وليس تعبدياً يكشف عن رأي المعصوم. و ثانياً: على فرض ثبوته فهو دليل لبيّ لا يثبت به إلّا القدر المتيقّن، وهو هذه الكلاب المذكورة، ولا يشمل غيرها كالكلاب الزينة ونحوها.

و الثاني: الروايات: وهي على طائفتين:

الطائفة الأولى: ما يدلّ على جواز الإقتناء في الجملة، من روايتين معتبرتين:

الأولى: معتبرة السكوني في الكافي الشريف: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَخَّصَ لِأَهْلِ الْقَاصِيَةِ فِي كَلْبٍ يَتَّخِذُونَهُ^٤»، والقاصية بمعنى البعيدة، وأهل القاصية، هم اللذين يبعدون و ينفردون عن الآخرين. كما يقال: قصى الرجل عن أهله، أي تباعد عنهم، و يقال الغنم القاصية للذئب، أي: يأخذ الذئب الغنم المنفرد عن القطيع.

و فيها نقطتين:

الأولى: أنّه يمكن أن يستفاد من كلمة الترخيص، ثبوت المنع للآخرين في الجملة، حيث أنّ الترخيص في مقابل المنع و الظاهر كون الترخيص مختصاً لأهل

١. الخلاف؛ ج٣، ص: ١٨٣.

٢. الخلاف؛ ج٣، ص: ١٨٣: «يجوز اقتناء الكلب لحفظ الماشية، أو الحرث، أو الصيد إن احتاج اليه، و إن لم يكن له في الحال ماشية و لا حرث... دليلنا: ظواهر الأخبار، و لأن الأصل الإباحة، و المنع يحتاج إلى دليل.».

٣. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج٢٢، ص: ١٣٨: «و يجوز اقتناء الكلب للصيد وحفظ الماشية وحفظ الزرع بلا خلاف، و كذلك يجوز اقتناؤها لحفظ البيوت إلى آخره.».

٤. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج٦، ص: ٥٥٣.

القاصية، وإن لم تدلّ على أنّ هذا المنع شديد يصل إلى حدّ الحرمة أو لا.

و الثانية: أنّ إطلاق الرواية و شمولها بالنسبة إلى جميع الكلاب بمقتضى مناسبة الحكم و الموضوع بعيد جداً. و لم يرخص النبي ﷺ لأهل القاصية أن يتخذون الكلب، و لو كان من الكلاب الزينة، بل الظاهر ترخيص إتخاذ الكلاب لحفظ الأمن لأهل القاصية.

و الحاصل، أنّها تدلّ على الترخيص في إتخاذ الكلاب لأهل القاصية، مع عدم جوازه لغيرهم. و بعبارة أخرى أنّه لا يكون لأهل القاصية ما يكون لغيرهم من المنع عن إتخاذ الكلاب، و أنّهم مرخصون فيه.

الثانية: معتبرة سماعة في الكافي الشريف: «عنه عن عثمان بن عيسى عن سماعة قال: سألتُه عن كلب الصيد يُمسك في الدار قال إذا كان يُغلق دونه الباب فلا بأس^١».

و في مراده ﷻ من منطوق الجملة الشرطة إحتمالان متساويان:

من أنّه لو كان الكلب طليقاً ليهجم على الناس و يؤذيهم، فكأنه ﷻ قال: إذا كان يُغلق دونه الباب لا يؤذي الناس، فلا بأس.

و من أنّه لو كان طليقاً في البيت لكان موجباً لنجاسة المنزل، فكأنه ﷻ قال: لو لم يدخل البيت فلا بأس.

و كذا يجري الإحتمالان في مفهومه [إذا لم يغلق الباب ففيه بأس].

و الحاصل دلالة الرواية على عدم جواز إقتناء كلب الصيد إلّا بذلك الشرط.

الطائفة الثانية: ما يدلّ على مبغوضية الإقتناء:

منها: «عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله ﷻ قال: يُكره أن يكون في دار الرجل المسلم الكلب^٢».

و فيها نقطتين:

الأولى: أنّ الكراهة المصطلحة بين الفقهاء، أي: المبغوضية الخفيفة، غير ما

١. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٦، ص: ٥٥٢.

٢. نفس المصدر.

يصطلح عليه في الروايات من مطلق المبعوضيّة التي يشمل المبعوضيّة الشديدة أيضاً، وتعيين أحدهما في الرواية يحتاج إلى قرينة وإن لم تكن قرينة على أحدهما فيؤخذ بالقدر المتيقّن وهو المبعوضيّة الخفيفة.

و الثانية: إطلاقها من جهة الكلب و من جهة ما يتخذ له.

منها: «أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ جَبْرَيْلَ عَ اتَّانِي فَقَالَ إِنَّا مَعَاشِرَ الْمَلَائِكَةِ لَا نَدْخُلُ بَيْتاً فِيهِ كَلْبٌ وَ لَا تَمْنَالُ جَسَدٍ وَ لَا إِنَاءً يُبَالُ فِيهِ»^١.

طريق الشيخ الكليني إلى محمد بن مروان معتبر، وإثما الكلام في فيه من جهة كون العنوان مشتركاً بين الثقة والمجهول، و في نقل صفوان بن يحيى عنه في رواية واحدة في الكافي^٢ تأمل من جهة اختلاف طبقتهم، فيحتمل سقوط واسطة بينهما. فراجع و تأمل^٣.

١. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٣، ص: ٣٩٣. وكذا في تهذيب الأحكام؛ ج ٢، ص: ٣٧٧ والمحاسن (للبرقي)؛ ج ٢، ص: ٦١٥ بأسانيد مختلفة.

٢. المقرّر: وقد وجدت في الكافي روايتين، نقلهما صفوان بن يحيى عن محمد بن مروان، أحدهما: في ج ١، ص: ١٦٧ و ج ٢، ص: ٢١٣: «أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ فَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع نَدْعُو النَّاسَ إِلَى هَذَا الْأَمْرِ فَقَالَ لَا يَا فَضِيلُ إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ بَعْدَ خَيْرٍ أَمَرَ مَلَكاً فَأَخَذَ بَعُنْقِهِ فَأَدْخَلَهُ فِي هَذَا الْأَمْرِ طَائِعاً أَوْ كَارِهاً». و ثانيهما: في ج ١، ص: ٣٧١: «الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ جُمُهورٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ الْفَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى - يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَقَالَ يَا فَضِيلُ اعْرِفْ إِمَامَكَ فَإِنَّكَ إِذَا عَرَفْتَ إِمَامَكَ لَمْ يَضُرَّكَ تَقَدُّمُ هَذَا الْأَمْرِ أَوْ تَأَخُّرُ وَ مَنْ عَرَفَ إِمَامَهُ ثُمَّ مَاتَ قَبْلَ أَنْ يَقُومَ صَاحِبُ هَذَا الْأَمْرِ كَانَ بِمَنْزِلَةِ مَنْ كَانَ قَاعِداً فِي عَسْكَرِهِ لَا بَلَّ بِمَنْزِلَةِ مَنْ قَعَدَ تَحْتَ لَوَائِهِ قَالَ وَ قَالَ بَعْضُ أَصْحَابِهِ بِمَنْزِلَةِ مَنْ اسْتَشْهَدَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ. و لم أعر على غيرهما في الكتب الأربعة. و سند الرواية الأولى صحيحة، و سند الرواية الثانية ضعيفة بضعف محمد بن جمهور، قال النجاشي فيه: «ضعيف في الحديث، فاسد المذهب».

٣. المقرّر: أنّ في الكافي الشريف روايتين، روى فيهما صفوان بن يحيى عن محمد بن مروان بلا واسطة، أحدهما: «أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ، عَنْ فَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ». و لا إشكال في إعتبار هذا السند. و ثانيهما: «الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جُمُهورٍ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ، عَنِ الْفَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ». و فيه إشكال من جهة معلى بن محمد البصري و تأمل في محمد بن جمهور و يمكن القول بوثاقته. و أمّا ما رواه صفوان عن محمد بن مروان بواسطة ابن مسكان، فثلاث روايات في الكتب الأربعة. و على أي حال، يمكن ثبوت نقل صفوان عنه بلا واسطة بسند صحيح.

وكيف كان، فالرواية تدلّ على كراهة إقتناء الكلب في البيت، حيث أنّ دخول الملائكة في البيت كناية عن التفضّل و الرّحمة على صاحبها و عدمه يدلّ على مبعوضيّة الفعل.

منها: «عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: مَا مِنْ أَحَدٍ يَتَّخِذُ كَلْبًا إِلَّا نَقَصَ فِي كُلِّ يَوْمٍ مِنْ عَمَلِ صَاحِبِهِ قِيرَاطًا^١». و هي أيضاً تدلّ على المبعوضيّة الخفيفة في إقتناء الكلب.

قد عرفت عدم دلالة ما في الطائفة الثانية على حرمة الإقتناء، فلذا يمكن القول بكراهة إقتناء الكلاب بعنوان أولي، و عدمها بالنسبة إلى كلب الصيد لقوله (ع): «إِذَا كَانَ يُغْلَقُ دُونُهُ الْبَابُ، فَلَا بَأْسَ».

و أمّا البحث عن أنّه هل يكون إقتناء الكلاب الزينة من مصاديق التشبه بالكفار أم لا؟ فيأتي في محله.

و نستنتج ممّا ذكرنا عدة أمور، الأول: صحة المعاوضة على جميع الكلاب النافعة التي فيها قوة الإصطيد و ملكته. و الثاني: بطلان المعاوضة على الكلاب الزينة و السائبة و نحوها على الأحوط الوجوبي. و الثالث: و قد عرفت أنّ كلب الهراش هو الذي يدرب على المحاربة مع الكلاب الأخرى، و هذا خلاف معنى المشهور فيه. فعلى ذلك، لا شك في وجود صفة التكلب و قوة الإصطيد فيه بل على حدّ الأعلى، فملاك جواز المعاوضة موجود فيه، إلّا أنّ الإجماع قام على عدم جواز المعاوضة عليه و أنّه من أظهر مصاديق «ثمن الكلب سحت»، و هو إجماع تعبدّي. و الرابع: أنّه لا دليل على حرمة إقتناء الكلاب بعنوان أولي، بل تستفاد من الروايات كراهته، و أمّا حرمة بعنوان ثانوي ككونه من مصاديق التشبه بالكفار، ففيه تردد يأتي في محله، فالحكم بحرمة إقتناء الكلاب مشكّل.

مسئلة: و قد قال صاحب إرشاد الطالب بعد إستفادة بطلان بيع بعض الكلاب من الأدلة: «لا ريب في جواز التّكسب به بمثل من يكون خبرته في جمع تلك الكلاب و قتلها تحصيلًا لراحة الناس، و التّكسب بهذا النحو خارج عن مدلول الرواية، و ليس لدينا إجماع تعبدّي يمنع عن ذلك»^٢.

١. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٦، ص: ٥٥٢.

٢. إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب؛ ج ١، ص: ٣١.

وفيه: أنّه خارج عمّا نحن فيه، بل لا مجال لهذا البحث لأنّ هذه الموارد ممّا لا تصدق عليه المعاوضة على الكلاب، بل هي تدخل تحت العناوين الأخرى كالإجارة والجعالة، فيأخذ الأجرة أو الجعل في مقابل ذلك العمل النافع، أي: جمع تلك الكلاب وقتلها.

وهذا تمام الكلام في الكلب.

المقام الثاني: في الخنزير:

وفيه بحثان:

البحث الأول: في حكم المعاوضة علي الخنزير:

و في جوازها مطلقاً أو عدمه مطلقاً أو التفصيل بين المسلم و الكافر أقوال تستفاد من الأخبار الواردة في المسئلة كما سيأتي. و على تقدير عدم جوازه مطلقاً أو في الجملة، ينبغي البحث عن أنّ الأدلة هل تقتضي عدم جوازها وضعاً تكليفاً أو وضعاً و تكليفاً؟

و قد إستدلّ على عدم جواز المعاوضة عليه، تارة بالأدلة العامة و أخرى بالأدلة الخاصة:

أما الأدلة العامة: فهي ما ذكرناه سابقاً في البحث عن حرمة المعاوضة على الأعيان النجسة.

و قد عرفت ما فيها من قصور السند. كما في رواية دعائم الإسلام. أو الدلالة كالأية: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ» التي إستدلّ العلامة عليها بضميمة قاعدة «أنّ حذف المتعلّق يفيد العموم»، مع عدم ثبوت القاعدة و عدم قابليّتها للتطبيق عليها. أو السند و الدلالة. كرواية تحف العقول و النبوي المشهور. فلم يكن شيء منها تامّة الدلالة و السند حتي يصحّ الإستدلال به على حرمة المعاوضة على جميع الأعيان النجسة التي منها الخنزير.

و أما الأدلة الخاصة: فهي دليلان:

الأول: الإجماع:

و قد ظهر من الشيخ الأعظم في المكاسب^١ أنّه إعتمد على الإجماع في هذه

١. كتاب المكاسب، ج ١، ص: ٤١: «يحرم التكبّس بالكلب الهراش و الخنزير البرّين إجماعاً على الظاهر

المسئلة.

و قال شيخ الطائفة في الخلاف: «لا يجوز بيع شيء من المسوخ مثل القرد، و الخنزير، و الدب، و الثعلب، و الأرنب، و الذئب، و الفيل و غير ذلك مما سنبينه. دليلنا: إجماع الفرقة. و أيضاً قوله عليه السلام: إن الله تعالى إذا حرم شيئاً حرم ثمنه.^١». وكذا في المبسوط^٢ مع إختلاف يسير.

و لعلّه مبنيٌّ على القول بنجاسة المسوخ، كما يظهر من بعض كلماته^٣.

و قال العلامة في التذكرة: «يشترط في المعقود عليه الطهارة الأصلية، فلا تضرّ النجاسة العارضة مع قبول التطهير و لو باع نجس العين كالخمر و الميتة و الخنزير، لم يصح إجماعاً.^٤».

و المحقق النراقي في المستند: «و منها: الخنزير و الكلب، و حرمة التكبسب بهما إجماعية، كما صرح به جماعة.^٥».

أقول: لا ريب في كونه مدرَكياً، و الشاهد عليه تمسك المجمعين في المسئلة بالروايات.

الثاني: الروايات:

و هي على ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: ما قيل أنّه يدلّ على منع المعاوضة عليه مطلقاً.

منها: ما في الجعفریات عن أمير المؤمنين علي^{عليه السلام}: «مَنْ السُّحْتِ ثَمَنُ الْمَيْتَةِ

المصرّح به في المحكي عن جماعة.».

١. الخلاف؛ ج٣، ص: ١٨٤.

٢. المبسوط في فقه الإمامية؛ ج٢، ص: ١٦٥. «و إن كان نجس العين مثل الكلب و الخنزير و الفارة و الخمر و الدم و ما توالد منهم و جميع المسوخ، و ما توالد من ذلك أو من أحدهما فلا يجوز بيعه، و لا إجارته و لا الانتفاع به و لا اقتنائه بحال إجماعاً.».

٣. المقرّر: و قد ذهب إلى نجاسة المسوخ في كتاب الأطعمة من الخلاف و المبسوط، فسنذكره في البحث عن معاوضة المسوخ.

٤. تذكرة الفقهاء (ط - الحديثة)؛ ج١٠، ص: ٢٥.

٥. مستند الشيعة في أحكام الشريعة؛ ج١٤، ص: ٨٤.

و تَمَنُّ اللَّفَّاحَ وَ مَهْرُ الْبَغِيِّ وَ كَسْبُ الْحَجَّامِ... وَ تَمَنُّ الْخَنْزِيرَ^١».

و قد مرَّ البحث حول كتاب الجعفریات المشهور و أنَّ الطريق إليها معتبرٌ، إلَّا أنَّه غير الجعفریات التي في أيدينا، فلا يمكن الإعتماد عليها و ما فيها من الروايات. و أمَّا دلالتها، فقد مرَّ أيضاً البحث عن معنى السحت من أنَّه يدلّ على مطلق المَبْغُوضِيَّة و قد يستعمل في الكراهة و قد يستعمل في الحرمة بملاحظة القرائن كما ذكرناها في الكلب. و قلنا الرواية إنّما تكون في مقام بيان الحكم الوضعي و فساد المعاوضة، بمقتضى كون التصرف في ثمنه سحتاً.

و منها: ما في دعائم الإسلام: «رَوَيْنَا عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ بَيْعِ الْأَحْرَارِ وَ عَنْ بَيْعِ الْمَيْتَةِ وَ الدِّمِّ وَ الْخَنْزِيرِ...»^٢.

و قد مرَّ أيضاً البحث عن إعتبار كتاب الدعائم بالتفصيل، و قلنا أنَّ في وثاقة مؤلّفه ترديد، مضافاً إلى ضعف رواياته بالإرسال، فلا يمكن الإعتماد عليه.

و تدلّ على حرمة بيع الخنزير مطلقاً لظهور مادة النهي كهيئته في الحرمة على ما حَقَّق في الأصول. و تعلّق النهي بالمعاوضة ظاهر في الحكم الوضعي و الفساد، و إستفادة الحكم التكليفي منه تحتاج إلى قرينة.

إلَّا أن يقال: أنَّه يمكن أن يستفاد منها الحكم التكليفي أيضاً بقرينة السياق لقوله في ذيل الرواية: «و بيع الأصنام»، على تقدير حرمة وضعاً و تكليفاً.

و الحاصل، أنَّه لا توجد رواية معتبرة في الطائفة الأولى تدلّ بإطلاقها على كون ثمن الخنزير سحتاً أو بيعه منهياً عنه.

و في دعوى إستفاضة النهي عن بيع الخنزير أو رواية «ثمن الخنزير سحت»، حيث وردت في الروايات العامة أيضاً، بنحو توجب الوثوق بالصدور، تأمّل و ترديد.

الطائفة الثانية: ما يدلّ بظاهره على صحّة المعاوضة على الخنزير مطلقاً.

منها: صحيحة زرارة: «و عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ أُدَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ فِي الرَّجُلِ يَكُونُ لِي عَلَيْهِ الدَّرَاهِمُ فَيَبِيعُ بِهَا خَمِراً وَ

١. الجعفریات - الأشعثيات؛ ص: ١٨٠.

٢. دعائم الإسلام؛ ج ٢، ص: ١٨.

خَنْزِيرًا ثُمَّ يَقْضِي مِنْهَا قَالَ لَا بَأْسَ أَوْ قَالَ خُذْهَا^١.

ولا إشكال فيها من جهة السند.

وقد تردّد الراوي في مقول الإمام (ع) وأنه قال: «لا بأس» أو قال: «خذها» وفي دالتهما إختلاف من جهة وإشتراك من جهة أخرى.

أما المدلول المشترك بينهما، فهو جواز أخذ الدين ممن يقضيه من ثمن بيع الخنزير، وكذا تدلّ بصحة البيع بالدلالة الإلزامية، وإلا فلا يملك البائع الثمن حتي يقضي الدين منه وكذا لا يجوز للدائن أخذه.

و أما مدلولهما المختلف، فهو إن كان الجواب «لا بأس»، فيشمل الحكم الوضعي والتكليفي، لما قلنا سابقاً من أنّ في الحرمة الوضعية بأس، كما في الحرمة التكليفية، وقوله «لا بأس» ينفيهما، وأما قوله: «خذها»، فيدلّ على نفي الحكم الوضعي فقط، والرواية حينئذ ساكتة بالنسبة إلى الحكم التكليفي.

و على أي حال، فالرواية تدلّ في الجملة على جواز المعاوضة على الخنزير مطلقاً.

و في دعوى دلالتها على الإطلاق بمقتضى عدم إستفصال الإمام بين كون البائع مسلماً أو كافراً ذمياً، ترديد و تشكيك لأنّ الرواية مشتملة على إخبار الراوي عن قول الإمام (ع)، ولا ترك الإستفصال في مثل ذلك لا يستفاد منه الإطلاق.

نعم؛ لو كانت مشتملة على السؤال و الجواب لأمكن أن يستفاد الإطلاق من ترك الإستفصال.

ومنها: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى الْخُثَمِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ لَنَا عَلَيْهِ الدِّينُ فَيَبِيعُ الْخَمْرَ وَالْخَنَازِيرَ فَيَقْضِينَا فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ لَيْسَ عَلَيْكَ مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ^٢».

ويقع الكلام تارة في سندها وأخرى في دلالتها:

أما سندها: ففي صحته تأمل لوقوع القاسم بن محمد فيه. فلا بدّ من الإشارة إلى نقاط بالنسبة إليه:

١. وسائل الشيعة، ج ١٧، ص: ٢٣٣.

٢. وسائل الشيعة، ج ١٧، ص: ٢٣٣.

النقطة الأولى: وقد ورد هذا العنوان . أي: القاسم بن محمد . في أسانيد الروايات الكثيرة . تبلغ إلى ٢٠٠ رواية . في مختلف أبواب الفقه في الكتب الأربعة، مع أنه مشترك بين الجوهرى والإصفهاني.

و أما توهم اشتراكه بين الثلاثة الناشئ من إختلاف القاسم بن محمد القمي والإصفهاني، ففسد جداً، لإتحادهما بقريضة كلام شيخ الطائفة في شرح حال القاسم بن محمد الإصفهاني، حيث قال: «القاسم بن محمد الأصفهاني المعروف بكاسولا له كتاب، أخبرنا به جماعة عن أبي المفضل عن ابن بطة عن أحمد بن أبي عبد الله عنه.^١» و كلام النجاشي . وهو ناظر في كتابه إلى الفهرست . في شرح حال القاسم بن محمد القمي حيث قال: «القاسم بن محمد القمي يعرف بكاسولا، لم يكن بالمرضي، له كتاب نوادر، أخبرنا ابن نوح قال: حدثنا الحسن بن حمزة قال: حدثنا ابن بطة قال: حدثنا البرقي عن القاسم.^٢». و الظاهر . مضافاً إلى كونهما معروفين بكاسولا . أنّ لهما كتاباً أخبر به أحمد بن أبي عبد الله البرقي.

و فعلى ذلك، لا شك في إتحادهما، ولعلّ التعبير بالقمي والإصفهاني لما بين الشهرين من التقارب، وكيف كان لا مشاحة في التعبير.

النقطة الثانية: وقد ذهب المحقق الأردبيلي في جامع الرواة^٣ و المحقق البروجردي بنبعه إلى القول بإتحاد القاسم بن محمد الإصفهاني أو القمي، والقاسم بن محمد الجوهرى، بقريضة إتحاد الراوى و المروي عنه، وهو ضعيف إماماً لظهور قول النجاشي حيث قال في شرح حال الإصفهاني: «أنه لم يكن بالمرضي»^٤ أو لعدم التوثيق للقاسم بن محمد، فما وقع في سنده القاسم بن محمد، غير معتبر.

أقول: لا شبهة في عدم إتحادهما.

و قد أورد المحقق الخوي^٥ على دعوى إتحادهما في الراوى و المروي عنه

١. الفهرست (للشيخ الطوسي)؛ ص: ١٢٧.

٢. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ص: ٣١٥.

٣. جامع الرواة و إزاحة الاشتباهات عن الطرق و الأسناد؛ ج: ٢، ص: ٢١: «أقول الذى يظهر لنا ان يكون القاسم بن محمد الاصبهاني و القاسم بن محمد الجوهرى و القاسم بن محمد القمي متحدا لاشتراكهم في الراوى و المروي عنه، على ما يظهر بأدنى تأمل في ترجمتهم، والله اعلم».

٤. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ص: ٣١٥.

٥. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال، ج ١٥، ص: ٥٤.

بعدم إشتراكهما في الراوي ولا في المروي عنه في الغالب.^١

و لكن شواهد الإفتراق أزيد من ذلك. و عمدتها إختلاف طبقتهما، فإنّ الجوهرى متقدّم على الإصفهاني بطبقتين، فلا يمكن إتحادهما.

و توضيح ذلك: إنّ سعد بن عبد الله - المتوفى ٣٠١ هـ و قيل ٢٩٩ هـ بتصريح النجاشي^٢. يروي عن القاسم بن محمّد الإصفهاني بلا واسطة، كما قال الصدوق في مشيخة الفقيه: «و ما كان فيه عن سليمان بن داود المنقريّ فقد رويته عن أبي-رضي الله عنه- عن سعد بن عبد الله، عن القاسم بن محمّد الأصبهانيّ، عن سليمان بن داود المنقريّ.^٣»، و في الخصال: «حدّثنا محمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضي الله عنه قال: حدّثنا سعد ابن عبد الله، عن القاسم بن محمّد الأصبهانيّ، عن سليمان بن داود المنقريّ.^٤»، و كذا قال الكشي: «حدّثني محمّد بن قولويه، قال حدّثني سعد بن عبد الله القميّ، عن القاسم بن محمّد الأصفهانيّ، عن سليمان بن داود المنقريّ.^٥»، مع أنّه يروي عن الجوهرى بواسطتين، كما يظهر ذلك من طريق الصدوق إلى مسمع بن مالك البصري: و ما كان فيه عن مسمع بن مالك البصريّ فقد رويته عن أبي-رضي الله عنه- عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن القاسم بن محمّد عن أبان، عن مسمع بن مالك

١. المقرّر: و قد عدّ المحقّق الخوي موارد الإختلاف و الإشتراك في الراوي و المروي عنه، ثمّ قال: «نعم، يشترك القاسم بن محمد الجوهرى مع القاسم بن محمد الأصفهاني في رواية علي بن محمد القاساني، و رواية إبراهيم بن هاشم عنهما، و روايتهما عن سليمان بن داود المنقري، الكافي: الجزء ٢، باب الصبر ٤٧، الحديث ٣، و باب الرضاع ٢٨، الحديث ٤، من الجزء ٦. و لكن من الظاهر أن هذا المقدار من الاشتراك لا يدل على الاتحاد و لا سيما مع ما عرفت من الاختلاف في الطبقة و في الراوي و المروي عنه». و لكن لم أعثر على رواية علي بن محمد القاساني و إبراهيم بن هاشم عن القاسم بن محمد الجوهرى، و كذا لم أعثر على رواية القاسم بن محمد الجوهرى عن سليمان بن داود المنقري إلا ما أشار إليه المحقّق الخوي في باب الرضاع الحديث ٢٨. إلّا أنّ الظاهر كون الجوهرى زيادة تفسيريّة أدرجت في المتن سهواً. و القاسم بن محمّد هذا هو الأصفهاني، روى عن سليمان بن داود في طريق النجاشي إلى كتاب الفضيل بن عياض، و روى عن سليمان بن داود المنقري في طريق الصدوق إليه. راجع: رجال النجاشي، ص ٣١٠، الرقم ٨٤٧؛ الفقيه، ج ٤، ص ٤٦٧.

٢. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة، ص: ١٧٨: «توفي سعد رحمه الله سنة إحدى و ثلاثمائة، و قيل: سنة تسع و تسعين و مائتين».

٣. من لا يحضره الفقيه؛ ج ٤، ص: ٤٦٧.

٤. الخصال جلد ١: صفحہ ٣٨٦.

٥. رجال الكشي؛ ص: ١١٩.

البصري^١، وهو الجوهري لأنّ الحسين بن سعيد راوي كتابه.

وقد عدّ شيخ الطائفة الجوهري تارة من أصحاب الصادق عليه السلام وأخرى من أصحاب الكاظم عليه السلام، كما قال النجاشي أنّه روى عن الكاظم عليه السلام، وهو من مشايخ محمّد بن خالد البرقي و الحسين بن سعيد، وهو الذي أخبر بكتاب الجوهري. و لكن الإصفهاني من مشايخ أبراهيم بن هاشم وأحمد بن أبي عبد الله البرقي، فهما ليسا في طبقة واحدة.

مضافاً إلى أنّ أحدهما قمي أو إصفهاني، والآخر هو القاسم بن محمّد الجوهري كوفي سكن بغداد بتصريح النجاشي^٢، ومضافاً إلى أنّ النجاشي والشيخ عنونا كلّاً منهما مستقلاً، وهو علامة التعدّد، فكيف كان، لا يمكن الإلتزام باتحادهما.

النقطة الثالثة: وقد تقدّم أنّ القاسم بن محمّد ورد في أسانيد كثيرة، فنحتاج في تعيين أنّه هو الإصفهاني أو الجوهري إلى ملاحظة الطبقة والراوي والمروي عنه ونحوها من القرائن. كما أنّ المراد بالقاسم بن محمّد الراوي عن سليمان بن داود المنقري، هو الإصفهاني.

وأما ما في بعض الأسانيد من رواية القاسم بن محمّد الجوهري عن المنقري عن فضيل بن عياض^٣، فهو مصحّف، لأنّ المراد بالقاسم بن محمّد في طريق النجاشي^٤ و الصدوق^٥ إلى كتاب الفضيل بن عياض، هو القاسم بن محمّد

١. من لا يحضره الفقيه؛ ج ٤، ص: ٤٥١.

٢. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ص: ٣١٥: «٨٦٢ القاسم بن محمد الجوهري كوفي، سكن بغداد»،.

٣. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٢، ص: ٤٦١: «عَلِيُّ بْنُ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْجَوْهَرِيِّ عَنِ الْمُنْقَرِيِّ عَنْ فَضِيلِ بْنِ عِيَاضٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع- عَنِ الرَّجُلِ يُحْسِنُ فِي الْإِسْلَامِ يُؤَاخِذُ بِمَا عَمِلَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَقَالَ قَالَ النَّبِيُّ ص مَنْ أَحْسَنَ فِي الْإِسْلَامِ لَمْ يُؤَاخِذْ بِمَا عَمِلَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَمَنْ أَسَاءَ فِي الْإِسْلَامِ أَخَذَ بِالْأَوَّلِ وَالْآخِرِ..».

٤. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ص: ٣١٠: «الفضيل بن عياض بصري، ثقة، عامي، روى عن أبي عبد الله عليه السلام نسخة، أخبرنا علي بن أحمد، عن محمد بن الحسن، عن سعد، عن القاسم بن محمد الأصبهاني قال: حدثنا سليمان بن داود، عن فضيل بكتابه».

٥. من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص: ٤٦٧: «و ما كان فيه عن سليمان بن داود المنقري فقد رويته عن أبي- رضي الله عنه- عن سعد بن عبد الله، عن القاسم بن محمد الأصبهاني، عن سليمان بن داود المنقري المعروف بابن الشاذكوني».

الإصفهاني. وكذا رواية القاسم بن محمد الجوهري عن سليمان بن داود عن سفيان بن عيينة^١.

و أما في ما نحن فيه، فرواه الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد عن محمد بن يحيى الخثعمي، ولا شبهة في كون القاسم بن محمد هذا هو الجوهري، لأنّ الحسين بن سعيد راوي كتابه كما صرح به النجاشي وغيره. فالمراد بالقاسم في هذا السند وغيره من الأسانيد التي ورد فيها: «الحسين بن سعيد عن القاسم»، هو الجوهري.

النقطة الرابعة: في وثاقة الجوهري والإصفهاني:

وقد قال النجاشي في شرح القاسم بن محمد الإصفهاني: «لم يكن بالمرضي^٢»، ولا شك في دلالة على التضعيف، فالإصفهاني على رأينا ضعيف وإن نقل عنه الأجلاء.

و أما القاسم بن محمد الجوهري، فقد قال ابن داود في رجاله ما يظهر منه أنّه وثقه صريحاً، حيث قال: «إن الشيخ ذكر القاسم بن محمد الجوهري في رجال الكاظم عليه السلام و قال: كان واقفياً، وذكر في باب من لم يرو عن الأئمة: القاسم بن محمد الجوهري روى عنه الحسين بن سعيد فالظاهر أنّه غيره و الأخير ثقة^٣».

و فيه أولاً: لا مجال لتوهم تعدّد القاسم بن محمد الجوهري، وذكره الشيخ من أصحاب الكاظم عليه السلام لا يدلّ على روايته عنه عليه السلام، بل بمعنى معاصرته معه عليه السلام و لذا ذكره فيمن لم يرو عن الأئمة عليه السلام أيضاً. و ثانياً: لا يعلم أنّه إلى أي شيء إستند في توثيقه، مع أنّه لم يرد فيه توثيق في كتب الرجاليّة المتقدّمة، ولا إعتداد على توثيقات المتأخّرين إذا كانت عن حدس و ثالثاً: كثرة الخطاء و الإشتباه الفاحش في نقل ابن داود، توجب الإطمئنان بعدم نقله التوثيق عن كتب الرجاليّة.

١. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٤، ص: ٨٣: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْجَوْهَرِيِّ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ عَنْ سُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ ع قَالَ: قَالَ لِي يَوْمًا يَا زُهْرِيُّ مِنْ أَيْنَ جِئْتَ فَقُلْتُ مِنَ الْمَسْجِدِ قَالَ فِيمَ كُنْتُمْ...». وقد رواها الصدوق في الخصال؛ ج: ١، ص: ٥٣٤ بهذا السند: «حدثنا أبي رضي الله عنه قال: حدثنا سعد بن عبد الله، عن القاسم بن محمد الأصفهاني، عن سليمان بن داود المنقري، عن سفيان بن عيينة، عن الزهري قال: دخلت على علي بن الحسين عليهما السلام فقال لي: يا زهري من أين جئت؟ قلت: من المسجد، قال: فِيمَ كُنْتُمْ...».

٢. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ص: ٣١٥.

٣. رجال ابن داود؛ ص: ٢٧٦.

و مع هذا الحال، نحن نعتقد بوثاقة القاسم بن محمد الجوهري لنقل ابن أبي عمير^١ و صفوان بن يحيى عنه بسند صحيح، و هما ممّن لا يروي إلا عن ثقة، فالرواية صحيحة سنداً.

النقطة الخامسة: قال أحد من الأعلام المعاصرين على ما في تقريراته المطبوعة. و الظاهر أنّ المقرّر حضر في مجلس درسه. في البحث عن قاعدة اليد، ذيل الرواية المعروفة التي رواها القاسم بن محمد عن سليمان بن داود المنقري: «و العمدة القاسم بن محمد، الذي يروي عن سليمان، و تعيين القاسم بن محمد مشكل و توثيقه أشكل، فهو إما القاسم بن محمد الإصفهاني الذي لا طريق لإثبات توثيقه بل هو موهون، و إما القاسم بن محمد الجوهري، الذي قيل بأنّه ثقة من جهة وجوده في أسناد كامل الزيارات، و من وجهة نظرنا أنّه ثقة لرواية ابن أبي عمير عنه، و لا تعيين لأحدهما إذ كلاهما يرويان عن سليمان بن داود المنقري^٢».

و قد عرفت ثبوت رواية الإصفهاني عن سليمان بن داود المنقري، و لكن لم يثبت رواية الجوهري عنه، و لعلّ مراده ما ذكرناه عن الكافي في النقطة الثالثة من السندين، مع أنّك قد عرفت وقوع التصحيف فيهما، فالمراد بالقاسم بن محمد فيما إذا روى عن المنقري، هو الإصفهاني، و رواية الجوهري عنه من المحال لإختلاف الطبقة. فتعيين القاسم بن محمد ليس بمشكل بقرينة الراوي و المروي عنه. و هو في هذه الرواية، الإصفهاني، و هو موهون عنده و ضعيف عندنا.

و أمّا دلالة الرواية: فإنّ قوله ﷺ: «لَا بَأْسَ» و تفسيره بقوله: «لَيْسَ عَلَيْكَ مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ»، ظاهرٌ في جواز المعاوضة على الخنزير وضعباً بالدلالة الإلزامية كما تبين سابقاً.

و لا يخفى عليك إنّ «الرجل» في الرواية، مطلق، مع عدم إستفصال الإمام عن كونه مسلماً أو كافراً.

و أمّا بالنسبة إلى الحكم التكليفي و حرمة بيع الخمر و الخنزير و عدمها، فالرواية ساكتة. و إن كان في قوله ﷺ: «لَيْسَ عَلَيْكَ مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ»، إيهام إلى أنّ فعل البائع لا يخلو عن إشكال، إلّا أنّه لا يبلغ إلى مرتبة الظهور في حرمة تكليفاً، و

١. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ١، ص: ٤٥٦: «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: أَتَانِي عُمَرُ بْنُ زَيْدٍ فَقَالَ لِي ارْكَبْ فَرَكَبْتُ مَعَهُ فَمَضَيْنَا...».

٢. القواعد الفقهية (آية الله سيستاني)، ص ٢٨٩-٢٩٠.

يمكن رفع الإيهام بضميمة الروايات الطائفة الثالثة.

و الطائفة الثالثة: ما يدلّ على صحة المعاوضة عليه وضعاً، و حرمة تكليفاً:

منها: صحيحة محمد بن مسلم: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ٥٤ فِي رَجُلٍ كَانَتْ لَهُ عَلَى رَجُلٍ دَرَاهِمُ فَبَاعَ حَمْرًا أَوْ خَنَازِيرَ وَ هُوَ يَنْظُرُ فَقَضَاهُ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ أَمَّا لِلْمُقْتَضِيِّ فَحَلَالٌ وَ أَمَّا لِلْبَائِعِ فَحَرَامٌ^١».

و منها: معتبرة داود بن سرحان: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ ابْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ سِرْحَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ٥٥ عَنْ رَجُلٍ كَانَتْ لَهُ عَلَى رَجُلٍ دَرَاهِمُ فَبَاعَ خَنَازِيرَ أَوْ حَمْرًا وَ هُوَ يَنْظُرُ فَقَضَاهُ قَالَ لَا بَأْسَ أَمَّا لِلْمُقْتَضِيِّ فَحَلَالٌ وَ أَمَّا لِلْبَائِعِ فَحَرَامٌ^٢».

فالروایتین تدلان على صحة المعاوضة وضعاً بالدلالة الإلزامية على ما بيّناه، و على حرمة فعل البائع تكليفاً. و دلالتهما على الإطلاق واضحة.

الطائفة الرابعة: ما يدلّ صريحاً على جواز بيع الخمر و الخنزير للكافر الذمي:

منها: موثقة منصور بن حازم: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ مَنْصُورٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ٥٦ لِي عَلَى رَجُلٍ ذِمِّي دَرَاهِمُ فَيَبِيعُ الْخَمْرَ وَ الْخَنَازِيرَ وَ أَنَا حَاضِرٌ فَيَحِلُّ لِي أَخْذُهَا فَقَالَ إِنَّمَا لَكَ عَلَيْهِ دَرَاهِمُ فَقَضَاكَ دَرَاهِمَكَ^٣».

لا إشكال في إعتبارها سنداً، و دلالتها واضحة على جواز بيع الخنزير على الكافر الذمي.

و منها: «وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقٍ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ٥٧ فِي حَدِيثٍ قَالَ: سُئِلَ عَنْ رَجُلَيْنِ نَصْرَانِيَيْنِ بَاعَ أَحَدُهُمَا مِنْ صَاحِبِهِ حَمْرًا أَوْ خَنَازِيرَ ثُمَّ أَسْلَمَا قَبْلَ أَنْ يَقْبِضَا الدَّرَاهِمَ هَلْ تَحِلُّ لَهُ الدَّرَاهِمُ قَالَ لَا بَأْسَ^٤».

١. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٥، ص: ٢٣١.

٢. تهذيب الأحكام؛ ج ٦، ص: ١٩٥.

٣. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٥، ص: ٢٣١.

٤. وسائل الشيعة؛ ج ٢٥، ص: ٣٧٦.

وإسناد شيخ الطائفة إلى محمد بن أحمد بن يحيى معتبر، وأحمد بن حسن بن الفضال ثقة، و عمرو بن سعيد مشترك بين جماعة، إلا أنه عند الإطلاق ينصرف إلى عمرو بن سعيد المدائني وهو ثقة، كذا مُصَدِّق بن صدقة و عَمَّار بن موسى، فالرواية معتبرة.

وتدلّ على صحّة بيع الكافر الذمي الخنزير بالدلالة الإلزامية، وإلا لا تحلّ له الدراهم. وفي قول السائل «ثُمَّ أَسْلَمَا قَبْلَ أَنْ يَقْنِصَا الدَّرَاهِمَ هَلْ تَحِلُّ لَهُ» إشعار إلى أنّ المرتكز في أذهانهم عدم جوازه للمسلم، وإثما الراوي سأل عن أخذ الثمن باعتبار فرض وقوع البيع حال الكفر. ولكن ليس فيها تصريح بذلك، فيمكن أن يقال: أنّ الرواية ساكتة بالنسبة إلى المسلم.

و الطائفة الخامسة: ما يدلّ على التفصيل بين جواز المعاوضة للكافر الذمي وعدمه للمسلم، وهو رواية واحدة في الكافي الشريف: «عن عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرْزَارٍ عَنْ يُونُسَ فِي مَجُوسِيٍّ بَاعَ خَمْرًا أَوْ خَنَازِيرَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ أَسْلَمَ قَبْلَ أَنْ يَحِلَّ الْمَالُ قَالَ لَهُ دَرَاهِمُهُ وَقَالَ إِنَّ أَسْلَمَ رَجُلٌ وَ لَهُ خَمْرٌ وَ خَنَازِيرٌ ثُمَّ مَاتَ وَ هِيَ فِي مَلِكِهِ وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ قَالَ يَبِيعُ دَيْنَهُ أَوْ وَلِيُّ لَهُ غَيْرُ مُسْلِمٍ خَمْرُهُ وَ خَنَازِيرُهُ وَ يَقْضِي دَيْنَهُ وَ لَيْسَ لَهُ أَنْ يَبِيعَهُ وَ هُوَ حَيٌّ وَ لَا يُمْسِكُهُ»^١.

ينبغي ملاحظة أمرين في سندها:

الأمر الأول: إنّ إسماعيل بن مزار وإن لم يرد فيه توثيق خاص، إلا أنه لا إشكال في الإعتماد على رواياته على ما حققنا في مباحث الإجاره^٢.

١. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٥، ص: ٢٣٢.

٢. هذا خلاصة ما أفاده الأستاذ في مباحث الإجارة: «يمكن دعوى وثاقة إسماعيل بن مزار وإن لم يرد فيه توثيق بطريقين: الأول: وقوعه في أسناد تفسير علي بن إبراهيم. وهو يدلّ على وثاقته على مبني المحقق الخويي أخيراً وهو إستند في توثيقه على ذلك في موارد عديدة، ولكنه غير مقبول عندنا. الثاني: وقد نقل شيخ الطائفة (ص ١٨٢) في ترجمة يونس بن عبد الرحمن في الفهرست: أن محمد بن الحسن بن الوليد قال: «كتب يونس التي هي بالروايات كلها صحيحة معتمد عليها إلا ما ينفرد به محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس ولم يروه غيره فإنه لا يعتمد عليه ولا يفتي به». فيستفاد من هذه الكلام، إنّه يعتمد على كلّ من روى عن يونس، غير محمد بن عيسى، ومنهم إسماعيل بن مزار، وهو يروي عنه روايات تبلغ إلى مأتين أو أزيد، فهذا توثيق عام بالنسبة إليه ورواياته صحيحة معتمدة عليها. وقد إستشكل عليه المحقق الخويي في كتاب الطهارة ج ٧ ص ٣٣٩ وقال: «وأمّا ما عن محمد بن الحسن بن الوليد من أنّ جميع كتب يونس معتبرة عنده سوى ما تفرد به محمد بن عيسى عن يونس فلا دلالة له على وثاقة إسماعيل بن مزار باعتبار أنّه يروي عن يونس، فإنّ ذلك إنّما كان يدلّ عليه فيما إذا كانت كتب يونس أو

و الأمر الثاني: وقد ورد في صدرها مقطوعة: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ عَنْ يُونُسَ فِي مَجُوسِيٍّ بَاعَ خَمْرًا أَوْ خَنَازِيرَ...». وفي كونه فتوى يونس أو أنه ينقل الراوية عن الإمام (ع) احتمالان.

و قد ذهب السيّد الخميني في مكاسبه^١ إلى أنه وإن لم يكن الحكم فيها مستنداً إلى المعصوم و لكن كونها فتوى يونس بعيد. وكذا صرح بعض بعدمه، و إن كان ظاهراً فيه.

أقول: لا يخفى عليه أنه ليس الكلام في أنّ يونس عمّن نقلها، حتى يقال كما قيل أنه لا ينقل إلا عن المعصوم (ع). بل الكلام في أنه ينقل فيها فتواه أو كلام المعصوم؟

فالأقوى و الأظهر عندنا كونها فتوى يونس، خلافاً للسيّد الخميني و بعض آخر، لا سيما بالنسبة إلى مثل يونس بن عبد الرحمن، فلا يمكن أن نحرز كون هذا التعبير منه نقلاً لكلام المعصوم.

و توضيح ذلك: أنّ الرواة المشهورة على قسمين: الأول: من لا يروي عنه

كتاب من كتبه مروياً بطريق إسماعيل بن مزار على وجه الانحصار فقط، فإنّ هذا الكلام كان توثيقاً له حينئذ لتوثيقه روايات جميع كتبه، إلا أنّ الأمر ليس كذلك لأنّ كتبه مروية بطرق غير إسماعيل بن مزار، وبعضها معتبر لا سيما ما وقع في سلسلته ابن الوليد نفسه. و عليه لا دلالة للحكم باعتبار كتب يونس على أنّ إسماعيل بن مزار ثقة. و نضيف إليه: و قد يروي الراوي عن شخص ما لا يكون في كتابه أصلاً، فلذا نقل إسماعيل بن مزار روايات يونس لا تدلّ على كونه في طريق كتابه حتى يشملها كلام ابن الوليد. و نلاحظ عليه: أنّ كلامه صحيح فيما إذا كانت رواياته عن يونس، قليلة، كما أنّ لصالح بن السندي رواية واحدة عن يونس، فيحتمل وجداناً عدم كونها في كتابه، فلا يشملها كلام ابن الوليد، ولكن كما ذكرنا سابقاً، إنّ روايات يونس بن عبد الرحمن تبلغ إلى (ثلاث و ستين و مأتين) ٢٦٣ رواية، و قد روى أكثرها (٢٠٠) إسماعيل بن مزار عنه. و لا مجال للشك في كونه واسطة في نقل كتابه. فكلّام ابن الوليد في تصحيح كتب يونس يشملها و يدلّ على وثاقته. و قد أورد المحقّق الخويي على كلامه السابق في كتاب الطهارة ج ٧ ص ١٢٧ بقوله: «و أمّا المناقشة في الرواية من جهة اشتغال سندها على إسماعيل بن مزار لعدم توثيقه فيمكن دفعها بأنّه وإن لم يرد توثيق في حقّه بشخصه إلا أنّ محمّد بن الحسن بن الوليد قد صحّح كتب يونس و رواياته عن رجاله بأجمعها، و لم يستثن منها إلا محمّد بن عيسى العبيدي، و هو توثيق إجمالي لرجال يونس الذين منهم إسماعيل بن مزار، و لا يعتبر في التوثيق أن يكون شخصياً أو تفصيلياً، على أنّ الرّجل ممن وقع في أسانيد تفسير علي بن إبراهيم القمي، و قد بنينا على وثاقة كلّ من وقع في تلك الأسانيد و يؤكّده أنّ القميين عملوا بروايات نوادر الحكمة و لم يستثنوا منها إلا ما تفرد به محمّد ابن عيسى العبيدي مع أنّ في سندها إسماعيل بن مزار، فلا وجه للمناقشة في الرواية من هذه الجهة».

١. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)، ج ١، ص: ١١٣: «و التأمّل في الثانية بإسماعيل بن مزار، و عدم انتساب الحكم فيها إلى المعصوم و لعلّه فتوى يونس، و إن كان بعيداً».

الرواة إلا رواياته المنقولة عن الأئمة (عليه السلام)، ولعل أكثر الأصول الأربعمئة من هذا القبيل. والثاني: من يروي عنه الرواة فتاويه مضافاً إلى ما رواه عن الأئمة (عليه السلام) بما لهم من المنزلة الرفيعة و المقامات الشامخة و جلالة الشأن بين أصحاب الأئمة (عليه السلام). مثل يونس بن عبد الرحمن و فضل بن شاذان.

و قد ذكر الشيخ الكليني . و هو المحدث الكبير الذي لم يكن مثله في علمائنا أحد من الأولين و الآخرين، و من لم يعترف بذلك لم يعرفه . في الكافي الشريف فتاويهما، حتى ينعد باباً على حدة لم يرد فيه إلا آراء يونس و فتاويه و يصرح بأنه من كلامه، فينبغي أن نشير إلى بعضها:

١. أنه قد ينعد باباً و يذكر في ذيله كلاماً مفصلاً، تمامه منه، مثل: «باب تفسير ما يحل من النكاح و ما يحرم و الفرق بين النكاح و السفاح و الزنى و هو من كلام يونس». فقال: «علي بن إبراهيم عن أبيه عن إسماعيل بن مرار و غيره عن يونس قال: كل زنى سفاح و ليس كل سفاح زنى...»^١. وكذا باباً تحت عنوان: «باب العلة في أن السهام لا تكون أكثر من ستة و هو من كلام يونس». فذكر في ذيله حديثين عنه^٢.

٢. و قد ينقل مستند فتوى يونس و خلافه عن فضل بن شاذان: «علي بن إبراهيم عن محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس قال: إن أهل الكتاب و المجوس يرتنون و يورثون ميراث الإسلام من وجه القرابة... و قال الفضل المجوس يرتنون بالنسب و لا يرتنون بالنكاح».

٣. و ذكر في بعض الموارد: «قال يونس المال كله للجد، قال الفضل غلط في ذلك»^٣.

٤. و ذكر فتواه في موارد متعددة: «قال يونس معنى قوله إن الزكاة في تسعة أشياء و عفا عما سوى ذلك إنما كان ذلك في أول النبوة كما كانت الصلاة ركعتين ثم زاد رسول الله ﷺ فيها سبع ركعات و كذلك الزكاة وضعتها و سنّها في أول نبوته على تسعة أشياء ثم وضعها على جميع الخبواب»^٤. و غير ذلك^٥.

١. الكافي (ط - الإسلامية)، ج ٥، ص: ٥٧٠.

٢. نفس المصدر؛ ج ٧، ص: ٨٣. «علي بن إبراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس قال: العلة في وضع السهام على ستة لا أقل و لا أكثر لعل وجه أهل الميراث...» و «علي بن إبراهيم عن أبيه عن إسماعيل بن مرار عن يونس قال: إنما جعلت الموارث من ستة أسهم على خلقه الإنسان...».

٣. نفس المصدر؛ ج ٧، ص: ١١٨.

٤. نفس المصدر؛ ج ٣، ص: ٥٠٩.

٥. المقرّر: راجع: الكافي؛ ج ٤، ص: ١٠٧: عده من أصحابنا عن سهل بن زياد عن الرّيان بن الصّلت عن

وما نحن فيه من هذا القبيل على الأظهر، فإن إسماعيل بن مزار ينقل فتوى يونس مع أنه لم يستنده إلى الإمام (ع)، وإن أبيت عن ذلك، فلا أقل من الإجمال، فلا يقطع بكونه رواية.

نعم؛ فيما لم تكن الرواية مقطوعة، بل كانت مضمرة، نقول بأن جلالة شأنه يقتضي كونها من الإمام (ع)، كما رواه في الكافي الشريف: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ قَالَ قَالَ: فِي الْمُسَافِرِ الَّذِي يَدْخُلُ أَهْلَهُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ وَ قَدْ أَكَلَ قَبْلَ دُخُولِهِ قَالَ يَكْفُ عَنْ الْأَكْلِ بَقِيَّةَ يَوْمِهِ وَ عَلَيْهِ الْقَضَاءُ...»^١.

و أما ما قاله صاحب الدراسات^٢ بتوضيح متنا: من أنّ الرواية وإن كانت مقطوعة لم ترفع إلى الإمام (ع)، فتكون من فتاوى يونس، إلا أنه كان رجلاً متعبداً، فلا محالة أخذها من أهل البيت عليهم السلام، فيعامل معها معاملة الرواية.

فغير مفيد؛ لأنّ يونس بن عبد الرحمن وإن كان كذلك، و لكنّ الكلام في

يُونُسَ قَالَ: الصَّائِمُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ يَشْتَأْكَ مَتَى شَاءَ وَ إِن تَمَضَّمْ فِي وَفْتٍ فَرِيضَتِهِ فَدَخَلَ الْمَاءُ خَلَقَهُ فَلَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ وَ قَدْ تَمَّ صَوْمُهُ وَ إِن تَمَضَّمْ فِي غَيْرِ وَفْتٍ فَرِيضَةٍ فَدَخَلَ الْمَاءُ خَلَقَهُ فَعَلَيْهِ الْإِعَادَةُ وَ الْأَفْضَلُ لِلصَّائِمِ أَنْ لَا يَتَمَضَّمْ. وفي ج ٥، ص: ١٧٧: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَزَارٍ عَنْ يُونُسَ قَالَ: تَفْسِيرُ قَوْلِ النَّبِيِّ ص لَا تَبِيعَنَّ حَاضِرٍ لِبَادٍ أَنَّ الْفَوَاكِي وَ جَمِيعَ أَصْنَافِ الْغَلَاتِ إِذَا حُمِلَتْ مِنَ الْفَرَى إِلَى السُّوقِ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَبِيعَ أَهْلُ السُّوقِ لَهُمْ مِنَ النَّاسِ يَتَّبِعِي أَنْ يَبِيعَهُ حَامِلُوهُ مِنَ الْفَرَى وَ السَّوَادِ فَأَمَّا مَنْ يَحْمِلُ مِنْ مَدِينَةٍ إِلَى مَدِينَةٍ فَإِنَّهُ يَجُوزُ وَ يَجْزِي مَجْزَى التَّجَارَةِ. وفي ج ٦، ص: ١٧٥: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَزَارٍ عَنْ يُونُسَ قَالَ: عِدَّةُ الْعِلْجَةِ إِذَا أَسْلَمَتْ عِدَّةُ الْمُطْلَقَةِ إِذَا أَرَادَتْ أَنْ تَتَزَوَّجَ غَيْرُهُ. وفي ج ٧، ص: ١٦٤: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ يُونُسَ قَالَ: مِيزَاتُ وَلَدِ الرِّثَا لِقَرَابَاتِهِ مِنْ قَبْلِ أُمِّهِ عَلَى نَحْوِ مِيزَاتِ ابْنِ الْمُلَاعَنَةِ. وقد ينقل تفسير يونس الرواية بعد نقلها: الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٣، ص: ٥٠٩: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَزَارٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانٍ عَنْ أَبِي بَكْرٍ الْخَضْرَمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الرِّكَاعَ عَلَى تِسْعَةِ أَشْيَاءَ الْجَنَظَةِ وَ الشَّعِيرِ وَ التَّمْرِ وَ الزَّيْبِ وَ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ وَ الْإِبِلِ وَ الْبَقَرِ وَ الْغَنَمِ وَ عَقَا عَمَّا سِوَى ذَلِكَ. قَالَ يُونُسُ مَعْنَى قَوْلِهِ إِنَّ الرِّكَاعَ فِي تِسْعَةِ أَشْيَاءَ وَ عَقَا عَمَّا سِوَى ذَلِكَ إِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ فِي أَوَّلِ التَّيْبَةِ كَمَا كَانَتْ الصَّلَاةُ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ زَادَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِيهَا سَبْعَ رَكْعَاتٍ وَ كَذَلِكَ الرِّكَاعُ وَضَعَهَا وَ سَنَهَا فِي أَوَّلِ نُبُوتِهِ عَلَى تِسْعَةِ أَشْيَاءَ ثُمَّ وَضَعَهَا عَلَى جَمِيعِ الْخُبُوبِ. وفي ج ٣، ص: ٥٢٨: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَزَارٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ أَنَّهُ قَالَ: كُلُّ مَالٍ عَمِلْتَ بِهِ فَعَلَيْكَ فِيهِ الرِّكَاعُ إِذَا خَالَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ قَالَ يُونُسُ تَفْسِيرُ ذَلِكَ أَنَّهُ كُلُّ مَا عَمِلَ لِلتَّجَارَةِ مِنْ حَيَوَانٍ وَ غَيْرِهِ فَعَلَيْهِ فِيهِ الرِّكَاعُ.

١. نفس المصدر؛ ج ٤، ص: ١٣٢.

٢. دراسات في المكاسب المحرمة؛ ج ١، ص: ٤٢٨: «و الظاهر أنّ السند لا بأس به، و لكنّ الرواية موقوفة لم ترفع إلى الإمام «ع»، فيحتمل أن تكون من فتاوى يونس، و لكن يونس بن عبد الرحمن كان رجلاً متعبداً، فلا محالة أخذها من أهل البيت عليهم السلام-».

حجية فتواه وإجتهاده لغيره من المجتهدين و عدمه. مع أن مثل فضل بن شاذان في بعض الموارد المذكورة أستشكل على رأى يونس وقال أنه غلط، ولم يكن معناه أنه كذب، لأنه خلاف وثاقته، بل بمعنى أنه غلط في فتواه وإجتهاده وإستنباطه من الرواية، وهذا قرينة على عدم تعامل الأصحاب مع فتواه معاملة الرواية حتى يكون قوله حجة قطعية لهم.

و الحاصل، عدم كون ما في الطائفة الخامسة رواية صادرة عن الأئمة (عليهم السلام) حتى نتعبد بها، بل هو من فتاوى يونس بن عبد الرحمن، ولا يصلح إلا للتأييد. فلو كان قول المعصوم، لنستند إليه في هذه المسئلة و في غيرها لما في دلالته من الصراحة.

و أما دلالاته: ففيه فقرتين:

الأولى: أنه قال في حكم أخذ البائع الذمي الدراهم الحاصلة من بيع الخمر و الخنزير عن المشتري بعد إسلامه قبل أن يحلّ المال: «له دراهمه» و يمكن أن يستفاد منه أن المفروض في أذهانهم، عدم جواز بيعهما للمسلم، كما يستفاد من بعض الروايات.

فهذه الفقرة كالطائفة الثالثة تدلّ على صحة بيع الذمي الخنزير وضعا.

و الثانية: أنه قال: «إِنْ أَسْلَمَ رَجُلٌ وَ لَهُ خَمْرٌ وَ خَنَازِيرٌ ثُمَّ مَاتَ وَ هِيَ فِي مِلْكِهِ وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ قَالَ يَبِيعُ دَيْنَهُ أَوْ وَلِيُّ لَهُ غَيْرُ مُسْلِمٍ خَمْرَهُ وَ خَنَازِيرَهُ وَ يَقْضِي دَيْنَهُ وَ لَيْسَ لَهُ أَنْ يَبِيعَهُ وَ هُوَ حَيٌّ وَ لَا يُمْسِكُهُ»، و هذا صريح في عدم جواز بيع الخنزير لمسلم إذا كان حيا، بل ولا إمساكه.

وجوه الجمع بين الطوائف المذكورة:

و قد ذكرنا طوائف من الرواية، أحدها دلّت على عدم جواز بيع الخنزير مطلقاً، و ثانيها دلّت على جوازه مطلقاً و ثالثها دلّت على صحته وضعا و حرمة تكليفاً و رابعها دلّت على جوازه للذمي، و الخامسة دلّت على جوازه للذمي دون المسلم.

و قد جمعوا بينها بوجوه:

الوجه الأول: ما نقله المحقق الخوي عن الشيخ الحرّ العاملي^١ بتوضيح منّا: من أنّه حملت الروايات الدالة على جواز المعاوضة على الخنزير مطلقاً، على فرض كون البائع ذميّاً، فلا تكون مطلقاً حقيقةً، واستشهد على التقييد بالروايات الدالة على جواز بيع الذمي الخنزير، فهذه الروايات تكون مقيدة لما يدلّ على جواز بيعه مطلقاً.

ثمّ استشكل عليه المحقق الخوي بما ملخصه: «و فيه أنّ حمل المطلق على المقيد و إن كان من المسلّمات، إلّا أنّه فيما كان بينهما تناف و تعاند نظير أعتق رقبة و لا تعتق رقبة كافرة، و لو لم يكن بينهما تناف كما في المقام فلا وجه لذلك الحمل.»^٢.

الوجه الثاني: ما إختاره المحقق الخوي^٣ بالنظر إلى ما بنى عليه في باب التعارض من إنقلاب النسبة، و إن كانت نتيجته متحدةً مع وجه السابق، حيث قال ما ملخصه: و الصحيح أن يقال أنّ ما يدلّ على حرمة بيع الخنزير مطلقاً يقيد بما يدلّ على جواز بيعه للذمي، لأنّهما متنافيان، فلا إشكال في حمل المطلق على المقيد هنا، إذن فتصير المطلق كالعامّ المخصّص و مفاده عدم جواز المعاوضة على الخنزير إلّا للذمي، ثمّ تنقلب نسبته إلى ما دلّ على جواز بيعه مطلقاً نسبة الخاصّ إلى العامّ، فيخصّصه، فتصير النتيجة جواز المعاوضة على الخنزير إلّا للمسلم.

وفيه: هذا إذا كانت الروايات الطائفة الأولى الدالة على عدم جواز المعاوضة على الخنزير مطلقاً، صحيحةً، و لكن جميع ما في هذه الطائفة من رواية الجعفرات و رواية الدعائم ضعيفٌ سنداً عنده و عندنا كما مرّ، فلا تكون طرف النسبة حتى تنقلب نسبته مع الطوائف الأخرى.

و الصحيحة منها، طائفتين، أحديهما تدلّ على جواز بيعه مطلقاً و الأخرى تدلّ على جوازه للذمي، و هما مثبتتان، لا يحمل المطلق منهما على المقيد منهما، و ما في الطائفة الخامسة لم تكن رواية، و إلّا يقيد المطلق به.

١. وسائل الشيعة؛ ج ١٧، ص: ٢٣٣: «أقول: هَذَا مَحْمُولٌ عَلَى أَنَّ الْبَائِعَ ذِمِّيٌّ لِمَا مَرَّ.»

٢. مصباح الفقاهة؛ ج ١، ص: ٨٠.

٣. نفس المصدر؛ «و الصحيح أن يقال ان الظاهر من خبر منصور، و من قوله «ع» في رواية قرب الاسناد (إنما له الثمن فلا بأس أن يأخذه) و من رواية عمار بن موسى هو جواز بيع الذمي الخنزير قبل الإسلام، فيقيد بها ما يدلّ على حرمة بيعه مطلقاً، إذن فتتنقلب النسبة و تصير المانعة أخص من المجوزة و مقيدة لها، و عليه فلا يجوز لغير الذمي بيع الخنزير.»

فعلى ذلك، لا دليل بين الروايات على منع المعاوضة على الخنزير للمسلم عنده.

الوجه الثالث: ما ذكره صاحب إرشاد الطالب^١ وصاحب الدراسات^٢ من أنّ الروايات الدالة على جواز بيع الخنزير مطلقاً تحمل على فرض كون البائع ذميّاً، لأنّها تدلّ على جواز الخمر و الخنزير مطلقاً. و بالنسبة إلى بيع الخمر، قام الإجماع بل الضرورة على عدم جوازه للمسلم، و لا يصحّ حمل ما ورد فيه: «عن رجلٍ باعَ خمرًا وَ خنزيراً» على الإطلاق، بل هذه القرينة تدلّ على إختصاصه بالكافر الذميّ. و النتيجة متحدة مع الوجهين السابقين.

هذا ملخّص كلاهما و قد إكتفيا بذلك.

نقول: أنّه، هو الوجه الصحيح و المختار و لكن بتتيمم منّا في ضمن أمرين:

الأول: لا يقال: أنّه يلزم من حمل الطائفة المجوّزة على فرض كون البائع ذميّاً، ترتّب حكم تكليفي عليه، إذ جاء في هذه الروايات: «للبائع حرام و للمقضي حلال»، و ترتّب الحكم التكليفي على الكافر الذميّ ليس بمعهود في الروايات.

لأنّا نقول: أنّه معهود و قد ورد مثله في بعض الروايات، كما روي بسند صحيح في باب الجزية و صرح فيه بترتب الحرمة التكليفي على الذمي: «و عَنْهُ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ صَدَقَاتِ أَهْلِ الذِّمَّةِ وَ مَا يُؤْخَذُ مِنْ جَزْيَتِهِمْ مِنْ ثَمَنِ خُمُورِهِمْ وَ لَحْمِ خَنَازِيرِهِمْ وَ مَيْتَتِهِمْ قَالَ عَلَيْهِمُ الْجَزْيَةُ فِي أَمْوَالِهِمْ يُؤْخَذُ مِنْهُمْ مِنْ ثَمَنِ لَحْمِ الْخَنَزِيرِ أَوْ خَمْرٍ فَكُلُّ مَا أَخَذُوا مِنْهُمْ مِنْ ذَلِكَ فَوَزُرُ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ وَ ثَمَنُهُ لِلْمُسْلِمِينَ حَلَالٌ يَأْخُذُونَهُ فِي جَزْيَتِهِمْ»^٣. مضافاً إلى أنّه يفهم من فحوى هذه الرواية حرمة بيع الخمر و الخنزير

١. إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب؛ ج ١، ص: ٣١: «و أما الخنزير فيستفاد فساد بيعه من مثل صحيحة على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام ... في حسنة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام «في رجل كان له على رجل دراهم، فباع خمرًا و خنازير و هو ينظر فقضاه، فقال: لا بأس به أما للمقتضي فحلال، و أما للبائع فحرام» و لكن لابد من حملها على بيع الكافر من مثله، بقرينة ذكر الخمر المحكوم بيعه بالبطلان جزماً، فيما إذا كان بايعه مسلماً. و الحاصل أنّه لا يمكن الأخذ بإطلاق الرواية حتى تقع المعارضة بينها و بين ما تقدم.»

٢. دراسات في المكاسب المحرمة؛ ج ١، ص: ٤٢٩.

٣. تهذيب الأحكام؛ ج ٤، ص: ١١٣. وسائل الشريعة؛ ج ١٥، ص: ١٥٤، كتاب الجهاد باب ٧٠ از جهاد عدو ح ١.

على المسلم بالأولوية.

و الثاني: وقد تبين ضعف ما في الطائفة الأولى المانعة مطلقاً، من رواية الجعفرات و رواية الدعائم، فلا دليل معتبر على المنع، و لكن يمكن أن يستفاد عدم جواز بيع الخنزير وضعاً بالنسبة إلى المسلم، بضميمة ثلاث نقاط عليهما: الأولى: الإجماع المدعى في كلمات أصحابنا. و الثانية: بقرينة إقتران الخنزير في الروايات بالخمير المحكوم بيعه بالبطلان بالضرورة. و الثالثة: بقرينة فتوى يونس بن عبد الرحمن الصادر في عصر الأئمة (ع)، مع عدم مخالفة أحد في ذلك.

و على ذلك، أنّ جميع هذه النقاط بضميمة الروايتين يوجب الإطمئنان ببطلان بيع المسلم الخنزير.

و النتيجة: جواز المعاوضة على الخنزير وضعاً للكافر الذمي للروايات المجوزة التي تحمل عليه، دون المسلم بتجميع القرائن، و أمّا تكليفاً فحرام على الكافر بمنطوق رواية محمد بن مسلم و على المسلم بفحواها.

البحث الثاني: في حكم المعاوضة على أجزائه:

و قد كانوا يتخذون من جلد الخنزير دلوّاً يسقى بها الماء أو يستعملون و ينتفعون من شعره في بعض الموارد.

فالمهمّ لنا البحث عن جواز المعاوضة على أجزائه إذا ترتبت عليها منافع لا ينهى الشارع عنها، كالإنتفاع بها في صنع الحقائب و الأحذية و نحوها. و لا خصوصية لجلده و شعره، بل يمكن أن ينتفع بلحمه و دمه.

يمكن أن يقال: بعدم الدليل على بطلان المعاوضة على أجزائه، لأحد الوجهين:

الأول: أنّه ليس هنا دليل معتبر على بطلان المعاوضة على الخنزير حتى يقال أنّه بإطلاقه يشمل أجزائه، بل العمدة هي الإجماع أو الضرورة على بطلانه، فالدليل لبي يؤخذ بالقدر المتيقن منه، و هو إمّا نفس الخنزير، فلا يصدق الخنزير على بعض أجزائه، و إمّا لحم الخنزير للأكل، فلا يشمل الدليل غيره من منفعه المحللة. فلا بدّ حينئذ من الفحص عن دليل خاصّ على بطلان المعاوضة على أجزائه، و لو لم يكن فهو يدخل تحت عمومات صحة المعاوضة.

الثانية: أنّه على تقدير صحة الروايات الدالة على بطلان المعاوضة على

الخنزير، فلا تشمل هذه الأدلة اللفظية الأجزاء أيضاً، لإنصرافها عنها.

أما أقوال الفقهاء في المسئلة:

فمنها: القول بجواز المعاوضة على أجزائه، إذا كانت فيه منفعة محللة.

و قد ذهب إليه العلامة في المختلف، حيث قال: «و المعتمد: جواز استعماله مطلقاً، و نجاسته لا تعارض الإنتفاع به، لما فيه من المنفعة العاجلة الخالية من ضرر عاجل أو آجل، فيكون سائغاً، عملاً بالأصل السالم عن معارضة دليل عقلي أو نقلي في ذلك.^١».

و كذا يستفاد هذا القول من كلمات الآخرين، كما قال شيخ الطائفة في التهذيب بعد نقل رواية دالة على جواز الإنتفاع بجلد الخنزير لسقي الماء: «الْوَجْهُ فِي هَذَا الْخَبَرِ أَنَّهُ لَا بَأْسَ بِأَنْ يُسْتَقَى بِهِ غَيْرُ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ اسْتِعْمَالُ ذَلِكَ الْمَاءِ فِي الْوُضُوءِ وَ لَا الشُّرْبِ بَلْ يُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ سَقْيِ الدَّوَابِّ وَ الْبَهَائِمِ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ.^٢».

و منها: القول بعدم الجواز، بدعوى أَنَّ الشارع المقدس منع عن جميع المنافع الحاصلة من أجزائه، و هو يلزم إلغاء ماليّتها شرعاً، و لا تجوز المعاوضة عليها.

قال الشيخ الصدوق في المقنع: «و إياك أن تجعل جلد الخنزير دلوّاً تستقي به الماء.^٣».

و قال شيخ الطائفة في النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى: «و كذلك شعر الخنزير لا يجوز له أن يستعمله مع الإختيار.^٤» و نحوه عن ابن البرّاج في المهذب.^٥

و كذا قال ابن إدريس في سرائر: «و كذلك شعر الخنزير، لا يجوز للإنسان استعماله مع الإختيار، على الصحيح من أقوال أصحابنا، و إن كان قد ذهب منهم قوم إلى جواز

١. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، ج ٨، ص: ٣٤٠.

٢. تهذيب الأحكام؛ ج ١، ص: ٤١٣: «الْوَجْهُ فِي هَذَا الْخَبَرِ أَنَّهُ لَا بَأْسَ بِأَنْ يُسْتَقَى بِهِ غَيْرُ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ اسْتِعْمَالُ ذَلِكَ الْمَاءِ فِي الْوُضُوءِ وَ لَا الشُّرْبِ بَلْ يُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ سَقْيِ الدَّوَابِّ وَ الْبَهَائِمِ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ.».

٣. المقنع (للشيخ الصدوق)؛ ص: ٤١٩.

٤. النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى؛ ص: ٥٨٧.

٥. المهذب (لابن البرّاج)؛ ج ٢، ص: ٤٤٣: «و شعر الخنزير لا يجوز استعماله مع الإختيار.».

إستعماله.^١».

أما أخبار الباب:

فهنا روايات تدلّ على جواز الإنتفاع بأجزائه:

الرواية الأولى: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي زِيَادٍ النَّهْدِيِّ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ جِلْدِ الْخَنْزِيرِ يُجْعَلُ دَلْوًا يُسْتَقَى بِهِ الْمَاءُ قَالَ لَا بَأْسَ.^٢».

و لا إشكال في سندها إلّا من جهة جهالة أبي زياد النهدي، و لكن لا تضرّ بإعتبارها لأنّ الراوي عنه فيها و في غيرها من الروايات ابن أبي عمير، و هو ممّن لا يروي إلّا عن ثقة.

و كذا لا إشكال في دلالتها على جواز الإنتفاع به في تلك المنفعة، و أمّا إستعمال ذلك الماء في ما يشترط فيه الطهارة غير جائز، كما أشار إليه شيخ الطائفة في عبارته السابقة.

الرواية الثانية: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رِثَابٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْحَبْلِ يَكُونُ مِنْ شَعْرِ الْخَنْزِيرِ يُسْتَقَى بِهِ الْمَاءُ مِنَ الْبُئْرِ هَلْ يُتَوَضَّأُ مِنْ ذَلِكَ الْمَاءِ قَالَ لَا بَأْسَ.^٣».

لا إشكال في إعتبارها سنداً، و أمّا دلالتها فقليل أنّه يدلّ على جواز الإنتفاع بأجزاء الخنزير، بدعوى أنّ السؤال وإن كان عن حكم التوضي من ذلك الماء، و لكن حيث لم يجب الإمام بحرمة الإنتفاع بالحبل الذي يكون من شعر الخنزير، فيعلم جوازه.

و قد أصّر السيّد الخميني^٤ على صحّة الإستدلال بها على ذلك، و قال في

١. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج ٣، ص: ١١٤.

٢. تهذيب الأحكام؛ ج ١، ص: ٤١٣.

٣. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٣، ص: ٦. تهذيب الأحكام؛ ج ١، ص: ٤٠٩: «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ ابْنِ رِثَابٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْحَبْلِ يَكُونُ مِنْ شَعْرِ الْخَنْزِيرِ يُسْتَقَى بِهِ الْمَاءُ مِنَ الْبُئْرِ أَيْتَوَضَّأُ مِنْ ذَلِكَ الْمَاءِ قَالَ لَا بَأْسَ» قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ: هَذَا الْخَبَرُ مَحْمُولٌ عَلَى أَنَّهُ إِذَا لَمْ يَصِلِ الشَّعْرُ إِلَى الْمَاءِ لِأَنَّهُ لَوْ وَصَلَ إِلَيْهِ لَكَانَ مُفْسِداً لَهُ عَلَى مَا بَيَّنَّاهُ فِي كِتَابِ الصَّيْدِ وَالدَّبَائِحِ.».

٤. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)؛ ج ١، ص: ١١٤.

وجهه ما ملخصه: أنَّ الرواية وإن كانت بصدد بيان التوضي من الماء، لا الإنتفاع بالحبل، لكن نفي البأس عن الوضوء عامّ يشمل عدم البأس عن الإنتفاع به، ضرورة أنَّ الإنتفاع بالحبل هو رفع حاجة به، وشدّ الحبل بالدلو، وإلقاؤه في البئر، وإخراج الماء منه، مقدّمات الإنتفاع، فلا شك في كون الوضوء إنتفاعاً بالحبل، فلذا لو أخرج الماء بالحبل من البئر وأهريق قهراً، لا يصدق أنّه إنتفع بالدلو والحبل، بخلاف ما لو إستعمله في شرب الماء والتوضي به. فلو حرم الإنتفاع بالحبل لما جاز التوضي به. و جوابه ١٥٠ مطلق كآته يقول: «لا بأس من الإنتفاع بهذا الحبل»، فعليه؛ لا شك في دلالة الرواية على جواز الإنتفاع بأجزاء الخنزير.

وفيه: أنّها لا تدلّ عليه، لأنّ الظاهر من السؤال كون شبهة السائل من جهة إحتمال ملاقة الحبل مع الماء وتنجّسه به، فلذا سأل عن حكم التوضي به، لا عن إستقاء الماء به، وأجابه ١٥١ بما يتعلّق السؤال به فقال: «لا بأس».

وبعبارة أخرى: في السؤال إحتمالان: من كون السؤال عن حكم الإنتفاع به، ومن كونه عن حكم التوضي بذلك الماء لإحتمال نجاسته بالملاقة، فلا شك في ظهور الرواية في الثاني كما صرح به المستدلّ، فحينئذ لا بدّ من تطابق جوابه ١٥٢ و السؤال، فكآته سئل عن حكم التوضي بماء شكّ في نجاسته، وأجاب بجوازه.

و أمّا الإنتفاع بذلك الحبل، فيمكن كون جوازه مفروغاً عنه، كما يمكن كونه حراماً إرتكبه ثم سئل عن حكم التوضي به.

فكيف كان، كون الوضوء إنتفاعاً بالحبل لا يوجب الحكم بجواز الإنتفاع به وإن لم يكن في الوضوء بأس، وهما وإن كانا من اللازم والملزوم، لكن السؤال عن حكم الوضوء بما شكّ في نجاسته، لا يرتبط بالإنتفاع بالحبل الذي يُستقى به الماء. فربما يصحّ الوضوء ولكن في مقدّماته إشكال.

والحاصل: عدم دلالة الرواية على جواز الإنتفاع بأجزاء الخنزير بمقتضى عدم تطابق السؤال للجواب.

الرواية الثالثة: وقد إستدلّ بمرسلة الصدوق: «و سئل الصّديق ١٥٣ عَنْ جُلْدِ الْخِنْزِيرِ يُجْعَلُ دَلْواً يُسْتَقَى بِهِ الْمَاءُ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ^١». والظاهر كونها، هي الرواية الأولى.

١. من لا يحضره الفقيه؛ ج ١، ص: ١٠.

و نتعرض لها لأنّ الصدوق رواها مرسلّة، ونسبها إلى الإمام الصادق (ع) بنحو الجزم.

هذا أحد المواضع التي تبين السيّد الخميني^١ ما بنى عليه في علم الرجال من اعتبار مرسلات الصدوق بنحو أنّهم وقال ما لفظه: «و هي من المرسلات التي نسب الحكم جزماً إلى المعصوم (ع)، و لا تقصر عن مرسلات ابن أبي عمير. و لو كانت هي عين خبر زرارة لكان قوله ذلك دليلاً على جزمه بصدور الرواية من القرائن، لو لم يكن توثيقاً للنهدي الواقع في رجال الحديث.

و توهم أنّ جزمه بإجتهاده لا يفيد لنا، و لعلّ القرائن التي عنده لا تفيدنا الجزم، في غير محلّه، لأنّ الظاهر من مسلكه أنّه لم يكن أهل الإجتهدات المتعارفة عند الأصوليين^٢، سيّما المتأخّرين منهم، فالقرائن التي عنده لا محالة تكون قرائن ظاهرة توجب الإطمئنان لنا أيضاً. و كيف كان، ردّ تلك المرسلات جرأة على المولى». إنتهى كلامه.

و نلاحظ عليه، أولاً: بأنّ العمدة و المهّم في مثل ذلك، إثبات أنّه نسب الحكم في هذه التعابير إلى المعصوم جزماً، و لكن أنّي لنا بإثباته، مع أنّه يمكن دعوى كونها تفتنّاً في التعبير، بل ظاهره كذلك، فليس فيه إشارة إلى جزمه بصدور الرواية من القرائن أو توثيق الرجال الواقع في سنده، و الشاهد عليه أنّه نقل رواية واحدة في بابين، تارة: بالإسناد الجزمي بقوله: «قَالَ الصَّادِقُ (ع)» و أخرى: من دون الإسناد الجزمي بقوله: «رُويَ عَنْهُ (ع)»^٣.

و ثانياً: على تقدير كون التعبير من الصدوق إسناداً جزمياً، لا نسلم أنّ القرائن التي توجب الوثوق عنده، توجب الوثوق عندنا أيضاً، لأنّ من يطّلع على مسلكه،

١. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)؛ ج ١، ص: ١١٦.

٢. كما قيل أنّ فتوى جماعة برواية يوجب الوثوق بصدورها أو عمل المشهور جابر لضعف سندها و نحوها. (منه حفظه الله).

٣. المقرّر: المورد الأول: ما رواه في الفقيه؛ ج ١؛ ص ٩٢: «و قَالَ الصَّادِقُ (ع) الْمَرْأَةُ إِذَا بَلَغَتْ خَمْسِينَ سَنَةً لَمْ تَرِ حُمْرَةً إِلَّا أَنْ تَكُونَ امْرَأَةً مِنْ قُرَيْشٍ». و رواه في نفس المصدر؛ ج ٣؛ ص ٥١٤: «و رُويَ أَنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا بَلَغَتْ خَمْسِينَ سَنَةً لَمْ تَرِ حُمْرَةً إِلَّا أَنْ تَكُونَ امْرَأَةً مِنْ قُرَيْشٍ». و المورد الثاني: ما رواه في الفقيه؛ ج ١؛ ص ١٢٤: «و قَالَ الصَّادِقُ (ع) حُلِقَ الرَّأْسُ فِي غَيْرِ حَجٍّ وَ لَا عُمْرَةٍ مُثْلَةً لِأَعْدَائِكُمْ وَ جَمَالَ لَكُمْ». و رواه في موضوع آخر في الفقيه؛ ج ٢؛ ص ٥٢٣: «و رُويَ عَنِ الصَّادِقِ (ع) أَنَّهُ قَالَ حُلِقَ الرَّأْسُ فِي غَيْرِ حَجٍّ وَ لَا عُمْرَةٍ مُثْلَةً لِأَعْدَائِكُمْ وَ جَمَالَ لَكُمْ». و المورد الثالث: ما رواه في الفقيه؛ ج ٣؛ ص ١٦٢: «و قَالَ (ع) لَا بَأْسَ بِكَسْبِ الْمَاشِطَةِ إِذَا لَمْ تُشَارِطْ وَ قَبِلَتْ مَا تُغْطِي وَ لَا تَصِلُ شَعْرَ الْمَرْأَةِ بِشَعْرِ امْرَأَةٍ غَيْرِهَا فَأَمَّا شَعْرُ الْمَغْزِ فَلَا بَأْسَ بِأَنْ يُوَصَلَ بِشَعْرِ الْمَرْأَةِ وَ لَا بَأْسَ بِكَسْبِ النَّائِحَةِ إِذَا قَالَتْ صِدْقًا». و رواه في موضوع آخر من الفقيه؛ ج ١؛ ص ١٨٣: «و رُويَ أَنَّهُ قَالَ: لَا بَأْسَ بِكَسْبِ النَّائِحَةِ إِذَا قَالَتْ صِدْقًا». و غير ذلك.

يعرف أنّ كلّ ما يكون عنده قرينة لا يمكن كونه قرينة عندنا، لأنّه متعبد بمسلك شيخه ابن الوليد و ما يعتبر عنده يعتبر عنده. فكيف يمكن لنا الإطمئنان على رأيه بدعوى أنّ له قرائن توجب الوثوق عنده و عندنا.

و الحاصل، أنّ الرواية تامّة الدلالة، وأمّا من جهة السند، فإن كانت هي رواية الزرارة السابقة فمعتبرة، وإن كانت غيرها، فمرسلة غير معتبرة.

الرواية الرابعة: ما رواه صاحب الوسائل في الباب ٥٨ من أبواب ما يكتسب به: «عنه عن عبد الله بن جعفر عن أيوب بن نوح عن صفوان عن سيف الثمار عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له إنّ رجلاً من مواليك يعمل الحمائل بشعر الخنزير قال إذا فرغ فليغسل يده^١». و الحمائل جمع جمالة، و هي علاقة السيف و هو السير الذي يقلّده المتقلّد^٢.

يستفاد من الرواية أمور:

الأول: أنّ قوله عليه السلام «إذا فرغ فليغسل يده» يدلّ على جواز الإنتفاع بشعر الخنزير، إذ ليس السؤال فيها عمّا يشترط فيه الطهارة من الإنتفاعات كالصلاة و الوضوء، بل هو مطلق، فجوابه أيضاً مطلق يشمل جواز الإنتفاع بشعر الخنزير.

و الثاني: أنّ الظاهر منها كون العمل شغل الرجل و مهنته، لا أنّه يعمل الحمائل لنفسه. و جوابه عليه السلام يدلّ على جواز الإشتغال به.

و الثالث: أنّها تدلّ بالدلالات المطابقة على نجاسة شعر الخنزير، خلافاً للسيد المرتضى و هو يفتي بطهارته.

و الحاصل: هو دلالة الرواية على جواز الإنتفاع بشعر الخنزير و عدم حرمة العمل تكليفاً.

الرواية الخامسة: «و بإسناده عن الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم عن سليمان الإسكافي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شعر الخنزير يحزّر به قال لا بأس به و لكن يغسل يده إذا أراد أن يصلّي^٣».

١. تهذيب الأحكام؛ ج ٦، ص: ٣٨٢ - وسائل الشيعة؛ ج ١٧، ص: ٢٢٧.

٢. الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية، ج ٤، ص: ١٦٧٨ - معجم مقائيس اللغة، ج ٢، ص: ١٠٦.

٣. وسائل الشيعة؛ ج ٣، ص: ٤١٨.

و الرواية تدلّ على جواز الإنتفاع به و الإرشاد إلى نجاسته إلا أنّها ضعيفة لجهالة سليمان الإسكاف.

الرواية السادسة: «و رَوَى الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ حَنَانِ بْنِ سَدِيرٍ عَنْ بُرْدِ الْإِسْكَافِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ إِنِّي رَجُلٌ خَرَّازٌ لَا يَسْتَقِيمُ عَمَلُنَا إِلَّا بِشَعْرِ الْخَنْزِيرِ نَخْرُزُ بِهِ قَالَ خُذْ مِنْهُ وَبَرَةً فَاجْعَلْهَا فِي فَخَّارَةٍ ثُمَّ أَوْقَدْ تَحْتَهَا حَتَّى يَذْهَبَ دَسْمُهُ ثُمَّ اْعْمَلْ بِهِ.^١»

و الرواية واضحة الدلالة، و سندها خال عن الإشكال، فرواتها ثقات، إلا الراوي الأخير فإنّه لم يوثّق، و لكن نعتد عليه لنقل من لا يروي إلا عن ثقة عنه كابن أبي عمير و صفوان. و قد قال النجاشي فيه: «بُرد الإسكاف مولى مكاتب، له كتاب يرويه ابن أبي عمير.^٢».

و نتيجة الجمع بين الروايات: هي أنّه يستفاد من مجموع الروايات أولاً: عدم البأس في الإنتفاع بأجزاء الخنزير شرعاً في المنافع المحلّلة دون غيرها كالأكل. ثانياً: جواز المعاوضة عليها لأن يستعمل في تلك المنافع.

و أمّا أدلة منع المعاوضة على الخنزير، فلا يمنع عن جواز المعاوضة على أجزائه:

إمّا بدعوى عدم صحّة الروايات الدالة على منع المعاوضة على الخنزير سنداً، و عدم دلالة الآيات عليه، فإنّ الآية الشريفة: «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنْزِيرِ» مثلاً، لا تدلّ على حرمة جميع التصرفات فيه، لعدم دلالة حذف المتعلّق على العموم و على تقدير دلالة عليه، فهو فيما إذا لم تكن قرينة على المتعلّق، بخلاف ما نحن فيه، لأنّ هنا قرينة على أنّ المتعلّق المحذوف هو الأكل، كما لا يخفى.

و أمّا ما دلّ على عدم جواز المعاوضة على الخنزير من الإجماع أو الضرورة، فأدلة لبّية لا إطلاق لها، بل يجب الأخذ بالمتيقّن منها، و هو المعاوضة على الخنزير بقصد منفعه المحرّمة كالأكل، و لا تشمل المعاوضة على أجزائه بقصد منفعه المحلّلة، بل الروايات المذكورة تدلّ على جوازها كما عرفت.

و إمّا بدعوى أنّ الروايات الدالة على منع المعاوضة على الخنزير، على تقدير

١. نفس المصدر؛ ج ٢٤، ص: ٢٣٧.

٢. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفي الشيعة، ص: ١١٣

صحّة سندها و ظهور دلالتها على الإطلاق بالنسبة إلى أجزائه، محكوم لهذه الروايات الدالة على الجواز، فالجمع بينهما يقتضي جواز المعاوضة على الأجزاء إذا كانت لها منفعة محلّلة و عدم كون ثمنها سحتاً.

إن قلت: فقد ذهب جمع من القدماء و المتأخرين إلى عدم جواز الإنتفاع بأجزاء الخنزير إلّا في حالة الضرورة. كما قال شيخ الطائفة في النهاية: «و كذلك شعر الخنزير لا يجوز له أن يستعمله مع الإختيار. فإن إضطرَّ إلى إستعماله، فليستعمل منه ما لم يكن بقي فيه دسم، و يغسل يده عند حضور الصلّة^١»، وكذا عن ابن البراج في المذهب^٢ و غيره من الفقهاء. و هذا بمعنى إعراضهم عن تلك الروايات المجوّزة و هو يوجب الوهن و سقوطها عن الحجّيّة و الإعتبار، فلا يمكن أن تكون طرف التعارض.

قلت: أنّه يظهر بالدقّة في كلمات الأصحاب عدم ثبوت إعراضهم عنها، بل بعضهم يفتي بها، كالعلامة في المختلف حيث قال: «و المعتمد: جواز إستعماله مطلقاً، و نجاسته لا تعارض الإنتفاع به، لما فيه من المنفعة العاجلة الخالية من ضرر عاجل أو آجل، فيكون سائغاً، عملاً بالأصل السالم عن معارضة دليل عقلي أو نقلي في ذلك^٣». وكذا شيخ الطائفة في التهذيب^٤.

و بعضهم الآخر عمل بها و لكن حمّلها على صورة الإضطراب بقريّة ما في خبر بُرد الإسكاف: «إِنِّي رَجُلٌ خَرَّارٌ لَا يَسْتَقِيمُ عَمَلُنَا إِلَّا بِشَعْرِ الْخَنَزِيرِ» و قيل أنّ قوله: «لَا يَسْتَقِيمُ عَمَلُنَا» إشارة إلى إضراره به. مع أنّه غير مقبول عندنا، فلا يجوز حمل الروايات الصحيحة المطلقة على صورة الإضطراب بهذه القرينة الضعيفة، مع عدم التنافي بينهما.

و على ذلك، لا وجه لطرح الروايات المجوّزة وإسقاطها عن الحجّيّة أو حملها على صورة الإضطراب.

١. النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى؛ ص: ٥٨٧.

٢. المذهب (الابن البراج)؛ ج ٢، ص: ٤٤٣: «و شعر الخنزير لا يجوز استعماله مع الاختيار، فإن اضطر إنسان إلى استعماله فلا يستعمل منه الا مالا يكون قد بقي فيه شيء من الدسم؟ وإذا حضر وقت الصلاة وجب عليه غسل يديه.».

٣. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة؛ ج ٨، ص: ٣٤٠.

٤. تهذيب الأحكام؛ ج ١، ص: ٤١٣: «قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ: الْوُجْهُ فِي هَذَا الْخَبَرِ أَنَّهُ لَا بَأْسَ بِأَنْ يُسْتَقَى بِهِ غَيْرُ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ اسْتِعْمَالُ ذَلِكَ الْمَاءِ فِي الْوُضُوءِ وَلَا الشُّرْبِ بَلْ يُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ سَقْيِ الدَّوَابِّ وَ النَّهَائِمِ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ.».

إن قلت: يمكن حمل تلك الروايات على صورة الإضرار، لأنّ ابن إدريس ادعى تواتر الأخبار الدالة على حرمة استعمال شعر الخنزير، وقال: «قد ذهب قوم إلى جواز استعماله، وتمسك بأنه لا تحلّ الحياة، إلا أن أخبارنا متواترة عن الأئمة الأطهار، بتحريم استعماله.^١»، فالروايات المجوّزة تحمل على صورة الإضرار لتعارضها مع هذه الأخبار المتواترة.

قلت: لم نعر حتى الآن على رواية واحدة تستفاد منها حرمة الإنتفاع بشعر الخنزير، ولا نعلم من أين ادعى التواتر عليه، ولعلّه نظر إلى ما دلّ على ثمن الخنزير سحت، بتعميمه إلى أجزائه على إجهاده أو بضميمة ما دلّ على نجاسته فاستنتج منه أنّ كلّ نجس لا يجوز الإنتفاع به.

و النتيجة: هي أنّ الأقوى العمل بالروايات المجوّزة والقول بجواز الإنتفاع بأجزاء الخنزير، في غير المنافع المحرّمة كالأكل، كما صرح به صاحب الجواهر^٢ و السيّد الخميني في مكاسبه حيث قال: «الأقوى في أجزائه بل أجزاء الكلب أيضاً نحو جلدهما وشعرهما جواز الإنتفاع بل جواز البيع للإنتفاع المحلّ، للأصل، و عموم حلّية البيع و الوفاء بالعقود، و جملة من الروايات الواردة في الخنزير.^٣».

المورد السابع: الخمر وكلّ مسكر مائع و الفقاع:

قال الشيخ الأعظم في المكاسب: «يحرم التكبّ بالخمر و كلّ مسكر مائع و الفقاع إجماعاً نصّاً و فتوى.^٤».

و في المسئلة مباحث هامة كالبحث عن مفهوم الخمر لغة و اصطلاحاً و حكم المعاوضة عليها للكافر والمسلم تكليفاً و وضعاً و كيفية المعاوضة عليها لأجل منافعها المحلّلة كبيعها بقصد التخليل، و عن جواز المعاوضة عليها في صورة الإضرار و كيفيتها، وكذا البحث عن الفقاع و النبيذ و نحوها و كلّ مسكر مائع أو

١. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج ٣، ص: ١١٤.

٢. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج ٣٦، ص: ٣٩٨ - ٤٠٠: «المسئلة الأولى: لا يجوز استعمال شعر الخنزير اختياراً بناء على ما هو الأصح من نجاسته، فضلاً عن غيره من أجزائه- فيما يشترط فيه الطهارة و غيره، لأنه حينئذ من الأعيان النجسة» إلى أن قال: «إلا أن ذلك كله كما ترى لا يطمأن بما يحصل منه، فالأقوى حينئذ الجواز مطلقاً...».

٣. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)؛ ج ١، ص: ١١٣.

٤. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديث)، ج ١، ص: ٤٢: «[المسئلة] السابعة يحرم التكبّ بالخمر و كلّ مسكر مائع و الفقاع إجماعاً، نصّاً و فتوى...».

جامد. وكذا ينبغي البحث عن نجاسة الخمر والكحول الصناعي وإن كان الأنسب ذكره في كتاب الطهارة.

البحث الأول: في مفهوم الخمر لغة واصطلاحاً:

قال في معجم مقائيس اللغة: «الخاء والميم والراء أصل واحد يدل على التغطية، والمخالطة في ستر. فالخمر: الشراب المعروف»^١، ومنه الخمار، وهو ما تغطي المرأة بها رأسها، والخمر إنما سميت بذلك لكونها يخمر العقل ويغطيها ويستره.

وفي أنه هل وضعت الخمر لما يتخذ من العنب خاصة أو يعم ما يتخذ من غيرها أيضاً كالتمر والحنطة والشعير ونحوها، قولان بين اللغويين، كما قال في المفردات: «و الخمر سميت لكونها خامرة لمقرّ العقل، وهو عند بعض الناس اسم لكل مسكر. وعند بعضهم اسم للمتخذ من العنب والتمر»^٢ وقال في مصباح المنير: «و يُقال: هي اسم لكل مسكر (خامر) العقل أي غطاه»^٣.

و المهمة لنا تعيين مصطلحها الشرعي الذي يترتب عليه الآثار الشرعية؛ بملاحظة ظهور الآيات والروايات: ففيه قولان:

الأول: قيل^٤: الخمر في الشرع بمعنى كل مائع مسكر.

وقد أستشهد عليه بصحيفة علي بن يقطين: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَظْطِينَ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَظْطِينَ عَنْ أَبِيهِ عَلِيٍّ بْنِ يَظْطِينَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْمَاضِي رحمته الله قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَمْ يُحَرِّمِ الْخَمْرَ لِاسْمِهَا وَ لَكِنَّهُ حَرَّمَهَا لِعَاقِبَتِهَا فَمَا كَانَ عَاقِبَتُهُ عَاقِبَةُ الْخَمْرِ فَهُوَ خَمْرٌ»^٥.

و يرد عليه بأنّ هذه الرواية على اختصاص إسم الخمر بالمتخذ من العنب

١. معجم مقائيس اللغة؛ ج٢، ص: ٢١٥.

٢. مفردات ألفاظ القرآن؛ ص: ٢٩٩.

٣. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي؛ ج٢، ص: ١٨٢.

٤. كما تأتي الإشارة إلى بعضها في البحث عن نجاسة الخمر. منها: إن وضع الخمر لكل مسكر، فيترتب جميع آثار الخمر عليه، وإلا فلا بد من ملاحظة دليل كل واحد منه.

٥. مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى؛ ج١، ص: ٤١٧-٤١٨: «و ان كانت دعواه الانحصار بكون الخمر اسماً لخصوص ما يتخذ من العنب ممنوعة كما تقدم من عموم صدق الخمر على ما يصدر منه خاصيته من المسكرات المائعة و لو لم يكن متخذاً من العنب.»

٦. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج٦، ص: ٤١٢.

أدلّ، لأنّها تدلّ على أنّ الخمر مورد خاصّ، و غيرها ممّا كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمرٌ تنزيلاً في الحكم والآثار، لا أنّه خمرٌ حقيقةً.

و مؤيّد هذا القول ما ورد في خبر أبي الجارود مع ضعف سنده: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ٥٧ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ الْآيَةُ» أَمَّا الْخَمْرُ فَكُلُّ مُسْكِرٍ مِنَ الشَّرَابِ إِذَا أَحْمَرَ فَهُوَ خَمْرٌ وَ مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ وَ قَلِيلُهُ فَحَرَامٌ...»^١.

الثاني: الخمر مختصة بما يتّخذ من العنب، وكلّ مسكر لا يكون خمرًا، بل غيرها خمرٌ حكماً و أثراً.

و قد أستشهد عليه بصحيفة عمّار بن مروان: «الْحَسَنُ بْنُ مَخْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَّابٍ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ٥٨ عَنِ الْغُلُولِ فَقَالَ كُلُّ شَيْءٍ غُلٌّ مِنَ الْإِمَامِ فَهُوَ سُحْتٌ وَ أَكُلَ مَالِ الْيَتِيمِ وَ شَبَّهَهُ سُحْتٌ وَ السُّحْتُ أَنْوَاعٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا أَجُورُ الْفَوَاحِرِ وَ ثَمَنُ الْخَمْرِ وَ النَّبِيذِ وَ الْمُسْكِرِ وَ الرَّبَا بَعْدَ الْبَيْتَةِ فَأَمَّا الرَّشَا فِي الْحُكْمِ فَإِنَّ ذَلِكَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَ بَرَسُولِهِ ٥٩.». حيث عطف المسكر على النبيذ.

و يرد عليه أنّها وردت في النسخة الكافي الشريف^٢. مع أنّه أضبط . من دون الـ«واو»، و حينئذ المسكر وصفٌ للنبيذ، و النبيذ كما يأتي البحث عنه على قسمين، فالمسكر منه حرام، لا غيره.

و الحقّ إختصاص إسم الخمر لما يتّخذ من العنب و يلحق بها غيرها من المسكرات في بعض الأحكام و الآثار، و الدليل عليه صحيفة فضيل: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَدِيْنَةَ عَنْ فَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ٦٠ يَقُولُ لِبَعْضِ أَصْحَابِ قَيْسِ الْمَاصِرِ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَدَبَ نَبِيَّهٖ فَأَحْسَنَ أَدَبَهُ فَلَمَّا أَكْمَلَ لَهُ الْأَدَبَ قَالَ «إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ»... وَ حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ الْخَمْرَ بِعَيْنِهَا وَ حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ٦١ الْمُسْكِرَ مِنْ كُلِّ شَرَابٍ فَأَجَازَ اللَّهُ لَهُ ذَلِكَ

١. وسائل الشيعة؛ ج ٢٥، ص: ٢٨٠.

٢. تهذيب الأحكام؛ ج ٦، ص: ٣٦٨.

٣. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٥، ص: ١٢٦: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَخْبُوبٍ عَنْ ابْنِ رَبَّابٍ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ الْغُلُولِ فَقَالَ كُلُّ شَيْءٍ غُلٌّ مِنَ الْإِمَامِ فَهُوَ سُحْتٌ وَ أَكُلَ مَالِ الْيَتِيمِ وَ شَبَّهَهُ سُحْتٌ وَ السُّحْتُ أَنْوَاعٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا أَجُورُ الْفَوَاحِرِ وَ ثَمَنُ الْخَمْرِ وَ النَّبِيذِ الْمُسْكِرِ وَ الرَّبَا بَعْدَ الْبَيْتَةِ فَأَمَّا الرَّشَا فِي الْحُكْمِ فَإِنَّ ذَلِكَ الْكُفْرَ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَ بَرَسُولِهِ ٦٢.».

كُلُّهُ...^١». فلا معنى لتحريم النبي المسكر، لو كان مفهوم الخمر شاملاً لجميع المسكرات.

البحث الثاني: في حكم المعاوضة عليها:

لا ريب في حرمة شرب الخمر و في كونه من الكبائر، و أمّا نجاستها فسيأتي البحث عنه.

و أمّا المعاوضة عليها، فقد ادّعت الضرورة على حرمتها تكليفاً و وضعاً، و استدل عليها بالأدلة الثلاثة:

الدليل الأول: التمسك ببعض الآيات كآية ٩٠ من سورة المائدة: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.».

قيل في وجه الاستدلال بها: أنه يترتب على العناوين الأربعة فيها: وهي الخمر و الميسر و الأنصاب و الأزلام، حكمان: أحدهما: كون هذه العناوين رجساً من عمل الشيطان، و الآخر: وجوب الإجتنب عنها المستفاد من صيغة الأمر [فاجتنبوه] المتفرّع على الرّجس، و إطلاقها يقتضي وجوب الإجتنب عن جميع التصرفات فيها، كالأكل و الشرب و الإقتناء و كذا البيع و الشراء و المعاوضة عليها.

و قد إستشكل عليه السيّد الخميني^٢ في مكاسبه أولاً، و قال: «الظاهر منها، أنّ وجوب الاجتناب متفرّع على الرّجس الذي هو من عمل الشيطان، و كون الشيء من عمله بأيّ معنى كان، لا يمكن لنا إحرازه إلا ببيان من الشارع، و مع الشك في كون شيء من عمله، كالبيع و الشراء، لا يمكن التمسك بها لإثبات وجوب الاجتناب [و هذا من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقيه]، هذا. مع أنّ نفس الخمر ليست من عمله، و إن كانت رجساً فلا بدّ من تقدير، و لعلّ المقدّر الشرب، لا مطلق التقلّبات.».

ثم إستدك عن هذا و قال: «إلا أن يقال: إنّ جعل الخمر من عمله، و هي من الأعيان مبني على ادّعاء، و المصحح له هو كون جميع تقلّباتها من عمله، و مع حرمة شربها فقط، لا يصح أن يقال: إنّها من عمله بنحو الإطلاق. و المجاز في الحذف قد فرغنا عن تهجينه في محله.».

و توضيحه ممّا: إنّ الخمر كان من الأعيان و لا يمكن كونها من عمل الشيطان

١. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ١، ص: ٢٦٦ - وسائل الشيعة؛ ج ٢٥، ص: ٣٢٥.

٢. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)، ج ١، ص: ١٩.

حقيقةً، إلّا أن يقال: إنّ جعلها من عمله مبني على ما اختاره السيّد الخميني و المحقّق البروجردي و جمع من الأصوليّين تبعاً لصاحب وقاية الأذهان في البحث عن الحقيقة و المجاز في الأصول من أنّ ما ذهب إليه المشهور في مجاز الحذف مستهجن، بل جميع المجازات يكون بنحو الحقيقة الإدعائية كما ذهب إليها السّكّاني في الإستعارة.

و على هذا، فمعنى الآية الشريفة هو أنّ هذه العناوين الأربعة و منها الخمر، تكون رجساً من عمل الشيطان حقيقةً و واقعاً، و هو صحيح عندما كان المراد الإجتنب عن جميع التصرفات و التقلّبات فيها و إلّا لو كان المراد الإجتنب عن أكلها و شربها فقط لما صحّ أن يقال أنّها رجسٌ من عمله.

و نلاحظ عليه: بأنّ في كلامه مواقع للنظر و المناقشة:

الأول: إنّ هذا المبني كما حقّقنا في المباحث الألفاظ في علم الأصول بالتفصيل^١ و إن كان صحيحاً في بعض المجازات، إلّا أنّه بالنسبة إلى جميع

١. هذا خلاصة ما أفاده الأستاذ، في البحث عن الحقيقة و المجاز في علم الأصول: وقد اختلف الأصوليّين و الأدباء في ماهيّة المجاز. و فيه ثلاثة أقوال: الأول: ما ذهب إليه جمع كثير منهم من أنّ المجاز، هو إستعمال اللفظ في غير ما وضع له، لمناسبة بين المعنى الحقيقي و المعنى المجازي فإن كانت المناسبة هي المشابهة فالمجاز استعارة، و إلّا فالمجاز مرسل. و الثاني: ما نسب إلى السّكّاني من التفصيل بين الإستعارة و غيره: و قال: أنّ إستعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له، مختصّ بالمجاز المرسل، و أمّا الإستعارة لا تكون استعمالاً للفظ في غير المعنى الموضوع له، بل هي استعمال في المعنى الحقيقي، و غاية الأمر أنّ المعنى الحقيقي تارة ينطبق على فرده الواقعي حقيقةً، كإستعمال لفظ الأسد في الحيوان المفترس و أخرى على فرد التّنزيلي إدعاءً كإستعماله في الرجل الشجاع. و المعنى في الأول حقيقي و كذا التطبيق، و المعنى في الثاني حقيقي أيضاً، دون التطبيق و يكون إنطباقه عليه بالتصرّف العقليّ و الذهني و هو أنّ للأسد مصداقين حقيقيّين. الثالث: ما ذهب إليه المحقّق البروجردي و السيّد الخميني و بعض تلامذتهما، تبعاً للعلامة الشيخ محمّد رضا الإصفهاني في كتابه وقاية الأذهان، من أنّ اللفظ في جميع المجازات حتى المجاز المرسل، لم يستعمل إلّا في المعنى الموضوع له، و بعبارة أخرى، أنّ المستعمل فيه بالإراد الإستعماليّة في جميع المجازات، هو معناه الحقيقي و نفس الموضوع له، و إن كانت الإرادة الجديّة على خلافه. و قد إستدلوا عليه بأنّ الغاية المطلوبة من المجاز في جميع اللغات، لا سيّما اللغة العربيّة، هي المبالغة و البداعة و اللطافة، و هي لا تحصل إلّا إذا كان اللفظ مستعمالاً في معناه الحقيقي، بل إن كان مستعمالاً في غير ما وضع له، فصار الإستعمال مستهجنًا. كآّن الشمس في قول القائل: «قَامَتِ تُظَلِّلُنِي مِنَ الشَّمْسِ/نَفْسُ أَعْرُ عَلِيٍّ مِنْ نَفْسِي/قَامَتِ تُظَلِّلُنِي وَ مِنْ عَجَبٍ/شَمْسٌ تُظَلِّلُنِي مِنَ الشَّمْسِ» مستعملة في معناها الحقيقيّة، لأنّ الغرض هو إثارة العجب من أنّ المحبوبة بما أنّها شمس ساطعة صارت تظلّله من الشمس، و التعجب إنّما يحصل إذا استعمل الشمس الأولى في نفس معناها، و عندئذ يتعجب الإنسان كيف تكون الشمس مظلّلة من الشمس؟! بخلاف ما إذا قلنا بأنّها استعملت في المرأة الجميلة، إذ لا موجب عندئذ للتعجب، لأنّ الأجسام على وجه الإطلاق جميلة و غير جميلة تكون حائلة عن الشمس.

المجازات ممنوع و باطل جزماً.

الثاني: و على تقدير صحة المبنى و كون جعل الخمر من عمله من باب الحقيقة الإدعائية، فلا يلزم منه الإلتزام بحرمة جميع تقلباتها، إذ لا إشكال في وضع الحقيقة في موضع الأخرى بالنظر إلى أبرز مصاديقها، فالغرض العمدية و الإنتفاع الغالب في الخمر و الهدف الغائي من التخمر، هو شربها، و لا إشكال في أن يقال نظراً إلى هذه الغرض و الإنتفاع: أنَّها رجس من عمل الشيطان حقيقةً و إدعاءً.^١

و الثالث: إنَّه لا يمكن أن يستفاد الإطلاق من الآية بهذا البيان، بل الإطلاق خلاف ظهور العرفي، لأنَّ العرف إستظهر في كلِّ مورد الإجتناح عمّا يناسبه، كما لو

بل إستعمالها في المرأة الجميلة مستهجنٌ. و كقول الفرزدق في مدح زين العابدين (ع): «هذا الذي تعرفُ البطحاء و طائته و البيت يعرفُ و الجل و الحرْم/ هذا ابنُ خير عباد الله كلهم/ هذا التقي التقي الظاهر العلم/ هذا ابنُ فاطمة، إن كنت جاهلة/ بحده أنبياء الله قد حُتموا». وهو على المشهور من قبيل المجاز في الحذف، أي: أهل البطحاء و أهل الجل و الحرْم. و لكنه لو قُدِّر فيه الأهل، خرج الكلام عن اللطافة و الحسن و الظرافة، بل المراد هو نفس البطحاء و البيت و الحل و الحرم، فكأنَّه ادَّعى أنَّه عليه السلام في مقامه بمكان من الظهور و الوضوح و المعروفة؛ بحيث تعرفه الجمادات، و هو توصيف بليغ للإمام عليه السلام و لا يخفى حسنه و بلاغته و ظرافته. و كذا في سائر المجازات. أقول: أنَّ هذا المدعى لا يصح إلا في الجملة و في بعض الموارد، و لا يكون السكاكي و صاحب وقاية الأذهان مبدعه، بل توجه إليه غيرهما من العلماء علوم البلاغة، و هذا يظهر بالرجوع إلى كتبهم في البحث عن الفرق بين الإستعارة و الكذب، حيث قالوا: «إنَّ الإستعارة يفارق الكذب بأنَّها مبنية على التأويل بدعوى دخول المشبه في جنس المشبه به». أو قولهم: «أنَّ الشرط في حسن الإستعارة أن لا يشتم رائحة التشبيه لفظاً لأن ذلك يبطل الغرض من الاستعارة أعني ادَّعاء دخول المشبه في جنس المشبه به». و لا يختص هذا بالإستعارة، بل الأمر كذلك في غيرها كالمجاز لمناسبة الأول و المشاركة كما أطلق على المحضر أنَّه مَيِّت، و هذا هو ما تقتضيه المبالغة و البداعة و اللطافة. و لكن ما ادَّعوه من أنَّ اللفظ في جميع المجازات و بنحو كي، لم يستعمل إلا في المعنى الموضوع له، ممنوع. لأنَّه قد تقتضى اللطافة و الظرافة إستعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له، و إستعماله في المعنى الحقيقي الموضوع له بنحو الإدعاء مستهجن. كقول الشاعر: «صالوا و جادوا و ضاءوا و أحبوا فهم/ أسد و مزن و أقمار و أجبال»، و فيه أربعة مجازات، لا يصح كونها من باب إستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي إدعاءً، و فسّر الشاعر كلَّ واحدة من الأفعال، و أراد أن يقول أنَّ القوم كانوا كهذه الموجودات في هذه الأفعال المناسبة بشأنهم، لا أنَّ القوم في آن واحد، كانوا عين هذه المصاديق حقيقة و إدعاءً. و غير ذلك من الأمثلة المذكورة في الكتب البلاغة للمجاز.

١. و قد إترف به الإمام الخميني في مورد آخر في المكاسب المحرمة؛ ج ١، ص: ٥٠: «و ثانياً: أنَّ الظاهر منها، و لو بمناسبة قوله من عمل الشيطان، و بقرينة قوله متصلاً به «إنَّما يُريد الشيطان أن يُوقع بينكم العداوة و البغضاء في الخمر و الميسر و يصدكم عن ذكر الله و عن الصلاة» أنَّ شرب الخمر و المقامرة و عبادة الأوثان رجس من عمله، لا بنحو المجاز في الحذف، بل بادعاء أن لا خاصية للخمر، إلا شربها، و لا للميسر إلا اللعب، إذا كان المراد به آلاته، و أمَّا إن كان المراد، اللعب بالآلة فلا دعوى فيه، و يكون قرينة على أنَّ المراد بالخمر أيضاً شربه، و بالأنصاب عبادتها، بنحو ما مرَّ من الدعوى.»

أراد المرء أن يذهب إلى البلاد الغربية، ويقال له إجتنب هناك عن لحم الخنزير و الخمر و الزنا و القمار و الملابس الحريرية و نحوها، لأنها رجس، و لا شك في أنّ نظر العرف في هذه الموارد إلى الفعل المناسب لكلّ واحدة منها، لا جميع التصرفات فيها، فالعرف يقول: المراد بالإجتناّب عن لحم الخنزير، هو الإجتناّب عن أكله، و عن الخمر، هو الإجتناّب عن شربها، و عن الزّنا، هو عدم إرتكابه، و هكذا.

و الحاصل: عدم دلالة الآية الشريفة على حرمة الإجتناّب عن جميع التصرفات في الخمر و غيرها ممّا ذكر فيها.

و يظهر ممّا ذكرنا: عدم صحّة الإستدلال بالأدلة الأخرى التي أشرنا إليها في البحث عن المعاوضة على الأعيان النجسة، كآلية: «و الرُّجْرُ فَاهْجُرْ» و «يَحْرُمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ» و الروايات العامّة، على حرمة المعاوضة على الخمر تكليفاً أو وضعاً. و الوجه فيه أولاً: أنّ في نجاسة الخمر إختلاف كما سيأتي البحث عنها، و ثانياً: على فرض نجاسته و قد ناقشنا سابقاً في دلالة هذه الآيات و بعض الروايات كرواية فقه الرضا^١ على حرمة المعاوضة على الأعيان النجسة بنحو الإطلاق، و كذا في إعتبار بعض الروايات التي كانت دلالتها عليها تامّة كرواية تحف العقول^٢، و رواية الدعائم^٣، إلّا أن تكون مؤيدة.

الدليل الثاني: الروايات الخاصّة:

و في المسئلة روايات نذكرها في ضمن طوائف:

الطائفة الأولى: ما دلّ على بطلان المعاوضة على الخمر، دون التعرّض للحرمة التكليفية.

منها: صحيحة محمد بن مسلم: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَادِ بْنِ

١. الفقه - فقه الرضا؛ ص: ٢٥٠: «و جميع الفواحش و لحوم السباع و الخمر و ما أشبه ذلك فحرام ضار للجسم و فاسد للنفس».

٢. وسائل الشيعة؛ ج ١٧، ص: ٨٤. «وَأَمَّا وَجُوهُ الْحَرَامِ مِنَ الْبَيْعِ وَ الشَّرَاءِ فَكُلُّ أَمْرٍ يَكُونُ فِيهِ الْفَسَادُ... أَوْ الدَّمُ أَوْ لَحْمُ الْخَنَزِيرِ أَوْ لَحُومِ السَّبَاعِ... أَوْ الْخَمْرُ أَوْ شَيْءٍ مِنْ وَجُوهِ النَّجَسِ فَهَذَا كُلُّهُ حَرَامٌ وَ مُحَرَّمٌ لِأَنَّ ذَلِكَ كُلَّهُ مَنُهِىٌّ عَنْ أَكْلِهِ وَ شَرْبِهِ وَ لُبْسِهِ وَ مِلْكِهِ وَ إِمْسَاكِهِ وَ الثَّقَلِ فِيهِ فَجَمِيعُ تَقْلِبِهِ فِي ذَلِكَ حَرَامٌ».

٣. دعائم الإسلام؛ ج ٢، ص: ١٨: «و عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع أَنَّهُ قَالَ الْحَلَالُ مِنَ الْبَيْعِ كُلُّ مَا هُوَ خَلَالٌ مِنَ الْمَأْكُولِ وَ الْمَشْرُوبِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا هُوَ قَوَامٌ لِلنَّاسِ وَ صَلَاحٌ وَ مَبَاحٌ لَهُمُ الْإِنْتِفَاعُ بِهِ وَ مَا كَانَ مُحَرَّمًا أَصْلُهُ مَنُهِيًا عَنْهُ لَمْ يَجَزْ بَيْعُهُ وَ لَا شِرَاؤُهُ».

عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فِي رَجُلٍ تَرَكَ غُلَامًا لَهُ فِي كَرَمٍ لَهُ يَبِيعُهُ عَنَابًا أَوْ عَصِيرًا فَأَنْطَلَقَ الْغُلَامُ فَعَصَرَ خَمْرًا ثُمَّ بَاعَهُ قَالَ لَا يَصْلُحُ ثَمَنُهُ. ثُمَّ قَالَ إِنَّ رَجُلًا مِنْ ثَقِيفٍ أَهْدَى إِلَى رَسُولِ اللَّهِ (ص) رَاوِيَتَيْنِ مِنْ خَمْرٍ فَأَمَرَ بِهِمَا رَسُولُ اللَّهِ (ص) فَأَهْرَيْقَتَا وَقَالَ إِنَّ الَّذِي حَرَّمَ شُرْبَهَا حَرَّمَ ثَمَنَهَا ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) إِنَّ أَفْضَلَ خِصَالِ هَذِهِ الَّتِي بَاعَهَا الْغُلَامُ أَنْ يُتَصَدَّقَ بِثَمَنِهَا.^١

و فيها ثلاث فقرات، و توضيحها:

أنّ في الفقرة الأولى و هي قوله (ع): «لَا يَصْلُحُ ثَمَنُهُ»، احتمالان: من حمله على الكراهة المصطلحة، كما استعمل «لا يصلح» فيها في بعض الروايات، و من حمله على الحرمة. فنحتاج في تعيين أحدهما إلى قرينة.

و القرينة هنا الفقرة الثانية الدالة على إرادة الحرمة منه، و هي ما حكاه الإمام (ع) من قول النبي (ص): «إِنَّ الَّذِي حَرَّمَ شُرْبَهَا حَرَّمَ ثَمَنَهَا»، و حرمة ثمن الخمر و عدم جواز التصرف فيه تلازم فساد المعاوضة عليها، وإلا لم يكن وجه لحرمة.

و أمّا الفقرة الثالثة، يعني قوله (ع): «إِنَّ أَفْضَلَ خِصَالِ هَذِهِ الَّتِي بَاعَهَا الْغُلَامُ أَنْ يُتَصَدَّقَ بِثَمَنِهَا»، فظاهرها خلاف القاعدة، لأنّ القاعدة فيما إذا كانت المعاوضة فاسدة، هي ردّ الثمن إلى المشتري، لا تصدّقه، لكن القرائن تحكي عن كونه من باب التصدّق بمجهول المالك، بمعنى أنّ هناك كرم كانوا يمتّرون عليه و يشترون و يذهبون، و لا يعرفهم المالك، و كان الفحص عنهم مشقة عليه، و لذا قال الإمام (ع) إنّ أفضل السبيل هو تصدّق الثمن نيابة عن صاحبه.

و منها: ما رواه شيخ الطائفة في التهذيب بإسناده عن: «الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ ثَمَنِ الْخَمْرِ فَقَالَ أَهْدِي لِرَسُولِ اللَّهِ (ص) رَاوِيَةً مِنْ خَمْرٍ بَعْدَ مَا حُرِّمَتِ الْخَمْرُ فَأَمَرَ بِهَا ثُبَاعٌ فَلَمَّا أَدْبَرَ بِهَا الَّذِي يَبِيعُهَا نَادَاهُ رَسُولُ اللَّهِ (ص) مِنْ خَلْفِهِ يَا صَاحِبَ الرَّاوِيَةِ إِنَّ الَّذِي قَدْ حَرَّمَ شُرْبَهَا فَقَدْ حَرَّمَ ثَمَنَهَا فَأَمَرَ بِهَا فَصُبَّتْ فِي الصُّعَيْدِ وَ قَالَ ثَمَنُ الْخَمْرِ وَ مَهْرُ الْبَغِيِّ وَ ثَمَنُ الْكَلْبِ الَّذِي لَا يَصْطَادُ مِنَ السُّحْتِ.^٢».

١. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٥، ص: ٢٣٠ - تهذيب الأحكام؛ ج ٧، ص: ١٣٦. «عَنْهُ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع وَ صَفْوَانَ وَ قَصَّالَةَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع...».

٢. تهذيب الأحكام؛ ج ٧، ص: ١٣٥.

و في سندها إشكال، لا من جهة القاسم بن محمد كما قيل، لأنّ المراد به بقرينة الراوي و المروي عنه هو القاسم بن محمد الجوهري و هو ثقة كما ذكرنا سابقاً، بل الإشكال من جهة علي بن أبي حمزة البطائني، حيث لا نعلم أنّه رواها قبل وقفه أو بعده، فلا يمكن الإعتماد عليه و لا تصلح إلا أن تكون مؤيدة.

و أمّا دلالتها تامة على فساد المعاوضة عليها، وإن لا يخلو بعض فقراته عن إبهام، و الظاهر بعد عدم قبوله ۞ الهدية، أمر صاحب الراوية ببيعها و لذا خاطبه النبي ۞: «يَا صَاحِبَ الرَّأْيَةِ إِنَّ الَّذِي قَدْ حَرَّمَ شَرْبَهَا فَقَدْ حَرَّمَ ثَمَنَهَا».

منها: ما دلّ على كون ثمنها سحت:

مثل ما رواه شيخ الطائفة في التهذيب بإسناده عن الحسين بن سعيد: «عَنِ النَّضْرِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ جَرَّاحِ الْمَدَائِنِيِّ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ۞ مِنْ أَكْلِ السُّحْتِ ثَمَنُ الْخَمْرِ وَ نَهَى عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ^١». و مثل معتبرة السكوني: «و عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: السُّحْتُ ثَمَنُ الْمَيْتَةِ وَ ثَمَنُ الْكَلْبِ وَ ثَمَنُ الْخَمْرِ وَ مَهْرُ الْبَغِيِّ وَ الرِّشْوَةُ فِي الْحُكْمِ وَ أَجْرُ الْكَاهِنِ». و كذا مضمرة سماعة: «مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: قَالَ: السُّحْتُ أَنْوَاعٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا كَسْبُ الْحَجَّامِ وَ أَجْرُ الزَّانِيَةِ وَ ثَمَنُ الْخَمْرِ.».

و الرواية الأولى وإن تَمَّت دلالتها، إذ يمكن أن يقال: أنّ السحت فيها بمعنى الحرمة بقرينة الروايات السابقة، و لكن على أي حال، لا تصلح إلا للتأييد، لضعف سندها، بعدم ورود التوثيق بالنسبة إلى النضر بن سويد و جرّاح المدائني.

و الروایتین الأخیرتین وإن كانتا معتبرتين، لكن دلالتها أيضاً متوقفة على كون السحت فيهما بمعنى الحرمة.

الطائفة الثانية: ما دلّ على حرمة المعاوضة على الخمر تكليفاً و وضعاً.

منها: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلْوَانَ عَنْ عَمْرِو بْنِ خَالِدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ آبَائِهِ ۞ قَالَ: لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ۞ الْخَمْرَ وَ عَاصِرَهَا وَ مُغْتَصِرَهَا وَ بَايَعَهَا وَ مُشْتَرِبَهَا وَ سَاقِيَهَا وَ أَكَلَ

ثَمَنُهَا وَ شَارِبَهَا وَ حَامِلُهَا وَ الْمَحْمُولَةُ إِلَيْهِ. ١».

و يقع البحث في دلالتها تارة و في سندها أخرى:

أما دلالتها: . وهي قوله: «لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْخَمْرَ وَ عَاصِرَهَا وَ مُعْتَصِرَهَا وَ بَائِعَهَا وَ مُشْتَرِيَهَا وَ سَاقِيَهَا وَ آكِلَ ثَمَنِهَا». فظاهرة في حرمة بيعها تكليفاً، بمقتضى لعن بايعها و مشتريها و كذا ظاهرة في فساد بيعها وضعاً بمقتضى لعن آكل ثمنها، و إن لم يكن بيعها فاسداً فلا وجه للعن آكل ثمنها. فإنَّ اللعن على شيء ما لم يكن قرينة على خلافه ظاهرة في المبعوضة الشديدة و الحرمة.

و أما سندها: فقد وقع البحث عن راويين فيه:

أحدهما: الحسين بن علوان: توجد له عشرات الروايات في الكتب الأربعة و غيرها.

و الكلام تارة في مذهبه و أخرى في وثاقته:

أما الكلام في مذهبه: فهو مهم من جهة تأثيره في وثاقته.

و هنا ثلاثة آراء:

الأول: ما قيل ٢ من أنه من الإمامية الإثني عشرية.

و استدل عليه، أولاً: بما روي في الكافي الشريف، في باب «ما يفصل بين دعوى المحق و المبطل»: «سَمَاعَةُ بْنُ مِهْرَانَ قَالَ أَخْبَرَنِي الْكَلْبِيُّ النَّسَابَةُ قَالَ: دَخَلْتُ الْمَدِينَةَ وَ لَسْتُ أَعْرِفُ شَيْئاً مِنْ هَذَا الْأَمْرِ فَأَتَيْتُ الْمَسْجِدَ فَإِذَا جَمَاعَةٌ مِنْ قُرَيْشٍ فَقُلْتُ أَخْبِرُونِي عَنْ عَالِمِ أَهْلِ هَذَا الْبَيْتِ فَقَالُوا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحَسَنِ فَأَتَيْتُ مَنْزِلَهُ فَاسْتَأْذَنْتُ...» إلى أن قال: «فَلَمْ يَزَلِ الْكَلْبِيُّ يَدِينُ اللَّهَ بِحُبِّ آلِ هَذَا الْبَيْتِ حَتَّى مَاتَ ٣». و قيل أن المراد بالكبي النسابة، هو الحسين بن علوان، و لا يكون المقصود أنه محب لأهل البيت (ع) فقط، بل المقصود أنه صار شيعة و معتقداً بمذهبهم (ع) كما قال ملا

١. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٦، ص: ٣٩٨.

٢. راجع تنقيح المقال؛ ج ٢٢، ص ٢٥٦: «و أقول: ما نقله من كون الحسين بن علوان الكبي إمامياً متسترّاً تقيةً، أقرب شيء في الرواة، كما ذكرنا في حال السكوني. و حكى الوحيد رحمه الله عن جدّه المجلسي الأول، أنه يظهر من رواياته كونه إمامياً، ثم قال الوحيد: و رواية الأجلاء- مثل سعد و الصقار- عنه، تومئ إليه و لو بواسطة منبه بن عبد الله...».

٣. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ١، ص: ٣٤٨.

صالح المازندراني في شرحه.

و ثانياً: بما نقل صاحب قاموس الرجال^١ عن الكشي^٢ من أنه قال في رجاله: «مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ، وَ مُحَمَّدُ بْنُ الْمُنْكَدِرِ، وَ عَمْرُو بْنُ خَالِدِ الْوَاسِطِيِّ وَ عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ جَرِيحٍ، وَ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلْوَانَ، وَ الْكَلْبِيُّ، هَؤُلَاءِ مِنْ رِجَالِ الْعَامَّةِ إِلَّا أَنَّ لَهُمْ مَيْلًا وَ مَحَبَّةً شَدِيدَةً، وَ قَدْ قِيلَ إِنَّ الْكَلْبِيَّ كَانَ مَسْتَوْرًا وَ لَمْ يَكُنْ مُخَالَفًا.».

و يرد عليهما، أولاً: بأن المراد بالكلي النسابة في رواية الكافي ليس هو الحسين بن علوان مسلماً، ولا الحسن بن علوان كما قال ملا صالح المازندراني^٣، بل لا شبهة في أنه هو هشام بن محمد بن السائب الكلي أبو منذر، وهو شخصية مشهورة بين الفريقين بعالم الأنساب و التاريخ، و قال النجاشي فيه: «الناسب، العالم بالأيام، المشهور بالفضل و العلم، و كان يختص بمذهبنا.»^٤، و قال العامة فيه: «أبونضر الكوفي هشام بن محمد بن سائب الكلي المفسر النسابة، إتهموه بالكذب و رمى بالرفض.» و لا دليل على كونه الحسن بن علوان و هذا عجيب من ملا صالح المازندراني، و أعجب منه من قال بأنه هو الحسين بن علوان.

و ثانياً: أن في ما نقل عن الكشي إختلاف النسخ، و جاء في بعضها: «مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ، وَ مُحَمَّدُ بْنُ الْمُنْكَدِرِ، وَ عَمْرُو بْنُ خَالِدِ الْوَاسِطِيِّ وَ عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ جَرِيحٍ وَ حُسَيْنُ بْنُ عَلْوَانَ الْكَلْبِيُّ»، و في بعضها الآخر: «وَ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلْوَانَ، وَ الْكَلْبِيُّ، هَؤُلَاءِ مِنْ رِجَالِ الْعَامَّةِ»، و على هذه، و الكلي منصرف إلى الكلي النسابة، لا الحسين بن علوان، إذ ورد في بعض الروايات «عن الكلي النسابة»^٥. و هو محمد بن السائب الكلي. فلا يصح الإستشهاد بما حكاه الكشي، و لا أقل من الإجمال.

١. قاموس الرجال؛ ج٣، ص: ٤٨٦.

٢. رجال الكشي، ص: ٣٩٠.

٣. شرح الكافي؛ ج٦، ص: ٢٧٠: «قوله (قال اخبرني الكلي النسابة): هو الحسن بن علوان الكلي كوفي ثقة منسوب الى بنى كلب روى عن أبي عبد الله «ع» و التاء للمبالغة.».

٤. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ص: ٤٣٤: «هشام بن محمد بن السائب بن بشر بن زيد بن عمرو بن الحارث بن عبد الحارث بن عبد العزى بن امرئ القيس بن عامر بن النعمان بن عامر بن عبد ود بن عوف بن كنانة بن عوف بن عذرة بن زيد اللات بن رفيدة بن ثور بن كلب بن وبرة، أبو المنذر، الناسب، العالم بالأيام، المشهور بالفضل و العلم، و كان يختص بمذهبنا.».

٥. مثل اين روايت: الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج٦، ص: ٢٢١: «الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْأَهْمَدَانِيِّ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنِ الْكَلْبِيِّ النَّسَابَةِ قَالَ: ...».

و الحاصل: عدم صلاحية شيء من الأمرين على كونه من الإمامية الأثني عشرية.

الثاني: ما ذهب إليه بعض المعاصرين^١ من كون الحسين بن علوان من الزيدية، إستناداً إلى كلام شيخ الطائفة في الإستبصار في ذيل رواية، وهي: «مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُثَنَّبِ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلْوَانَ عَنْ عَمْرِو بْنِ خَالِدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: جَلَسْتُ أَتَوَضَّأُ فَأَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ جِئْتُ ابْتَدَأْتُ فِي الْوُضُوءِ.. الْحَدِيثُ^٢». حيث علل عدم العمل بها بـ«أَنَّ رَوَاةَ هَذَا الْخَبَرِ كُلُّهُمْ عَامَّةٌ وَ رِجَالُ الزَّيْدِيَّةِ،».

و لكن صحة كلامه لا تتوقف على كون المقصود من رجال الزيدية هو الحسين بن علوان، بل الكلام يناسب مع كونه من العامة أيضاً، لأنه يمكن أن يكون مقصوده منه هو عمرو بن خالد لأنه زيدي قطعاً.

الثالث: ما صرح به الكشي^٣ و النجاشي من أنه كان من رجال العامة^٤، مضافاً إلى أَنَّ الخطيب البغدادي قال في تاريخ البغداد: «الْحُسَيْنُ بْنُ عَلْوَانَ بْنِ قَدَامَةَ أَبُو عَلِيٍّ كُوفِي الْأَصْلُ، سَكَنَ بَغْدَادَ،... أَحَادِيثُ مَنْكَرَةٌ^٥» و هو لم يتعرض لمذهبه و لكونه من الزيدية أو الرافضية، و سكوته عن مذهبه ظاهر في كونه من العامة.

فالمتمعن، كون الحسين بن علوان من العامة، إلا أنَّ له ميلاً و محبةً شديدة

١. قبسات من علم الرجال؛ ج٢، ص ٢٢٧.

٢. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج١، ص: ٦٥: «فَأَمَّا مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُثَنَّبِ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلْوَانَ عَنْ عَمْرِو بْنِ خَالِدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: جَلَسْتُ أَتَوَضَّأُ فَأَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ جِئْتُ ابْتَدَأْتُ فِي الْوُضُوءِ فَقَالَ لِي تَمَضُّضٌ وَ اسْتِنْشَاقٌ وَ اسْتَنْشَاقٌ ثُمَّ غَسَلْتُ ثَلَاثًا فَقَالَ قَدْ يُجْزِيكَ مِنْ ذَلِكَ الْمَرَّتَانِ فَعَسَلْتُ ذِرَاعِي وَ مَسَحْتُ بِرَأْسِي مَرَّتَيْنِ فَقَالَ قَدْ يُجْزِيكَ مِنْ ذَلِكَ الْمَرَّةِ وَ غَسَلْتُ قَدَمِي فَقَالَ لِي يَا عَلِيُّ خَلِّ بَيْنَ الْأَصَابِعِ لَا تَخْلُلْ بِالنَّارِ» فَهَذَا خَبَرٌ مُوَافِقٌ لِلْعَامَّةِ وَ قَدْ وَرَدَ مُؤَرَّدَ النَّقِيَّةِ لِأَنَّ الْمَعْلُومَ الَّذِي لَا يَخَالَفُ فِيهِ الشُّكُّ مِنْ مَذَاهِبِ أَئِمَّتِنَا ع الْقَوْلُ بِالْمَسْحِ عَلَى الرَّجُلَيْنِ وَ ذَلِكَ أَشْهُرُ مِنْ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِ شَكٌّ أَوْ اِزْتِيَابٌ بَيِّنٌ ذَلِكَ أَنَّ رَوَاةَ هَذَا الْخَبَرِ كُلُّهُمْ عَامَّةٌ وَ رِجَالُ الزَّيْدِيَّةِ وَ مَا يَخْتَصُّونَ بِرَوَايَتِهِ لَا يُعْمَلُ بِهِ عَلَى مَا بَيَّنَّ فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ.

٣. رجال الكشي، ص: ٣٩٠.

٤. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ص: ٥٢: «الحسين بن علوان الكبي مولا هم كوفي عامي...».

٥. تاريخ بغداد؛ ج٨، ص: ٦٠٧.

لأهل البيت.

أما الكلام في وثاقته:

فقد استدلل عليها بوجهين:

الوجه الأول: وقد نقل العلامة عن ابن عقدة في شأن أخيه الحسن بن علوان، أنه قال: «إن الحسن كان أوثق من أخيه و أحمد عند أصحابنا.^١»، فإنه يدل على وثاقة الحسين وكونه محموداً، وإن كان أخوه الحسن أوثق منه و أحمد.

إن قلت: هذا الكلام إنما يدل على وثاقته عند الزيدية، لأن ابن عقدة كان من الزيدية، وقوله «عند أصحابنا»، أي: عند الزيدية، لا عند الإمامية.^٢

قلت: أولاً: إن الحسين بن علوان ليس من الزيدية، و ثانياً: قوله «عند أصحابنا» بمعنى عند الشيعة، لأن ابن عقدة وإن كان من الزيدية، و لكن توثيقاته معتبرة عند علماء الإمامية قاطبة، فعند أصحابنا في كلامه بمعنى عند أصحابنا الإمامية.

إن قلت: كما قال أحد من الأعلام من المعاصرين^٣: إن صيغة أفعال التفضيل في كلام ابن عقدة لا تدل على وجود مبدأ التفضيل أي: الوثاقة في المفضل عليه، كما يمكن أن يكون كلاهما ضعيفين و أحدهما أحسن و أوثق من الآخر.

قلت: لا شك في أن صيغة أفعال التفضيل ظاهرة في وجود مبدأ التفضيل في المفضل عليه إلا أن تكون قرينة على خلافه و لا تكون قرينة عليه في ما نحن فيه

١. رجال العلامة - خلاصة الأقوال؛ ص: ٢١٦: «الحسين بن علوان الكلبي مولا هم كوفي عامي و أخوه الحسن يكنى أبا محمد روي عن الصادق عليه السلام و الحسن أخص بنا وأولى. قال ابن عقدة: إن الحسن كان أوثق من أخيه و أحمد عند أصحابنا.»

٢. قبسات في علم الرجال؛ ج ٢، ص ٢٢٩.

٣. كتاب نكاح (زنجاني)، ج ٢، ص: ٦١٠: «وجه دوم: عبارت ابن عقدة درباره ی حسن بن علوان: «ان الحسن كان اوثق من اخيه و احمد عند اصحابنا،» عبارت نجاشی متقدم هم مؤيد اين معناست (و الحسن اخص بنا و اولی)، ولی کلمه اوثق، دلالت بر صدق کلمه «ثقة»- علی وجه الاطلاق- به حسین بن علوان نمی کند، ممکن است دو نفر هر دو بد باشند، با این حال می گوئیم یکی از اینها از دیگری بهتر است، این معنایش این نیست که به هر دو بتوان کلمه «به» اطلاق کرد، بلکه همین مقدار که شریکی از دیگری کمتر باشد برای اطلاق لفظ بهتر کافی است، یعنی اگر برای اولی خوبی فرض شود خوبی دومی بیشتر است...».

ولا يصح رفع اليد عن الظهور بلا قرينة.

فكلام ابن عقدة ظاهر في وثاقة الحسين بن علوان.

الوجه الثاني: قول النجاشي في شرح حاله: «الحسين بن علوان الكلبي مولاهم كوفي عامي، وأخوه الحسن يكنى أبا محمد ثقة روى عن أبي عبد الله عليه السلام، وليس للحسين كتاب و الحسن أخص بنا وأولى^١».

وإستفادة وثاقة الحسين بن علوان منه، مبتنية على رجوع الوثاقة إليه لا إلى الحسن كما ذهب إليه المحقق الخوي^٢.

و الأظهر رجوعها إلى الحسين، لأنّ النجاشي إختصّ العنوان بالحسين و هو المترجم له، هذا من جانب، ومن جانب آخر أنّه لو كانت الوثاقة راجعة إلى الحسن، مع أنّ النجاشي صرح بأن ليس للحسين كتاب، فلا وجه لإختصاص العنوان بالحسين، دون الحسن لأنّه حينئذ ثقة و صاحب كتاب. مع أنّ النجاشي ذكره في ذيل ترجمة الحسين.

وإن أبيت عن ذلك فلا أقلّ من إجمال كلامه، وكيف كان تثبت وثاقته بكلام ابن عقدة.

والحاصل: أنّ الحسين بن علوان ثقة، وإن كان من العامة.

ثانيهما: عمرو بن خالد:

و الكلام تارة في مذهبه وأخرى في وثاقته:

أما الكلام في مذهبه: فلا ثمرة في كونه من الزيدية أو الشيعة، بخلاف البحث عن مذهب الراوي السابق، وإن كان الظاهر كونه من الزيدية.

و قد استدل على كونه من الإمامية الأثني عشرية بما رواه عمرو بن خالد عن

١. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ص: ٥٢.

٢. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال، ج٥، ص: ٣٧٦: «الحسن بن علوان: قال النجاشي: «الحسين بن علوان الكلبي: مولاهم، كوفي، عامي، وأخوه الحسن يكنى أبا محمد ثقة روى عن أبي عبد الله ع، وما ذكره ظاهر في أن الحسن كان أيضا عاميا، و استفاد بعضهم: أن التوثيق في كلامه راجع إلى الحسن، و لكنه فاسد، بل التوثيق راجع إلى الحسين، فإنه المترجم و جملة (و أخوه الحسن يكنى أبا محمد) جملة معترضة و قد تكرر ذلك في كلام النجاشي في عدة موارد، منها في ترجمة محمد بن أحمد بن عبد الله أبي الثلج».

زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام من أنه قال: «في كلِّ زمان رجلٌ مِنَّا أهل البيت يَحْتَجُّ اللهَ به على خَلْقِهِ، وَ حُجَّةُ زَمَانِنَا ابْنُ أَخِي جَعْفَرُ بن مُحَمَّدٍ، لَا يَضِلُّ مَنْ تَبِعَهُ، وَ لَا يَهْتَدِي مَنْ خَالَفَهُ.^١».

و لكنّه مضافاً إلى ضعف سنده، لا يدلّ على كونه معتقداً بأنّ الصادق عليه السلام حجّة الله على خلقه، حتى تكون من الإماميّة الأثني عشرية، وهذا لا ينافي كونه معتقداً لبعض معتقدات الزيدية، مع أنّ الكشي^٢ صرح في ضمن رواية بأنّ عمرو بن خالد من كبار الزيدية، مضافاً إلى أنّه نقل ما هو مخالف لما هو من ضروريّات مذهب الشيعة، كحرمة المتعة و حرمة لحوم الحُمُر الأهليّة وغيرهما.

و أمّا وثاقته: فهي ثابتة سواء كان من الزيدية كما هو الحقّ أو من الأماميّة الأثني عشرية، لما نقله الكشي عن ابن الفضال: «و ذَكَرَ ابْنُ فَضَالٍ أَنَّهُ ثِقَّةٌ»^٣.

و توهم كون النقل مرسلًا، ساقط جدًّا، بل الكشي نقله بالسند الصحيح المذكور في صدر كلامه، فراجع.

و الحاصل: كون الرواية موثقة ودالة على حرمة المعاوضة على الخمر تكليفاً و وضعاً.

و من هذه الطائفة روايات أخرى كلّها ضعيفة السند، و يمكن أن تكون مؤيدة:

منها: «عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ عَنْ عَمْرِو بْنِ شَمْرٍ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي الْخَمْرِ عَشْرَةَ غَارِسَهَا وَ حَارِسَهَا وَ عَاصِرَهَا وَ شَارِبَهَا وَ سَاقِيَهَا وَ حَامِلَهَا وَ الْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ وَ بَائِعَهَا وَ مُشْتَرِيَهَا وَ أَكَلَ ثَمَنِهَا»^٤، فإنّ محمّد بن سالم مجهول و عمرو بن شمر

١. الأمالي؛ ج ١، ص: ٦٣٧.

٢. رجال الكشي؛ ص: ٢٣١: «مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ، قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الشَّاذَانِيُّ وَ كَتَبَ بِهِ إِلَيَّ، قَالَ حَدَّثَنِي الْفَضْلُ، قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي، قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو يَعْقُوبَ الْمُقَرِّي وَ كَانَ مِنْ كِبَارِ الزَّيْدِيَّةِ، قَالَ أَخْبَرَنَا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ وَ كَانَ مِنْ رُؤَسَاءِ الزَّيْدِيَّةِ، عَنْ أَبِي الْجَارُودِ وَ كَانَ رَأْسَ الزَّيْدِيَّةِ، قَالَ كُنْتُ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) جَالِسًا إِذْ أَقْبَلَ زَيْدُ بْنُ عَلِيٍّ (ع) فَلَمَّا نَظَرَ إِلَيْهِ أَبُو جَعْفَرٍ (ع) قَالَ هَذَا سَيِّدُ أَهْلِ بَيْتِي وَ الطَّالِبُ بِأَوْتَارِهِمْ، وَ مَنَزِلُ عَمْرِو بْنِ خَالِدٍ كَانَ عِنْدَ مَسْجِدِ سِمَاكِ، وَ ذَكَرَ ابْنُ فَضَالٍ أَنَّهُ ثِقَّةٌ».

٣. نفس المصدر.

٤. وسائل الشيعة؛ ج ١٧، ص: ٢٢٤.

ضعيف جداً^١، ورواها الشيخ الصدوق في الخصال^٢ بسند آخر لم يكن فيه محمد بن سالم، ولكن فيه عمرو بن شمر^٣.

و منها: ما رواه الشيخ الصدوق: «عَنْ شُعَيْبِ بْنِ وَاقِدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ١ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْأَكْلِ عَلَى الْجَنَابَةِ وَقَالَ إِنَّهُ يُورَثُ الْفَقْرُ وَنَهَى عَنْ تَقْلِيمٍ... وَقَالَ ٢ لَعَنَ اللَّهُ الْخُمَرَ وَغَارِسَهَا وَعَاصِرَهَا وَشَارِبَهَا وَسَاقِيَهَا وَبَائِعَهَا وَمُشْتَرِيَهَا وَآكِلَ ثَمَنِهَا وَحَامِلَهَا وَالْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ^٤»، فطريقه إلى شعيب بن واقد^٥ مشتمل على عدة مجاهيل، كذا شعيب بن واقد.

و النتيجة: إن الطائفة الثانية من الروايات، ما دلّ على حرمة المعاوضة على الخمر وضعاً وتكليفاً، بعضها روايات صحيحة و ضعيفة.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على جواز المعاوضة على الخمر مطلقاً أو في بعض الموارد.

و العدة فيها، صحيحة جميل التي رواها شيخ الطائفة بإسناده عن الحسين

١. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة، ص: ٢٨٧: «عمرو بن شمر أبو عبد الله الجعفي عري، روى عن أبي عبد الله عليه السلام، ضعيف جداً، زيد أحاديث في كتب جابر الجعفي ينسب بعضها إليه، و الأمر ملبس...».

٢. الخصال؛ ج٢، ص: ٤٤٤: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ النَّضْرِ الْخَرَّازِ عَنْ عَمْرِو بْنِ شَمْرِ عَنْ جَابِرِ الْجُعْفِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ نَعَنْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي الْخُمْرِ عَشْرَةٌ غَارِسَهَا وَ حَارِسَهَا وَ عَاصِرَهَا وَ شَارِبَهَا وَ سَاقِيَهَا وَ مُشْتَرِيَهَا وَ آكِلَ ثَمَنِهَا...».

٣. المقرّر: يمكن القول بوثاقته على بعض المباني و إن ضعفه النجاشي، ككونه ممّا روى عنه الأجلاء بعضهم أصحاب الإجماع، كيونس بن عبد الرحمن و حماد بن عيسى و حسن بن محبوب و عبد الله بن المغيرة. و هذا يكفي في الحكم بوثاقته على قول. و ككونه من الرجال الكامل الزيارات و تفسير علي بن إبراهيم.

٤. من لا يحضره الفقيه؛ ج٤، ص: ٣.

٥. من لا يحضره الفقيه؛ ج٤، ص: ٥٣٢: «و ما كان فيه عن شعيب بن واقد في المناهي فقد رويته عن حمزة بن محمد بن أحمد ابن جعفر بن محمد بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ١ قال: حَدَّثَنِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عِيسَى الْأُبْهَرِيِّ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ زَكَرِيَّا الْجَوْهَرِيُّ الْغَلَايِي الْبَصْرِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعَيْبُ بْنُ وَاقِدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ آبَائِهِ، عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ٢ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْأَكْلِ عَلَى الْجَنَابَةِ وَقَالَ: إِنَّهُ يُورَثُ الْفَقْرُ وَ ذَكَرَ الْحَدِيثَ بِطَوْلِهِ كَمَا فِي هَذَا الْكِتَابِ...».

بن سعيد: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَ عَلِيِّ بْنِ حَدِيدٍ جَمِيعاً عَنْ جَمِيلٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ يَكُونُ لِي عَلَى الرَّجُلِ الدَّرَاهِمُ فَيُعْطِينِي بِهَا حُمْراً فَقَالَ خُذْهَا ثُمَّ أَفْسِدْهَا قَالَ عَلِيُّ وَ اجْعَلْهَا خَلًّا^١».

وقد وقع البحث فيها من جهة السند و الدلالة:

و أما من جهة السند:

فقد قال بعض الأعلام من المعاصرين في أنوار الفقاهة: «مضافاً إلى ضعف سنده لأن فيه علي بن حديد^٢».

و هو ضعيف، لأن شيخ الطائفة صرح بضعفه في ضمن بعض الروايات في التهذيب و الاستبصار، و قال: «رَوَاهُ ضَعِيفٌ وَ هُوَ عَلِيُّ بْنُ حَدِيدٍ^٣» أو قال: «فَالطَّرِيقُ إِلَيْهِ عَلِيُّ بْنُ حَدِيدٍ وَ هُوَ مُضَعَّفٌ جَدّاً لَا يُعَوَّلُ عَلَى مَا يَنْفَرِدُ بِنَقْلِهِ^٤».

و لكن هذه الرواية صحيحة . لا من جهة ما قاله بعض المعاصرين^٥ من أن ابن أبي عمير نقل عنه بصري صحيح و هو من مشايخه، إستناداً إلى ما رواه شيخ الطائفة في التهذيب^٦ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير عن علي بن حديد عن جميل بن درّاج. لأن الظاهر كون «عن» بعد ابن أبي عمير مصحفاً من الـ«واو»، و الشاهد عليه الروايات الكثيرة التي رواها ابن أبي عمير و علي بن حديد معاً، عن جميل بن درّاج، كرواية محلّ البحث، فهما من طبقة واحدة. و على فرض عدم وقوع التصحيف فيه، فتقع التعارض بين الجرج و التعديل، و معه لا تثبت وثاقته.. بل لأن وجود علي بن حديد و عدمه في السند لا يضرّ بصحّته، لأن ابن أبي عمير و علي بن حديد نقلاه عن جميل بن درّاج معاً. فالرواية صحيحة لنقل ابن أبي عمير عن جميل بن درّاج.

١. تهذيب الأحكام؛ ج٩، ص: ١١٨. و الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج٤، ص: ٩٣.

٢. أنوار الفقاهة - كتاب التجارة (لمكارم)؛ ص: ٧١.

٣. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج١، ص: ٤٠.

٤. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج٣، ص: ٩٥ و تهذيب الأحكام؛ ج٧، ص: ١٠١.

٥. الموسوعة الرجالية الميسرة؛ التراي، الشيخ علي أكبر، ج١، ص: ٣٠٩: «علي بن حديد: و روى عنه: أحمد بن محمد بن عيسى و ابن أبي عمير و الحسين بن سعيد و غيرهم من الأجلاء، له ٢٠١ رواية في الكتب الأربعة».

٦. تهذيب الأحكام؛ ج٧، ص: ٢٧٦.

وأما من جهة الدلالة: ففيها ثلاث مطالب لابد أن نشير إليها:

المطلب الأول: أن في كون جملة: «قَالَ عَلِيٌّ وَاجْعَلْهَا خَلًّا» من الإمام (ع) أو من الراوي، احتمالين:

إحدهما: ما احتمله السيد الخميني في مكاسبه^١ من أنه من كلام الإمام (ع)، و المراد به هو علي أمير المؤمنين (ع). وهو ظاهر المحقق الخوانساري في جامع المدارك^٢ حيث أتى بعده بـ«صلوات الله و سلامه عليه»، مع أنه لم يكن في متن الرواية.

و لكنّه بعيد و خلاف الظاهر جدًّا.

و ثانيهما: ما احتمله العلامة المجلسي في روضة المتقين من أنه كلام علي بن حديد حيث أتى بعده بأي التفسيرية^٣.

و لكنّ ما قاله الشيخ الأعظم في مكاسبه^٤ من أن ابن أبي عمير قال يجعلها خلا. لم يرد في المتون الروائية.

المطلب الثاني: أن في كون جملة «خُذْهَا ثُمَّ أَفْسِدْهَا» مشتملة على الحكم الواحد أو الحكمين المستقلين، احتمالين:

أحدهما: ما ذهب إليه المحقق الخوئي^٥ من أنه حكم واحد، فالرواية تدلّ على عدم جواز المعاوضة على الخمر، إلا أن تكون بقصد الإفساد والتخليل، وهو وظيفة واحدة، فقوله: «أفسدها» يكون قيداً لجواز الشراء، كأنه (ع) قال: «خُذْهَا لأجل الإفساد»، فلا يصحّ أخذها من دون هذا القصد.

١. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)، ج ١، ص: ٤٦: «و يحتمل أن يكون المراد بعليّ أمير المؤمنين- صلوات الله عليه-، واستشهد أبو عبد الله- عليه السلام- بقوله، و يحتمل أن يكون المراد عليّ بن الحديد، أحد رواة السند، نقل عنه بعض الرواة المتأخّر منه تفسيره للإفساد».

٢. جامع المدارك في شرح مختصر النافع، ج ٥، ص: ١٨٨.

٣. روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه؛ ج ١٠، ص: ١٥٠.

٤. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثة)؛ ج ١، ص: ٤٢.

٥. مصباح الفقاهة (المكاسب)، ج ١، ص: ٨٧: «و عليه تحمل الرواية ابن أبي عمير الظاهرة في جواز أخذ الخمر من الغريم لاستيفاء الدين منه و إفسادها بعد الأخذ، و يؤيد ذلك الحمل تفسير علي بن حديد الإفساد فيها بالتخليل».

على ضوء هذا الإحتمال، تقيد الطائفة الأولى والثانية، بالطائفة الثالثة، لأن النسبة بينهما حينئذ عموم وخصوص مطلق، فالطائفتين الأوليان تدلان على حرمة المعاوضة على الخمر وضعاً و تكليفاً مطلقاً سواء كانت بقصد التخلييل أو بقصد آخر، و الطائفة الثالثة تدلّ على عدم جواز المعاوضة عليها إلا أن تكون بقصد التخلييل فلا تنافي بين الطوائف الثلاثة.

و ثانيهما: ما أصرّ عليه صاحب إرشاد الطالب^١ من أنّ قوله ﷺ: «خُذْهَا وَ أَفْسِدْهَا» مشتمل على حكمين مستقلّين، أحدهما: جواز المعاوضة على الخمر مطلقاً سواء كانت بقصد التخلييل أو لغاية أخرى، و الآخر: كفيّة الإنتفاع بها بعد أخذها و هو جعل الخمر خلاً، حيث لا يجوز شربها، فقوله ﷺ: «أفسدْهَا» لا يكون قيداً لجواز الشراء.

و قد وضّحه بقوله: «فإنّه فرق بين قوله: «خُذْهَا وَ إجعلها خلا» كما في الرواية، و بين قوله «خُذْهَا إِذَا جعلتها خلا»، حيث إن الأول كنظائره من الأمر بتغسيل الميت و الصلّة عليه لا يوجب تقييداً في الحكم الأول.».

و على ذلك، فالتعارض بينهما مستقرّة، لأنّ الطائفتين الأوليين تدلان على حرمة المعاوضة عليها تكليفاً و وضعاً، و الطائفة الثالثة تدلّ على جوازها تكليفاً و وضعاً سواء كانت بقصد التخلييل أو بقصد آخر.

و تحقيق المسئلة سيأتي في الجمع بين الروايات.

المطلب الثالث: و قد يستفاد من مجموع الروايات أنّ الشارع قد أسقط ماليّة الخمر و أنّه لم يرتّب عليه آثار الماليّة، هذا من جانب، و من جانب آخر، يستفاد من الصحيحة أنّ لها حظّ من الماليّة و القيمة عند الشارع لأنّ الإمام ﷺ حكم بجواز أخذها في مقابل الدين، فيقع التنافي بينهما:

و قد ذكروا لرفع هذا التنافي وجوه:

الوجه الأول: ما يستفاد من كلمات المحقّق الخوي^٢ من أنّه ليست للخمر

١. إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب؛ ج ١، ص: ٣٥.

٢. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ٨٧: «لا يتوهم أن الرواية ظاهرة في جواز اشتراء الخمر بقصد التخلييل فنرفع اليد بها عن ظهور ما يدل على حرمة بيعها مطلقاً وضعاً و تكليفاً، و عليه فتختص حرمة بيع الخمر بغير هذه الصورة، فإن هذا التوهم فاسد لكونها أجنبية عن قضية البيع و الشراء و إنما هي راجعة إلى جواز أخذ الخمر من المديون مسلماً كان أو كافراً وفاء عن الدين إذا كان الأخذ بقصد التخلييل و

مالية عند الشارع إلّا في صورة أخذها من المديون وفاءً للدين إذا كان الأخذ بقصد التخليل والإفساد. فإستنتج منه عدم جواز المعاوضة على الخمر لعدم ماليّتها إلّا في صورة أداء الدين. فعلى ذلك، فتكون صحيحة جميل حكماً تعبدياً في مورد خاصّ.

و الوجه الثاني و الثالث: و قد ذكر الشيخ الأعظم^١ وجهين آخرين على وجه مانعة الخلو، لأن يكون عدم مالية الخمر باقياً على كليّته. و قال: «و المراد به إمّا أخذ الخمر مجّاناً ثمّ تخليلها، أو أخذها و تخليلها لصاحبها، ثمّ أخذ الخلّ وفاءً عن الدراهم.».

و إستشكل المحقّق الخوي^٢: على الأول بقوله: «أنّ أخذها مجّاناً ثمّ تخليلها لا يوجب سقوط الدين عن الغريم و هي صريحة في حصول الوفاء بمجرد الأخذ.».

و على الثاني بقوله: «فهو خلاف ظاهر الرواية فإنّ الموجود فيها ليس إلّا كون استيفاء الدين بالخمر نفسها، على أن المالك لم يعط الخلّ وفاءً عن الدراهم و إنما أعطى الخمر لذلك فقط، إذن فيحتاج أخذ الخلّ كذلك إلى إذن جديد من المالك، و الرواية صريحة في خلافه.».

و الحاصل عدم صحّة ما ذكره الشيخ الأعظم من الوجهين، لما أورد عليه المحقّق الخوي، إلّا أنّ ما اختاره أيضاً لا يستقيم، كما يظهر ممّا سيأتي.

وجوه الجمع بين الطوائف الثلاثة:

الوجه الأول: ما ظهر ممّا ذكرنا من كلمات المحقّق الخوي، من أنّ النسبة بين الطائفتين الأوليين الدالتين على حرمة المعاوضة عليها تكليفاً و وضعاً، و بين الطائفة الثالثة و هي صحيحة جميل، عموم و خصوص مطلق، و تقيّد الصحيحة إطلاق الطائفتين، فنتيجة التقييد حرمة المعاوضة عليها تكليفاً و وضعاً إلّا في صورة أخذها من المديون وفاءً للدين إذا كان الأخذ بقصد التخليل و الإفساد.

الوجه الثاني: ما قاله صاحب إرشاد الطالب^٣ و بيانه. بتوضيح ممّا: أنّ دلالة الطائفتين الأوليين على حرمة المعاوضة عليها وضعاً و تكليفاً واضحة. و أمّا ما قاله

الإفساد.».

١. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثة)؛ ج ١، ص: ٤٢: «...و المراد به إمّا أخذ الخمر مجّاناً ثمّ تخليلها، أو أخذها و تخليلها لصاحبها، ثمّ أخذ الخلّ وفاءً عن الدراهم.».

٢. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ٨٧.

٣. إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٥.

المحقق الخوي في الصحيحة فغير صحيح، لأنَّ الصحيحة لا تختصَّ بصورة أداء الدين، بل فهي تشمل صحّة مطلق المعاوضات عليها و ذكر أداء الدين من باب المثال. هذا من جانب.

و من جانب آخر، أنَّ الأمر بجعل الخمر خلاً في قوله ﴿٥٦﴾: «خُذْهَا ثُمَّ أَفْسِدْهَا» مشتمل على الحكمين المستقلين و ليس قيداً لجواز شرائها كما ذكرنا سابقاً، فالصحيحة تدلّ على جواز أخذ الخمر في المعاوضات سواء كان بقصد التخلييل أو بقصد آخر.

فعليه؛ يقع التعارض بين الطوائف تعارضاً مستقراً، فلا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات، و الترجيح هنا مع ما دلّ على الحرمة المعاوضة عليها تكليفاً و وضعاً، لموافقته لقوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»^١. و الآية تدلّ على لزوم الاجتناب عن الخمر باعتبار كونها رجساً، فإنّ لزوم الاجتناب يعمّ بيعها و شرائها.

و الصحيحة ساقطة عن الحجّة، فالنتيجة حرمة المعاوضة عليها حتى في صورة أداء الدين.

التحقيق في وجه الجمع بين الروايات:

و هو يتوقّف على ما نذكره من الملاحظة على الوجهين السابقين:

أمّا الملاحظة على ما أفاده المحقق الخوي، فنقول: أنّ إختصاص الصحيحة بصورة أخذ الخمر من المديون في مقابل الدين بقصد التخلييل، ممنوع. بل إنّما ظاهره جواز المعاوضة عليها فيما إذا كان الغرض من المعاوضة عليها الإنتفاع بها منفعةً محلّلة، و أمّا سوال السائل و خصوص المورد فلا يخصّص الوارد. و لا موضوعيّة للتخلييل بل أخذ الخمر بقصد التخلييل أو نحوها جائز سواء كان في مقابل الدين أو لا.

و الشاهد على عدم إختصاصها بصورة أداء الدين، موثقة عبيد بن زرارة في الكافي الشريف: «عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ عُبيدِ بْنِ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ

١. سورہی مائدہ، آیہ ٩٠.

اللَّهُ ﷻ عَنْ الرَّجُلِ يَأْخُذُ الْخَمْرَ فَيَجْعَلُهَا خَلًّا قَالَ لَا بَأْسَ^١». و هي بقرينة ترك الإستفصال، تدلّ على مطلق أخذ الخمر من الغير، سواء كان في مقابل الدين أو لا. و توهم كون قوله «يأخذ الخمر» بمعنى يصنع العنب خمراً، مدفوع؛ لأنّه يقال له: «يعصر الخمر»، لا «يأخذ الخمر»، فهو بمعنى أخذها من الغير.

أمّا الملاحظة على ما قاله صاحب إرشاد الطالب، فنقول: لا ينقضي تعجّبي منه حيث أنّه قال أنّ الأمر بجعل الخمر خلًّا في قوله «خُذْهَا ثُمَّ أَفْسِدْهَا»، مشتمل على الحكمين مستقلّين، فإستنتج منه أنّ الصحيحة تدلّ على جواز أخذها في المعاوضات مطلقاً سواء كان بقصد التخليل أو بقصد آخر، فتكون منافية لما دلّ على حرمة بيعها وفساده.

و لكن هذا خلاف ظاهرها، لأنّ الظاهر منها كون قوله ﷻ: «خُذْهَا ثُمَّ أَفْسِدْهَا»، حكماً واحداً، فالأمر بالإفساد قيداً للأخذ، فتدلّ على جواز المعاوضة عليها إذا كانت بقصد التخليل و الإفساد، إلّا أن تكون قرينة خاصة على خلافه. كما مثله من الأمر بتغسيل الميت و الصلاة عليه، فإنّه مشتمل على الحكمين المستقلين بحكم القرينة.

و ممّا ذكرنا يظهر أولاً: أنّ الصحيحة لا تختصّ تعبدّاً بصورة أداء الدين، و ثانياً: لا تعارض بين الطوائف الثلاثة، بالنسبة بينها عموم و خصوص مطلق، فالطائفتان الأوليان تدلّان على حرمة المعاوضة على الخمر وضعاً و تكليفاً، و الطائفة الثالثة تدلّ على جوازها بقصد المنافع المحلّة.

و الحق: عدم جواز المعاوضة على الخمر إلّا إذا قصد بإخذها منفعة محلّلة كالتخليل.

و قد إستنتجه السيّد الخميني في مكاسبه^٢ أيضاً بطريق آخر غير ما ذكرناه، و

١. وسائل الشيعة، ج ٢٥، ص: ٣٧٠.

٢. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)؛ ج ١، ص: ٤٠: «و هذه الطائفة قاصرة عن إثبات الحرمة لمطلق بيع الخمر، كما لو باع للتخليل لو فرض إمكانه، أو باع للتداوي، إن قلنا بجوازه في مورد الاضطرار، لا لأدلة رفع ما اضطرّوا إليه، بل لقصور الروايات عن إثبات الحكم لغير البيع و الشراء المتداولين في سوق الفساد. فلو فرض أنّ العصير المغلي بنفسه صار خمراً، ثمّ صار خلا، فعصره عاصر للتخليل فهل يمكن أن يقال: إنّّه ملعون بلسان رسول الله ﷺ، لأنّه عصر ما يصير خمراً و لو صار خلا بعده، و كان عصره للخلا؟ لا أظنّ بأحد احتمال، و ذلك لأنّ الظاهر المستفاد من تلك الروايات، أنّ الشرب المعمول به، و كلّ ما هو من مقدّماته أو مربوط به حرام، لا لحرمة المقدّمة، فإنّها ليست بحرام جزماً، بل لجعل الحرمة عليها سياسة

قال ما مخلصه: أنه لا إطلاق لما دلّ على حرمة المعاوضة على الخمر وضعاً و تكليفاً، حتى تقيد به الصحيحة، بل لا تنافي بينهما و لو بنحو العموم و الخصوص، لأنّ ما دلّ على الحرمة ينصرف إلى المنافع المحرّمة كما أنّ قوله ﷺ: «لَعَنَ اللَّهُ الْخَمْرَ وَ غَارِسَهَا وَ عَاصِرَهَا وَ شَارِبَهَا وَ سَاقِيَهَا وَ بَائِعَهَا وَ مُشْتَرِيَهَا» ظاهر في البيع و الشراء بقصد المنفعة المحرّمة كالشرب المعمول به و لا تكون بصدد بيان حكم المعاوضة عليها بقصد المنافع المحلّلة، مع أنّ الصحيحة تدلّ على جواز المعاوضة عليها لمنافع المحلّلة، فلا تعارض بينهما، بل لكلّ منهما موضوع خاصّ.

ثمّ قال - في دفع ما يمكن أن يقال: من أنّه لو كانت المنافع المحلّلة موجبةً لجواز المعاوضة عليها فلماذا أمر النبي بإراقتها؟ فالأمر إنّما يكون من جهة عدم جواز المعاوضة عليها حتى بقصد المنافع المحلّلة، وإلّا فلا وجه للأمر بإراقتها -: إنّ الأمر بإراقتها كان من الأحكام السياسيّة لقلع مادة الفساد في صدر الإسلام، لا لعدم قبول منافعها المحلّلة. حيث أنّ النّاس في زمان الجاهليّة و صدر الإسلام كانوا يشربون الخمر إلّا قليل منهم، و بعد تشريع حرمتها، أمر النبي بإراقتها لتثبيت الحكم وإلّا يمكن للشاربين الاعتذار باتّخاذها للتخمير فيلغى الحكم بتحريمها.

هذا، و لكن ما إدعاه من أنّ ما دلّ على حرمة المعاوضة عليها منصرف إلى المنافع المحرّمة كالشرب لأنّه المنفعة المتعارفة لها، ممنوع لأنّ إنصاف بعض هذه الأدلة و إن كان قوياً كقوله ﷺ: «لَعَنَ اللَّهُ الْخَمْرَ وَ غَارِسَهَا وَ عَاصِرَهَا وَ شَارِبَهَا وَ سَاقِيَهَا وَ بَائِعَهَا وَ مُشْتَرِيَهَا» و لكنّ الأدلة لا تنحصر فيه، بل بعضها الآخر يدلّ على الإطلاق كقوله ﷺ: «ثمن الخمر سحت» و الإنصاف عدم إمكان رفع اليد عن إطلاقه.

فعلى ذلك، لا يمكن رفع التعارض بين هذا الإطلاق و الصحيحة، إلّا بما

لقلع الفساد. وكيف كان، لا شبهة في عدم دلالة تلك الطائفة على حرمة المعاملة، و لا الثمن و لا بطلانها في غير ما قلناه. وكذا في ج ١، ص: ٤٢: «نعم لا يمكن حمل ما دلّت على جعل الخمر العتيقة خلا على ما ذكرناه فلا بدّ من تأويل آخر فيها، لو ثبت عدم إمكان جعلها خلا بالعلاج. و لو فرض إمكانه، لكن لا شبهة في عدم تعارفه، و عدم كونه من المنافع المطلوبة لها، و لعلّ الأمر بإراقتها- بعد فرض إمكان التخليل- كان من الأحكام السياسيّة لقلع مادة الفساد، و قطع عذر الشاربين للخمر، حيث يمكن لهم الاعتذار باتّخاذها للتخمير. وكيف كان فلا شبهة في أنّ المنفعة المتعارفة لها الشرب، و الأدلة منصرفة عن غيره، و التداوي بها- لو جوّزناه في بعض الموارد النادرة- ليس بحيث يدفع الانصراف أو يمنع عن الإراقة.»

ذكرناه من تقييده بها.

ومما ذكر يظهر حكم تخليل الخمر، وهو جائز كما تقتضيه صحيحة جميل.

الدليل الثالث: الإجماع:

وقد تمسك بالإجماع لإثبات حرمة المعاوضة على الخمر، وسيأتي الكلام فيه بالمناسبة.

البحث الثالث: في الإسكار و ماهيته:

وقد تقدّم أنّ للخمر في زمان تحريمها معنى خاصاً، وهو ما يتخذ من العنب، وألحق النبي ﷺ سائر المسكرات بها في الحكم كما ظهر من صحيحة فضيل: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَدِيْنَةَ عَنْ فَضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لِبَعْضِ أَصْحَابِ قَيْسِ الْمَاصِرِ إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ أَدَبَ نَبِيَّهٖ فَأَحْسَنَ أَدَبَهُ فَلَمَّا أَكْمَلَ لَهُ الْأَدَبَ قَالَ إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ... وَحَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الْخَمْرَ بِعَيْنِهَا وَحَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمُسْكِرَ مِنْ كُلِّ شَرَابٍ فَأَجَارَ اللَّهُ لَهُ ذَلِكَ كُلَّهُ...^١».

وهنا مسئلتان:

الأولى: في أنّ إلحاق المسكرات و تنزيلها منزلة الخمر هل هو من جهة جميع الأحكام و الآثار، أم هو من جهة بعضها كحرمة الشرب؟ و هذا البحث موكول إلى محله.

و الثانية: في معنى الإسكار و ماهيته، حيث أخذ في لسان الشارع موضوعاً للحكم الشرعي، فلنتعرض لها هنا.

و لكن قبله ينبغي أن نشير بالإختصار إلى مقدمة: و هي أنّ الكحول من أولى و أقدم المركبات العالية التي صنعها الإنسان و لها أنواع مختلفة كالكحول الطبيعي و الصناعي و الكحول الأثيلي أو الإيثانول و الكحول المثيلي أو الميثانول و غيرها كما دُكر في محله.

و لكن نقول بالإختصار: أنّ الكحول الطبيعي، هو ما ينتج من تخمير و تحويل

١. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ١، ص: ٢٦٦ - وسائل الشيعة؛ ج ٢٥، ص: ٣٢٥: «وَبِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنْ الْقُضَيْلِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: حَرَّمَ اللَّهُ الْخَمْرَ بِعَيْنِهَا وَحَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمُسْكِرَ مِنْ كُلِّ شَرَابٍ فَأَجَارَ اللَّهُ لَهُ ذَلِكَ...».

السكريّات والنشوّات الموجودة في بعض الفواكه كالعنب والتمر والزبيب ونحوها و هو روح الخمر لكونه العنصر المسكر فيها، و هو الذي يوجب شربه أو أكله في المسكرات الجامدة أيضاً النشوة و السُّكر.

و يقال: أنّ كمية الكحول الذي يستخرج من تخمير هذه الفواكه في الفاكهة تصل إلى ١٨ ٪، و في بعض أنواع النبيذ الاصطناعي كالعرق و الفيتكا تصل إلى ٣٥ ٪ إلى ٤٥ ٪ كحول، و تحتوي البيرة على ٤ ٪ إلى ٦ ٪ من هذه المادة التي يوجب النشوة و السُّكر.

و عليه؛ نقول في معنى الإسكار:

أنّه في اللغة بمعنى الحيرة و التحير، كما قال في معجم مقائيس اللغة «سكر، السين و الكاف و الراء أصلٌ واحدٌ يدلُّ على حيرة. من ذلك السُّكر من الشراب.^١». و قال في مادة «صحو»، و هي خلاف السكر: «صحو، الصاد و الحاء و الحرف المعتل أصلٌ صحيح يدلُّ على إنكشاف شيء، و من ذلك الصَّحْو: خلاف السُّكر.^٢». و يطلق على المتحير الذي وقع الإختلال في أفعاله و إرادته و أنّه لا يعرف ماذا يفعل، أنّه سكران.

و أمّا في العرف، و هو متّخذ من معناه اللغوي، فهو بمعنى حالة الإختلال الواقع في القوة العاقلة و المدركة و الغطاء عليها التي يوجبها شرب الخمر، و توجد هذه الحالة لمن شربها عادة و معها لا يستطيع الإنسان أن يتخذ التصميم الصحيح في أفعاله و تروكه.

و لا يذهب عليك إنّ هذه الحالة المسمّى بالسكر، من الأمور النسبيّة، و لها مرتبة دون مرتبة أخرى و حدّ أعلى و أقصى. فكلّما زاد تناول الشخص الكحول زادت حالة السكر عادةً، و على سبيل المثال إذا تناول شخص عادي مشروباً يحتوي على ١٢ ٪ كحول، فإنّ دقّته تقلّ، كما يقول كلّ ما يتبادر إلى ذهنه، و إذا يحتوي على ٢٥ ٪ كحول، فإنّ قدرته الإدراكيّة ستضعف كما ينسى الوقائع السابقة، أو تُختلّ حركات جسمه و تسلّطه عليه أو تنتقص حاسة تذوّقه و سَمعه، و إذا شرب ما يحتوي على ٣٠ ٪ كحول فإنّ قدرته الإدراكية تنزعج و لا يعرف مكانه و لا يعرف ماذا يفعل و يشاهد التناقض في أفعاله و حركاته، و في هذه الحالة ليست له إرادة حتى يدفع الأشياء إذا رُميت إليه، و هذا كلّ من المراتب السُّكر التي حرّم النبي ﷺ

١. معجم مقائيس اللغة؛ ج٣، ص: ٨٩.

٢. نفس المصدر؛ ج٣، ص: ٣٣٥.

كلّ ما يوجبه من المسكرات.

البحث الرابع: في حكم المعاوضة عليها في صورة الإضرار:

وقد إتضح ممّا ذكرناه سابقاً، حكم المعاوضة عليها بقصد المنافع المحلّلة، كالتخليل ونحوه. وهنا بحث آخر في حكم المعاوضة عليها بقصد المنافع المحرّمة كشربها في صورة الإضرار إلى التداوي أو رفع العطش.

ولا يذهب عليك أنّ حكم هذه المسئلة متوقّف على معرفة حكم شربها في صورة الإضرار به. مع أنّ محلّ البحث عنه في كتاب الأطعمة والأشربة. وعندما يتّضح الحكم في هذه القضية، يصبح الحكم في تلك القضية واضحاً أيضاً.

فنقول: أنّ في جواز شرب الخمر في حالة الإضرار و عدمه أنظار مختلفة بين الفقهاء العظام:

وقد قال شيخ الطائفة في الخلاف: «إذا اضطرّ إلى شرب الخمر للعطش أو الجوع أو التداوي، فالظاهر أنّه لا يستبيحها أصلاً.^١»

وكذا قال في المبسوط بالتصريح: «فإن لم يجد إلّا خمرّاً فالمنصوص لأصحابنا أنّه لا سبيل لأحد إلى شربها سواء كان مضطراً إلى الأكل والشرب أو التداوي.^٢»

وقد فصلّ ابن إدريس في السرائر وقال: «إذا اضطرّ إلى شرب الخمر للعطش، فله شربه، فإن اضطرّ إليه للتداوي، أو الجوع، فلا يجوز له تناوله بحال، لا للتداوي للعين، و لا لغيرها، لما روي من أنّه ما جعل شفاء في محرّم.^٣»

فلا بدّ لوضوح حكم المسئلة من ذكر ما ورد فيها من الروايات وتحليلها:

وهنا طوائف من الروايات:

الطائفة الأولى: ما يدلّ على عدم جواز التداوي بها:

منها: صحيحة الحلبي في الكافي الشريف: «أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ الْحَلْبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ دَوَاءٍ عُجِنَ بِالْخَمْرِ فَقَالَ لَا وَ اللَّهُ مَا أُجِبُ أَنْ أَنْظَرَ إِلَيْهِ فَكَيْفَ أَتَدَاوَى بِهِ إِنَّهُ بِمَنْزِلَةِ

١. الخلاف؛ ج ٦، ص: ٩٧.

٢. المبسوط في فقه الإمامية؛ ج ٦، ص: ٢٨٨.

٣. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج ٣، ص: ١٢٦.

شَحْمُ الْخَنْزِيرِ أَوْ لَحْمُ الْخَنْزِيرِ وَ إِنْ أَنْسَأَ لَيْتَذَاوُونَ بِهِ^١.».

سندها صحيحة، و تدلّ على جواز التداوي بها.

و يمكن أن يقال: أنّ فيها إطلاق من جهة كون الخمر دواءً منحصراً أم لا.

و لكن الإطلاق محلّ تأمل لما فيها من الإبهام في نوع المرض أو في كون القضية شخصية أم لا و عدم وضوح أنّ الراوي اقترح إستعمالها على الإمام (ع) فلذا قال (ع): « لا أنظر إليه فكيف أتداوى به » أم لا؟ و لذا لا يمكن التمسك بإطلاقها.

منها: ما رواه الشيخ الحرّ العاملي عن كتاب طبّ الأئمة: « عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ الْحَلْبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ دَوَاءٍ يُعْجَنُ بِالْخَمْرِ لَا يَجُوزُ أَنْ يُعْجَنَ بِهِ إِنَّمَا هُوَ اضْطِرَارٌّ فَقَالَ لَا وَ اللَّهُ لَا يَحِلُّ لِلْمُسْلِمِ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيْهِ فَكَيْفَ يَتَدَاوَى بِهِ وَ إِنَّمَا هُوَ بِمَنْزِلَةِ شَحْمِ الْخَنْزِيرِ الَّذِي يَقَعُ فِي كَدًّا وَ كَدًّا لَا يَكْمُلُ إِلَّا بِهِ فَلَا شَفَى اللَّهُ أَحَدًا شَفَاهُ خَمْرٌ أَوْ شَحْمُ خَنْزِيرٍ^٢. ».

و الظاهر كونها و الرواية الحلبي رواية واحدة، و تدلّ على جواز التداوي بالخمّر و أنّه في مورد الإضطرار و أنّ التداوي بها ينحصر فيها.

و إنّما الكلام في سندها، من جهة أنّ الشيخ الحرّ العاملي رواها عن كتاب طبّ الأئمة، و هو من أهمّ ما يُتمسك به في الطبّ الإسلامي، فلا بدّ من الإشارة إلى اعتبار هذا الكتاب بالإختصار.

تحقيق حول كتاب طبّ الأئمة:

و هو منسوب إلى الحسين و عبد الله إبن بسطام الزيّات النيسابوري، و قيل أنّهما من المحدّثين في القرن الرابع، و الكتاب مشتمل على الروايات التي بعضها و صفات لبعض الأمراض و بعضها أدعية أو تعويذات أمّر بقراءتها لشفاء المرض أو صده.

و فيه ملاحظات بالنسبة إلى المؤلّف و المؤلّف:

الملاحظة الأولى: أنّ الحسين و عبد الله بن بسطام الزيّات النيسابوري، مجهولان من جهة الصفة و الشخصية، و النقل الواحد فيهما خال عن التوثيق و

١. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٦، ص ٤١٤.

٢. وسائل الشيعة، ج ٢٥، ص: ٣٤٦.

التضعيف، وهو ما ذكره النجاشي عن ابن عيَّاش في شرح حال الحسين بن بسطام: «الحسين بن بسطام و قال أبو عبد الله بن عيَّاش: هو الحسين بن بسطام بن سابور الزيات. له و لأخيه أبي عتاب كتاب جمعه في الطب كثير الفوائد و المنافع على طريق (طريقة) الطب في الأطعمة و منافعها و الرقي و العوذ. قال ابن عيَّاش: أخبرناه الشريف أبو الحسين صالح بن الحسين النوفلي قال: حدثنا أبي قال: حدثنا أبو عتاب و الحسين جميعاً به.^١» و قال في شرح حال عبد الله بن بسطام: «عبد الله بن بسطام أبو عتاب أخو الحسين بن بسطام المقدم ذكره في باب الحسين، الذي له و لأخيه كتاب الطب. و هو عبد الله بن بسطام بن سابور الزيات.^٢».

و غير ما نقله النجاشي عن ابن عيَّاش لم يتعرَّض أحدٌ من الرجاليين لهما، فضلاً عن وثاقتهما.

و الملاحظة الثانية: هي أنَّه لا يمكن الإعتماد على هذا نقل، لأنَّ ابن عيَّاش و إن كان من مشايخ النجاشي و نحن نعتقد بوثاقته مشايخه. إلَّا أنَّ كون الرجل من مشايخه أمانة على وثاقته عندنا إلَّا إذا ضَعَفه النجاشي، و هو قال في شرح حال ابن عيَّاش: «أحمد بن محمد بن عبيد الله بن الحسن بن عيَّاش بن إبراهيم بن أيوب الجوهري أبو عبد الله... كان سمع الحديث و أكثر و اضطرب في آخر عمره، و كان جدّه و أبوه من وجوه أهل بغداد أيام آل حمّاد و القاضي أبي عمر... رأيت هذا الشيخ، و كان صديقاً لي و لوالدي، و سمعت منه شيئاً كثيراً، و رأيت شيوخنًا يضعفونه، فلم أرو عنه شيئاً و تجنّبتّه، و كان من أهل العلم و الأدب القوي و طيب الشعر و حسن الخط، رحمه الله و سامحه، و مات سنة إحدى و أربع مائة.^٣».

و في ما نقله عن ابن عيَّاش في بعض الموارد إحتمالان: من أنَّه رآه صحيحاً فنقله، و لكنّه بعيد جدّاً، حيث أنَّ الأصحاب يضعفونه؛ و لو كان النقل مورد لإعتماد النجاشي، لوجب عليه الإشارة إلى كونه معتبراً و صحيحاً عنده، و لكن في هذه الموارد يكتفي بنقله فقط، كما أشار إليه في بعض الموارد و قال أنَّ القرائن دالة على صدقه. و من أنَّه من جهة عدم نقل آخر فيه غير هذا النقل.

و على ذلك، لا يمكن الإعتماد على ما نقله النجاشي عن ابن عيَّاش في

١. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة، ص: ٣٩.

٢. نفس المصدر، ص: ٢١٨.

٣. نفس المصدر؛ ص: ٨٥ شماره ٢٠٧.

٤. رجال الشيخ الطوسي - الأبواب؛ ص: ١٣٤: «أحمد بن محمد بن عيَّاش، يكنى أبا عبد الله، كثير الرواية إلَّا أنه اختل في آخر عمره.».

الحسين و عبد الله إبنى بسطام.

والملاحظة الثالثة: وقد أتعب النفس بعضٌ ممّن تأكّد على الطبّ الإسلامي في إثبات وثاقة الحسين و عبد الله من هذا الطريق و قال: أنّهما إبنى بسطام بن سابور الزيّات النيسابوري أبو الحسين الواسطي، و هو من الرواة المشهورة، و قال النجاشي فيه: «بسطام بن سابور الزيّات أبو الحسين الواسطي مولى، ثقة، و إخوته زكريا و زياد و حفص ثقات، كلّهم روى عن أبي عبد الله و أبي الحسن عليهما السلام^١». فكيف يتصوّر عدم وثاقتهم مع أنّ أباهما و إخوته كانوا من الثقات بشهادة النجاشي.

و لكن يرد عليه أولاً: بأنّ كونهما إبنى بسطام بن سابور الزيّات أوّل الكلام، و هنا قرائن على خلافه، من أنّ النجاشي ذكر شخصاً آخر بهذا الإسم^٢، و ثانياً: أنّهما إن كانا من أبناء بسطام بن سابور الزيّات و هو و إخوته من الرّوات الثقات، فكيف لا يرويا عنهم في طبّ الأئمة و لو مرة واحدة؟

مضافاً إلى أنّ بسطام بن سابور، يروي عن أبي عبد الله و أبي الحسن^٣ بتصريح النجاشي مع أنّهما في طبّ الأئمة يرويا عن البرقي و هو متأخّر عن أبي الحسن^٤ بطبقات، فلا يمكن أن يكونا من أبناء صحابة أبي عبد الله و أبي الحسن^٥ و مع ذلك يرويا عن البرقي.

والملاحظة الرابعة: لا يوجد عين و لا أثر من هذا الكتاب و رواياته في كتب القدماء، و لم ينقل أحدٌ منهم رواية واحدة عن طبّ الأئمة، و لعلّ أوّل من نقل عنها صريحاً، هو رضي الدين أبي نصر الحسن بن الفضل الطبرسي في مكارم الأخلاق و هو متأخّر عن النجاشي بحوالي قرنين. بل ظهرت النسخة المخطوطة منه في زمان العلامة المجلسي و المحدّث البحراني و الشيخ الحرّ العاملي.

مضافاً إلى ما في أسانيده من ظهور القرائن على التلفيق فيها.

و الحاصل: عدم الإعتماد على كتاب طبّ الأئمة، فهذه الرواية التي تدلّ على عدم جواز التداوي بالخمّر في صورة الإضطراب، غير معتبرة.

١. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ص: ١١٠ شماره ٢٨٠.

٢. نفس المصدر؛ ص: ١١١: «بسطام بن سابور له كتاب، أخبرنا محمد بن جعفر النحوي قال: حدثنا أحمد بن محمد بن سعيد قال: حدثنا أحمد بن عمر قال: حدثنا علي بن الحسن عن محمد بن أبي حمزة عنه به.»

منها: ما روي أيضاً في طبِّ الأئمة بسند مشتمل على عدة مجاهيل: «حَاتَمُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ حَدَّثَنَا النَّضْرُ بْنُ سُؤَيْدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَرْجَانِيِّ عَنْ مَالِكِ بْنِ مِسْمَعٍ الْمِسْمَعِيِّ عَنْ قَائِدِ بْنِ طَلْحَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ النَّبِيذِ يُجْعَلُ فِي الدَّوَاءِ فَقَالَ لَا لَيْسَ يَنْبَغِي لِأَحَدٍ أَنْ يَسْتَشْفِيَ بِالْحَرَامِ.»^١

وهنا روايات أخرى يمكن أن يستفاد منها عدم جواز التدوي بالحرام، ولكن لا يستفاد منه كون التدوي منحصرًا في إستعماله أو لا. كصحيحة عمر بن أذينة: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَدِينَةَ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ أَسْأَلُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُبْعَثُ لَهُ الدَّوَاءُ مِنْ رِيحِ الْبَوَاسِيرِ فَيَشْرَبُهُ بِقَدَرٍ أُسْكِرْجَةٍ مِنْ نَبِيذٍ صُلْبٍ لَيْسَ يُرِيدُ بِهِ اللَّذَّةَ وَ إِنَّمَا يُرِيدُ بِهِ الدَّوَاءَ فَقَالَ لَا وَ لَا جُرْعَةً ثُمَّ قَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ لَمْ يَجْعَلْ فِي شَيْءٍ مِمَّا حَرَّمَ شِفَاءً وَ لَا دَوَاءً.»^٢، و ما رواه: «عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ فِي كِتَابِهِ عَنْ أَخِيهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الدَّوَاءِ هَلْ يَصْلُحُ بِالنَّبِيذِ قَالَ لَا إِلَى أَنْ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْكُحْلِ يَصْلُحُ أَنْ يُعْجَنَ بِالنَّبِيذِ قَالَ لَا.»^٣

الطائفة الثانية: ما يدلّ على جواز شرب الخمر في صورة الخوف على النفس، كمعتبرة عمّار بن موسى: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ فِي الْإِنَاءِ يُشْرَبُ مِنْهُ النَّبِيذُ فَقَالَ يَغْسِلُهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ وَ كَذَلِكَ الْكَلْبُ وَ عَنِ الرَّجُلِ أَصَابَهُ عَطَشٌ حَتَّى خَافَ عَلَى نَفْسِهِ فَأَصَابَ خَمْرًا قَالَ يَشْرَبُ مِنْهُ قُوْتُهُ...»^٤.

و لعلّها مستند فتوى ابن ادريس بجواز شرب الخمر إذا اضطرّ إليه للعطش، و عدم جوازه في صورة الإضرار للتدوي و الوجوع.

الطائفة الثالثة: ما يدلّ بإطلاقه على جواز إستعمال الخمر في صورة الإضرار، سواء كان للعطش أو الجوع أو التدوي.

كالرواية الطويلة التي نقلت بأسانيد مختلفة في الكافي الشريف و التهذيب و الفقيه و العلل: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ أَخْبِرْنِي جُعِلْتُ فِدَاكَ لِمَ حَرَّمَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ

١. طبِّ الأئمة (ع)؛ ج ١، ص ٦٢. وقد رواه في الكافي الشريف ج ٦، ص: ٤١٤، بسند آخر: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَرْجَانِيِّ عَنْ مَالِكِ الْمِسْمَعِيِّ عَنْ قَائِدِ بْنِ طَلْحَةَ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ النَّبِيذِ يُجْعَلُ فِي الدَّوَاءِ فَقَالَ لَا لَيْسَ يَنْبَغِي لِأَحَدٍ أَنْ يَسْتَشْفِيَ بِالْحَرَامِ.»

٢. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٦، ص: ٤١٣.

٣. وسائل الشيعة؛ ج ٢٥، ص: ٣٤٨.

٤. تهذيب الأحكام؛ ج ٩، ص: ١١٦.

تَعَالَى الْخَمْرَ وَ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخَنزِيرِ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى لَمْ يُحَرِّمْ ذَلِكَ عَلَى عِبَادِهِ وَ أَحَلَّ لَهُمْ سِوَاهُ رَغْبَةً مِنْهُ فِيمَا حَرَّمَ عَلَيْهِمْ وَ لَا زُهْدًا فِيمَا أَحَلَّ لَهُمْ وَ لَكِنَّهُ خَلَقَ الْخَلْقَ وَ عَلَّمَ عَزَّ وَ جَلَّ مَا تَقَوُّمُ بِهِ أَبْدَانُهُمْ وَ مَا يُصْلِحُهُمْ فَأَحَلَّهُ لَهُمْ وَ أَبَاحَهُ تَفَضُّلاً مِنْهُ عَلَيْهِمْ بِهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لِمَصْلَحَتِهِمْ وَ عَلَّمَ مَا يَضُرُّهُمْ فَفَهَاهُمْ عَنْهُ وَ حَرَّمَهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ أَبَاحَهُ لِلْمُضْطَرِّ وَ أَحَلَّهُ لَهُ فِي الْوَقْتِ الَّذِي لَا يَقُومُ بَدَنُهُ إِلَّا بِهِ فَأَمَرَهُ أَنْ يَنَالَ مِنْهُ بِقَدْرِ الْبُلْعَةِ لَا غَيْرَ ذَلِكَ ...»^١

و غير ذلك من الروايات التي ربما توجد بينها رواية معتبرة دالة على حلية ما حرّمه الشارع في صورة الإضطرار على من اضطر إليه.

الطائفة الرابعة: ما يدلّ على عدم جواز إستعمال خصوص الخمر و لو على المضطر إليه.

منها: ما في علل الشرايع: «أَخْبَرَنِي عَلِيُّ بْنُ حَاتِمٍ فِيمَا كَتَبَ إِلَيَّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ زِيَادٍ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْفَضْلِ الْمَعْرُوفُ بِأَبِي عُمَرَ طَيْبَةَ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ الْمُضْطَرُّ لَا يَشْرِبِ الْخَمْرَ لِأَنَّهَا لَا تَزِيدُهُ إِلَّا شَرًّا وَ لِأَنَّهُ إِنْ

١. المقرّر: و أمّا سندها في الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٦، ص: ٢٤٢: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع وَ عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا أَيْضاً عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ مُقْصِلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع...». فهو لوقوع التحويل فيه، مشتمل على ثلاث أسانيد: الأول منها ضعيف بضعف سهل بن زياد و جهالة محمد بن عبد الله، و الإرسال من جهة «عده من أصحابنا». الثاني منها: ضعيف أيضاً بجهالة محمد بن عبد الله و إرساله. الثالث: ضعيف أيضاً من جهة عدم ورود التوثيق في محمد بن أسلم، لا من جهة ما قاله النجاشي فيه: «يقال: أنّه كان غالباً فاسد الحديث»، إذ لم يعلم هذا القائل. و لم يظهروا من النجاشي الإعتماد عليه. وكذا لم يرد في عبد الرحمن بن سالم توثيق، بل ضعفه ابن الغضائري، و لكن يمكن القول بوثاقته لنقل ابن أبي عمير و محمد بن أبي النصر البرنطي عنه و هما ممّن لا يروي إلا عن ثقة. و أمّا سند تهذيب الأحكام؛ ج ٩، ص: ١٢٨: «عنه عن أبي إسحاق عن عمرو بن عثمان عن محمد بن عبد الله عن بعض أصحابه»، فهو مخدوش من جهة جهالة محمد بن عبد الله و إرساله. و أمّا سند في من لا يحضره الفقيه؛ ج ٣، ص: ٣٤٥: «و روى محمد بن عذافر عن أبيه عن أبي جعفر عليه السلام»، فهو مخدوش أيضاً، إذ طريق الشيخ الصدوق إلى محمد بن العضاfer المذكور في المشيخة، و إن كان صحيح ظاهراً: «و ما كان فيه عن محمد بن عذاfer فقد رويته عن أبي؛ و محمد بن الحسن- رضي الله عنهما- عن سعد بن عبد الله؛ و الحميري جميعاً عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن محمد بن عذاfer الصيرفي». و لكن لم يرد في أباه توثيق في الكتب الرجالية. و هكذا سند الرواية في المحاسن و علل الشرائع؛ ج ٢، ص: ٤٨٣ ضعيف بالإرسال و ضعف بعض الرواة. فلا يمكن الإعتماد على الرواية. إلا أن يقال: يمكن الوثوق بصدوره من بعض الجهات، كنقله في الكتب المعتمدة عند الشيعة.

شَرِبَهَا فَتَلَّئْتُهُ فَلَا يَشْرَبُ مِنْهَا قَطْرَةً وَ رُويَ لَا تَزِيدُهُ إِلَّا عَطْشًا^١.

دلالتها على حرمة شرب الخمر على المضطر واضحة، إلا أن قوله: «إِنْ شَرِبَهَا فَتَلَّئْتُهُ» لا يحمل على ظاهره بشهادة الوجدان، بل المراد منه، هو أن ما في شربها من الأضرار الجسمية والروحية كثير وعظيم، فلذا لا يجوز شرب قطرة منها. وأما سندها، فلا يعتبر لوقوع محمد بن عمر و علي بن محمد بن زياد و علي بن أبي حمزة البطائي فيه.

منها: الرواية المفصلة في عيون الأخبار، جاء فيها: «وَالْمُضْطَرُّ لَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ لِأَنَّهَا تَقْتُلُهُ^٢». و هي ما رواه الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون بأسانيد مختلفة.

وقد ناقش المحققون في هذه الأسانيد تارة: لإشتمالها على الضعفاء وأخرى: للتشكيك في نقل الفضل بن شاذان عن الإمام الرضا عليه السلام.

و قد أجبنا عن الإشكاليين في مباحث كتاب الحجّ و صححنا سندها بتوضيحات لا نكرها فراجع^٣.

١. علل الشرائع؛ ج٢، ص: ٤٧٨. وسائل الشيعة، ج٢٥، ص: ٣٤٧.

٢. عيون أخبار الرضا (ع)؛ ج١، ص ٣٥، ١٢٩.

٣. هذا خلاصة ما أفاده الأستاذ في تصحيح سند الرواية: «أَنَّ للصدوق إلى هذه الرواية عدة طرق، أحدها ما ليس فيه ما في سائر من الإشكال، و هو هذا: «حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ عَبْدِ دُوسِ النَّيْسَابُورِيِّ الْعُطَّارُ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ قُتَيْبَةَ النَّيْسَابُورِيِّ عَنْ الْقُضَلِيِّ بْنِ شَازَانَ». فينبغي البحث حول سند هذه الرواية في ضمن ثلاثة مطالب: **المطلب الأول:** أن عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري لم يرد فيه توثيق خاص. و قد قال العلامة فيه: «لا يحضرني حاله من جهة الوثاقة»، و قال بصحة روايته في مورد واحد. و قال بعض أنه من مشايخ الصدوق و كون الرجل من مشايخه علامة وثاقته، و لكن ناقش فيه المقدس الأردبيلي في مجمع الفائده، ج ٥ ص ٧١: «و مجرد كونه شيخاً لأبي جعفر الصدوق و روايته عنه بلا واسطة، لا يدل على التوثيق كما قاله الشهيد الثاني في شرح الشرائع و أفتى بذلك». و قد ذهب المحقق الخوئي بجهالته و عدم إعتبار كل ما في سنده محمد بن عبدوس. و لنا فيه ملاحظتان: **الأولى:** إثبات وثاقته ببعض الطرق، كما قيل: أن الصدوق في العيون ج ٢؛ ص ١٢٧ بعد ذكر ثلاث طرق إلى ما كتبه الرضا عليه السلام للمأمون، قال: «و حديث عبد الواحد بن محمد بن عبدوس رضي الله عنه عندي أصح» و هو توثيق رجال السند سيما عبد الواحد. و قد ذكر السيد الخميني (في مكاسبه ج ٢ ص ٨٣) هذا الوجه و ردّه بقوله: «و فيه أن قول الصدوق راجع إلى متن الرواية، فإنها بطريقها الآخر مشتملة على بعض الزيادات المخالف للمذهب، كمعصية الأنبياء و غير ذلك. مع أنه تصحيح السند بهذا الاصطلاح لعله غير معهود عند الصدوق و أمثاله». و لكن أقول: يظهر من عبارة الصدوق في الفقيه ج ٢ ص ٩٠: «وَأَمَّا خَيْرُ صَلَاةٍ يَوْمَ غَدِيرِ حُفْمٍ وَ الثَّوَابُ الْمَذْكُورُ فِيهِ لِمَنْ صَامَهُ فَإِنَّ شَيْخَنَا مُحَمَّدَ بْنَ الْحَسَنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَانَ لَا

يُصَحِّحُهُ وَ يَقُولُ إِنَّهُ مِنْ طَرِيقِ مُحَمَّدِ بْنِ مُوسَى الِهْمْدَانِيِّ وَ كَانَ كَذَّابًا غَيْرَ ثِقَةٍ وَ كُلُّ مَا لَمْ يُصَحِّحْهُ ذَلِكَ الشَّيْخُ قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ- وَ لَمْ يَحْكَمْ بِصِحَّتِهِ مِنْ الْأَخْبَارِ فَهُوَ عِنْدَنَا مَثْرُوكٌ غَيْرُ صَحِيحٍ». أنه لا يكون تصحيحاً للمتن فقط، بل لو يرى الصدوق أو أستاذه ابن الوليد إشكالاً في سنده، لم يقل بأنه أصح. و قد أورد عليه المحقق الخوئي (موسوعة ج ٢١ ص ٣٢٠) أيضاً بوجه آخر. فالقول بتوثيقه أو تضعيفه يحتاج إلى تتبّع و تحقيق أزيد. **الثانية:** يمكن أن ندعي إعتبار الرواية بطريق آخر، و هو أنّ شيخ الطائفة قال في الفهرست في شرح حال الفضل بن شاذان: «متكلم، فقيه، جليل القدر، له كتبٌ و مصنفات» ثم عدّ كتبه، و ذكر طريقين إلى هذه الكتب، أحدهما: «أخبرنا برواياته و كتبه هذه أبو عبد الله المفيد رحمه الله عن محمد بن علي بن الحسين بن بابويه عن محمد بن الحسن عن أحمد بن إدريس عن علي بن محمد بن قتيبة عنه». و يستفاد منه أنّ للصدوق طريق آخر إلى كتب الفضل و رواياته، غير ما ذكره في العيون بطريق محمد بن عبدوس. و هذا الطريق معتبر و رجاله ثقات. فلا إشكال في ما رواه الصدوق في كتبه عن الفضل من جهة عدم ثبوت وثاقة محمد بن عبدوس. **المطلب الثاني:** في علي بن محمد بن قتيبة، و هو تلميذ الفضل و روى عنه روايات كثيرة. ذهب بعض المحققين إلى ثقافته و إستدلوا على ذلك بوجوه: الأول: قيل: أنّ الكشي نقل في رجاله عنه كثيراً و إعتد عليه، فهو علامة وثاقته. و ردّه المحقق الخوئي بأنّ النجاشي قال في شرح حال الكشي: «كان ثقة عيناً روى عن الضعفاء كثيراً»، فيمكن كون ابن قتيبة أحد من تلك الضعفاء. فنقل الكشي عنه، لا يدلّ على وثاقته. و الدليل الثاني: أنّ العلامة حكم بصحة الروايات التي وقع في سنده ابن قتيبة. و ردّه المحقق الخوئي بأنّ تصحيح العلامة مبني على أصالة العدالة، و لا نقول به. أقول: نحن أيضاً لا نعتد على توثيقات العلامة و تصحيحاته و لا نتعبد بها، و لكن لا لما ذكره المحقق الخوئي من إبتنائها على أصالة العدالة، فلا يصحّ القدماء الرواة بناءً على أصالة العدالة، بل لأنّ العلامة من المتأخرين و لا نعتد على توثيقاتهم. الدليل الثالث: قال شيخ الطائفة في الإستبصار: أنّه عالم فاضل، فهو مدحه. و ردّه المحقق الخوئي بأنّه لا يعدّ مدحاً في الراوي بما هو راو، و إنّما هو مدح للرجل في نفسه باعتبار إتصافه بالكمالات و العلوم. فلذا ذهب صاحب المدارك و المحقق الخوئي و من تبعه إلى أنّ ابن قتيبة غير موثّق و لا ممدوح، و رمى رواياته بالضعف. أقول: لنا في إثبات وثاقة ابن قتيبة دليلاً (و هما مورد قبول المحقق الخوئي أيضاً على ما نعرف من مبانيه): **الدليل الأول:** أنّ النجاشي بعد الحكم بوثق محمد بن عيسى بن عبيد، قال في ردّ ابن الوليد حيث إستثنى ما يرويه محمد بن عيسى عن يونس: «قال أبو عمرو: قال القتيبي: كان الفضل بن شاذان رحمه الله يحبّ العبيدي و يثني عليه و يمدحه و يميل إليه و يقول: ليس في أقرانه مثله. و بحسبك هذا الثناء من الفضل رحمه الله» رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة، ص: ٣٣- فالنجاشي إعتد على نقل ابن قتيبة و في ردّ ابن وليد. و لو لم يكن ابن قتيبة ثقة عنده، لما إعتد على نقله. مع أنّه ممّن يعتبر وثاقة الراوي للإعتداع على نقله، و لم تكن توثيقاته مبنية على أصالة العدالة جزماً. فكلامه أدلّ دليل على أنّه ثقة عنده. **الدليل الثاني:** قال النجاشي: «و قد ورد في يونس بن عبد الرحمن رحمه الله مدح و ذم. قال أبو عمرو الكشي- فيما أخبرني به غير واحد من أصحابنا عن جعفر بن محمد عنه:- حدّثني علي بن محمد بن قتيبة قال: حدّثني الفضل بن شاذان قال: حدّثني عبد العزيز بن المهتدي، و كان خير قمي رأيت، و كان وكيل الرضا عليه السلام و خاصته فقال: إنّّي سألته فقلت: إنّّي لا أقدر على لقائك في كلّ وقت، فعمّن أخذ معالم ديني فقال: خذ عن يونس بن عبد الرحمن.» ثم قال النجاشي: «و هذه منزلة عظيمة.» و هذا يدلّ على إعتداده على ما في سنده ابن قتيبة. و المحقق الخوئي يعترف بأنّ النجاشي لا ينقل إلّا ما هو موثّق و لا يعتمد إلّا عليه. و يؤيّد هما: ما قال النجاشي في شرح حال محمد بن سنان «و هو رجل ضعيف جداً لا يعول عليه و لا يلتفت إلى ما تفرد به، و قد ذكر أبو عمرو في رجاله قال: أبو الحسن علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري قال: قال

أبو محمد الفضل بن شاذان: لا أحلّ لكم أن ترووا أحاديث محمد بن سنان». و الظاهر أنّ من أدلة النجاشي على تضعيف محمد بن سنان، كلام ابن قتيبة. و على ذلك، أنّه ثقة عندنا لثاقته عند النجاشي.

المطلب الثالث: قال بعض المحققين (محمد باقر البهبودي) في كتاب «معرفة الحديث و تاريخ نشره و تدوينه و سقافته عند الشيعة الإمامية»، في ذيل البحث عن «الموضوعات على الثقات»: أنّ جميع ما رواه الفضل بن شاذان عن الرضا (ع) يكون من موضوعات علي بن محمد بن قتيبة على الفضل بن شاذان، فلا يعتمد على شيء منها. و استدل على ذلك أولاً: بأنّ شيخ الطائفة عدّ الفضل من أصحاب الإمام الهادي و الإمام العسكري (ع) و لا يعدّه من أصحاب الرضا (ع). و ثانياً: قال الكشي في شرح حال الحسن بن علي بن الفضال ما هذا لفظه: «الحسن بن علي بن فضال- كوفي يكنى أبا محمد- ابن عمر بن أيمن مولى تيم الله لم يذكره أبو عمرو الكشي في رجال أبي الحسن الأول. قال أبو عمرو: قال الفضل بن شاذان: كنت في قطيعة الربيع في مسجد الربيع أقرأ على مقرئ يقال له إسماعيل بن عباد... الخ». و استنتج منه أنّ الفضل بن شاذان كان في أواخر زمان ابن فضال و هو متوفى ٢٢١ أو ٢٢٤، يتعلّم القرآن عند إسماعيل بن عباد، فهو ولد بعد شهادة الرضا (ع) و بعد سنة ٢٠٣ هـ، فروايته عنه (ع) مستحيل. و تحقيق الكلام يقع في ثلاثة المقامين: **المقام الأول:** في ردّ ما استدل به. **أمّا الدليل الأول:** ففيه: أنّ ذكر شيخ الطائفة الراوي في أصحاب الهادي و العسكري (ع)، لا يكون له مفهوم، بمعنى عدم كونه من أصحاب غيرهما من الأئمة (ع). و الشاهد عليه أنّه عدّ عبد الرحمن بن أبي النجران من أصحاب الرضا و الجواد (ع)، ولكن ذكر الشيخ الكليني و غيره روايته عن الكاظم (ع)، أو أنّه عدّ صفوان بن يحيى من أصحاب الكاظم (ع)، مع أنّه روى عن الصادق (ع)، أو أنّه ذكر جعفر بن عيسى بن عبيد في أصحاب الرضا (ع) مع أنّه روى عن الصادق و الكاظم (ع). فلا يصحّ الإستناد إلى مفهوم كلامه لما فيه من موارد النقض. **و أمّا الدليل الثاني:** ففيه: أنّ في نقل الكشي احتمالان على سبيل منع الخلو: من أنّه مرسل كما هو الظاهر، لعدم إمكان نقله عن الفضل بلا واسطة، فلا يعتبر نقله. و من أنّه كما هو الحق نقله بواسطة ابن قتيبة. كما نقل عن الفضل بواسطته في كثير من الموارد، فحينئذ، فكيف يعتمد هذا المحقق عليه، مع أنّه معتقد بأنّ ما رواه ابن قتيبة عن الفضل موضوع. فإعتباره يوجب عدم إعتباره عنده. مضافاً إلى أنّ قول الفضل: «أقرأ على مقرئ يقال له إسماعيل بن عباد»، لا يحمل على تعلّم قرائت القرآن، بل المراد به هو القرّة الحديث عند مقرئه كما هو المصطلح في ذلك الزمان، كما قال النجاشي أنّ ابن أبي عمير كان يقرء في مسجد الكوفة. و يشهد عليه ذيله: «وكان يحمل كتابه و يجيء إلى الحجرة فيقرؤه عليّ». و مضافاً إلى أنّه لا يصحّ أن يستنتج من عدم إمكان نقل الفضل عن الرضا (ع)، كون جميع ما رواه ابن قتيبة عنه موضوعاً و مختلفاً، لعدم إنحصار من يروي ما رواه الفضل عنه (ع) في ابن قتيبة. بل يرويه غيره أيضاً، كما أنّ الصدوق ذكر في العيون سنداً آخر لرواية الفضل عنه (ع) و قال: «حدثنا عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري العطار رضي الله عنه قال حدثنا علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري قال قلت للفضل بن شاذان» إلى أن قال: «قال نعم حدثنا الحاكم أبو محمد جعفر بن نعيم بن شاذان النيسابوري رضي الله عنه عن عمه أبي عبد الله محمد بن شاذان عن الفضل بن شاذان أنّه قال سمعت هذه العلل من مولاي أبي الحسن بن موسى الرضا ع فجمعتها متفرقة و ألفتها». و كذا ما رواه في العيون (ج ١ ص ١٣٤ و ١٣٥) عن الفضل في «ما كتبه الرضا (ع) للمأمون في محض الإسلام و شرايع الدين» و له إليه ثلاثة طرق، لا يكون ابن قتيبة في طريقين منها، و غير ذلك ممّا رواه عن الفضل عن الرضا (ع) بسند ليس فيه ابن قتيبة. **المقام الثاني:** في ما يدلّ على أنّ الفضل أدرك الإمام الرضا (ع): **الأول:** روي في التهذيب ج ٩ ص ٢٢٦: «مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنْ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ يُدَبِّرُ مَمْلُوكَهُ أَلَهُ أَنْ يَرْجَعَ فِيهِ قَالَ نَعَمْ هُوَ بِمَنْزِلَةِ الْوَصِيِّ». رواه الفضل عن الهاشم من دون واسطة، و لم يقل أحد بأنّ فيها شبهة الإرسال. مع أنّه

والحاصل: أنَّ مقتضى الجمع بين الروايات، هو الحكم بأنَّ المضطر لا يشرب الخمر إلا إذا خاف على نفسه، لأنَّ الطائفة الرابعة تدلّ على عدم جواز شرب الخمر حتى للمضطر من دون الفرق بين أسباب الإضرار، ويُقَيّد بها الطائفة الثالثة الدالة بإطلاقها على جواز رفع الإضرار بكلّ حرام، فالنتيجة هي جواز إرتكاب الحرام للمضطرّ ألا بشرب الخمر. و أمّا الطائفة الثانية الدالة على جواز شرب الخمر في صورة الخوف على النفس فيقتد ما يستفاد من الأوليين. و النتيجة، هي أولاً: أنَّ التداوي بالخمر حرامٌ سواء كان التداوي منحصراً في شربها أم لا^١، وكذا في جميع حالات الإضرار، إلا إذا بلغ الإضرار إلى حدٍ خاف المكلف على نفسه.

هذا تمام الكلام في حكم شرب الخمر في حالة الإضرار.

إذا عرفت هذا، فنرجع إلى الكلام في أصل المسئلة المبحوث عنها، و هي

قد اختلف في سنة وفات هشام، قال الفضل بن شاذان أنّه مات في سنة ١٧٩ و قال النجاشي أنّه مات في سنة ١٩٩، وكيف كان، أنّه مات قبل سنة ٢٠٠. فإن ولد الفضل بعد سنة ٢٠٣ فكيف يروي عنه بلا واسطة؟ الثاني: وقد روى الفضل في عن يونس بن عبد الرحمن عن بن بكير، و يونس من أصحاب الكاظم و الرضا^(ع)، و هو مات في سنة ٢٠٨، فلو ولد الفضل في سنة ٢٠٣ لكان في ذلك الزمان ابن خمس سنين. الثالث: وقد روى الفضل عن حماد بن عيسى أحاديث كثيرة، و قال النجاشي أنّه مات في سنة ٢٠٩ و لو مات الفضل في سنة ٢٠٣ لكان عند موته ابن ست سنين أو أزيد. الرابع: أنّه روى كثيراً عن صفوان بن يحيى، مع أنَّ الروايات المعتبرة تدلّ على أنَّ صفوان مات في سنة ٢١٠ عندما ذهب إلى المدينة لزيارة الإمام الجواد^(ع). فلو ولد الفضل في سنة ٢٠٣ بعد شهادة الرضا^(ع)، لكان عند موت صفوان ابن سبع سنين حدوداً. فلا يمكن أن يروي عنه تلك الأحاديث. الخامس: أنَّ أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري في طبقة الفضل، لأنّه روى أبوه شاذان بن خليل. و قد صرح شيخ الطائفة و النجاشي بأنَّ أحمد بن محمد بن عيسى لقي الرضا^(ع) و لو مات الفضل في سنة ٢٦٠، فأحمد بن محمد بن عيسى كان حيّاً بعده بمدة ١٤ سنة على الأقل، إذ روى أنّه حضر في تشييع البرقي ي سنة ٢٧٤. فمع ذلك، كيف يمكن أنّه لقي الرضا^(ع)، و لكن الفضل لم يلقه^(ع). السادس: روى شيخ الطائفة في الغيبة ص ٤٧٠: «الفضل بن شاذان عن إسماعيل بن عياش عن الأعمش عن أبي وائل عن حذيفة بن يمان قال سمعت رسول الله ﷺ يقول و ذكر المهدي أنّه يبائع بين الركن و المقام». و إسماعيل بن عياش من أكابر محدّثين بشام. و تدلّ القرائن على أنّه مات قبل سنة ١٩٥. فهذا قرينة على عدم ولادة الفضل بعد سنة ٢٠٣. السابع: و قد روى الفضل أحداث كثيرة تبلغ إلى مائة رواية عن علي بن الحسين^(ع) بثلاث وسائط و عن الصادق^(ع) بواسطتين. و هذا مع الدقة في طبقات الرواة يكفي للإطمئنان بأنَّ الّذَّ الفضل عاش في عصر الرضا^(ع) و أدركه بنحو يمكن أن يروي عنه^(ع). و يؤيّد ما رواه الكشي عن جعفر بن معروف، قال حدثني سهل بن بحر الفارسي (و هو مجهول)، قال سمعت الفضل بن شاذان آخر عهدي به، يقول: أنا خلف لمن مضى، أدركت محمد بن أبي عمير و صفوان بن يحيى و غيرهما، و حملت عنهم منذ خمسين سنة». و النتيجة: أنَّ هذه القرائن توجب الإطمئنان بأنَّ الفضل أدرك الرضا^(ع).

١. مع أنَّ صورة إنحصار التداوي في شرب الخمر ليس لها مصداق على ما هو التحقيق. (منه حفظه الله).

البحث عن حكم المعاوضة على الخمر في هذه الحالة.

فنقول: أنَّ إضطرار المكلّف إلى المعاوضة على الخمر، تارة: من جهة أنَّها مقدّمة لحفظ نفسه من الهلاك، فحينئذ لا شك في جوازها عليه للملازمة بين جواز شربها المستفاد من الروايات وبين جواز المعاوضة عليها. وبعبارة أخرى: أنَّ الروايات المانعة عن المعاوضة على الخمر تنصرف إلى المعاوضة عليها بقصد الإنتفاع بها في الحرام، فإذا ثبت جواز الإنتفاع بها في حالة، كشربه لحفظ النفس عن الهلاك، يثبت جواز المعاوضة عليها بالملازمة.

و أخرى: لا من ذلك الجهة، بل من جهة تعلّق الإضطرار على نفس المعاوضة، مثل إضطراره إليها في بلاد الكفر لرفع الحاجة عن نفسه وعياله. فحيث لم يكن هنا ما يدلّ على حرمة معاوضة المضطرّ على الخمر، يجري فيه الإطلاقات الدالّة على حليّة المحرّمات للمضطرّ وضعاً وتكليفاً، سواء كان الإضطرار من جهة الخوف على النفس أو غير ذلك، بخلاف مسألة الشرب حيث ورد فيه ما يدلّ على حرمة على المضطرّ إليه إلّا إذا خاف على نفسه.

و النتيجة، هي أنَّ المكلّف إن اضطرّ إلى المعاوضة على الخمر لا لشربها، يجوز له ذلك للروايات الصحيحة الدالة على حليّة المحرّمات عليه.

البحث الخامس: في حكم المعاوضة على المسكرات الجامدة:

و الكلام في حكم المعاوضة على المسكرات الجامدة كالخشيشة و البنج و نحوها في نفسها، لا لما يترتّب عليه من الإضرار و الإفساد و أمثال ذلك.

و لا يخفى عليك أنَّ هذه المسئلة خارجة عن عنوان البحث أي المعاوضة على الأعيان النجسة، لأنّ الفقهاء لم يقولوا بنجاسة المسكرات الجامدة، فيكون البحث عنها إستطرادياً بمناسبة البحث عن المسكر.

أمّا أدلّة حرمة المعاوضة عليها:

الدليل الأول: ما روي في الكافي الشريف بسند معتبر: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْمَاضِي رحمته قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَمْ يُحَرِّمْ

الْخَمْرَ لِاسْمِهَا وَ لِكَئُفِهِ حَرَّمَهَا لِعَاقِبَتِهَا فَمَا كَانَ عَاقِبَتُهُ عَاقِبَةُ الْخَمْرِ فَهُوَ خَمْرٌ^١.».

و مراده ﷻ بعاقبة الخمر، هو الإسكار، وهو ﷻ قال في مقام إعطاء الضابطة الكلية: فما كان عاقبته عاقبة الخمر، فهو خمر تنزيلاً في الأحكام، و المتيقن منها حرمة الشرب.

فيه مناقشة: و بيانها متوقف على مقدمة:

و هي أنّ الظاهر من أمثلة الفقهاء في هذه المسئلة، هو كون المراد بالمسكرات الجامة، المخدرات، فلا بدّ من البحث عن حقيقتها و أنّها هل تكون لها أثر الخمر و عاقبتها حتى تدخل في حكمها، أم لا، فتخرج من التنزيل تخصّصاً.

و قد تعرّض فقهاء الفريقين للمسئلة بعد شيوع بعض المخدرات بين الناس، منهم الشهيد الأول، فينبغي ذكر كلامه في كتاب القواعد و الفوائد، و هو من أبسط ما قيل في المسئلة.

و قد قال في قاعدة ١٧٠ منه^٢ ما هذا لفظه: «المتناول المغيّر للعقل، إمّا أن تغيب معه الحواس الخمس، أو لا، و الأول، هو المُرْقِدُ^٣. و الثاني، إمّا أن يحصل معه نشوة و سرور و قوة نفس عند غالب المتناولين له، أو لا، و الأول المسكر، و الثاني المفسد للعقل، كالبنج و الشوكران^٤.

و النبات المعروف بالحشيشة إتفق علماء عصرنا و ما قبله من العصور التي ظهرت فيها على تحريمها. و هل هي لإفسادها، فيعزّر فاعلها، أو لإسكارها، فيحدّ^٥؟

قال بعض العلماء: و هي إلى الإفساد أقرب، لأن فعلها السُّبات^٦، و زوال العقل بغير عريضة، حتى يصير شاربها أشبه شيء بالبهيمة.

و لقائل أن يقول: لا نسلم أن الحدّ منوط بالعريضة و النشوة، بل يكفي فيه زوال العقل، و

١. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٦، ص: ٤١٢.

٢. القواعد و الفوائد؛ ج ٢، ص: ٧٣.

٣. الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية؛ ج ٢، ص: ٤٧٦: دَوَاءٌ يُرْقِدُ مَنْ شَرِبَهُ.

٤. و «الشوكران» هو نبات سام و قاتل جداً، يخدّر الأعصاب و استعمال كمية قليلة منه يوجب الموت، و كانوا يقتلون به الذين حكم عليهم بالإعدام، و من المعروف أنّ السقراط قد تمّ إعدامه بشربه.

٥. حدّه ٨٠ جلدة، و إذا جلد ثلاثاً يقتل في الرابعة.

٦. النوم، و أصله الراحة و السكون، كما قال الله تعالى في الآية الشريفة: «وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُباتاً» سورة النبأ، الآية ٩.

قد إشتهر زوال العقل بها، فترتب عليه الحدّ. و هو إختيار الفاضل في القواعد. و قد حدّ بعضهم السّكر: بأنّه إختلال الكلام المنظوم و ظهور السّر المكتوم. و في المشهور أن هذا حاصل فيها.». إنتهى كلامه إلى موضع الحاجة.

و إذا عرفت هذا، فنقول: أنّ المخدّرات هي ما يسبّب التغيّر و التحوّل العقلي، و به عبارة أخرى: هي المواد الطبيعية أو الصناعية التي تؤثر على جهاز العصبي للإنسان إمّا بالتخدير و الإسترخاء للأعصاب أو بالتوهّم و الإغتشاش في المدركات العقلية، و إستعماله يؤدي إلى الإدمان.

و من هذه المواد التي تؤثر على جهاز العصبي للإنسان، ما هو من المواد الطبيعية كالأفيون و عصيره و المورفين و الكوكايين و ما يُستحصل من نبتة القنب الهندي كالْحشيش و الماريجوانا و نحو ذلك. و منها ما هو من المواد الصناعية كالهيروين و الميثادون و إل إس دي و إكستاسي الذي يسمّى بحبوب النشوة و الحبوب المهدئة و غير ذلك.

و أمّا في كيفية تأثيرها على الجهاز العصبي للإنسان، فنقول إختصاراً: أنّ دماغ الإنسان يحتوي على أكثر من ثمانين مليار خلية عصبية، و من خلال علاقة هذه الخلايا العصبية ببعضها البعض يتم تنشيط الجهاز العصبي البشري. هذا الإتصال و الإرتباط بين الخلايا العصبية و الجهاز العصبي يتم عن طريق المشابك العصبية.

و عمدة عمل هذه المخدّرات و تأثيرها هو إختلال في الجهاز العصبي في الواقع. منها ما يختل نقطة إتصال المشابك العصبية و بسبب تغيّرات كيميائية فيها يوجب عدم إنتقال حواس الإنسان التي تنشأ من سلسلة الأعصاب كالآلم إلى أعصاب أخرى، و منها ما يعطل الخلايا العصبية و يسبب الخمول و الرخوة، و منها ما يحفز الخلايا العصبية و بعض هذه المواد قوية جداً بحيث يكون لها تأثير خاص على الدماغ، فيوجب التوهّم و الإغتشاش في الصور الدماغ بل يوجب الإضطراب و الإختلال العقلي حتى يؤدي إلى الجنون.

و الحاصل أنّ لهذه المواد تأثيرات كبيرة على الجهاز العصبي للإنسان، و أنّ هذه التأثيرات غير الإسكار بالدقة العقلية، فلذا تستعمل للتخدير في العملية الجراحية أو لتخفيف الآلام و تسكينه.

ولكنّ الكحول و المسكرات لا تملك هذه الخصوصية، و الظاهر أنّ ذات المخدّرات هو إيجاد حالة الرخوة و الضعف و نحوها و ذات المسكر هو إيجاد

النشوة والبهجة ونحوها وأنهما خاصيتان مختلفتان، فلا يمكن القول باتحادهما، كما يشهد به العرف أيضاً، كما يقال لمن شرب الخمر الذي لها حالة خاصة: أنه سكران، ولكنه لا يقوله في حق من إستعمل المخدر.

ومما ذكرنا يظهر عدم صحة القول بأن كل ما كانت عاقبته عاقبة الخمر فهو حرام لما في الرواية، كما قاله بعض من العامة والخاصة.

فلا يصح القول بحرمة إستعمال المواد المخدرة من هذه الجهة.

نعم؛ يمكن القول بحرمة من جهات أخرى تأتي في محله.

الدليل الثاني: ما روي في التهذيب بإسناده عن: «الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبَاطٍ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنِ الْغُلُولِ فَقَالَ كُلُّ شَيْءٍ غُلٌّ مِنَ الْإِمَامِ فَهُوَ سُحْتٌ وَ أَكُلُ مَالِ الْيَتِيمِ وَ شَبْهُهُ سُحْتٌ وَ السُّحْتُ أَنْوَاعٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا أَجُورُ الْفَوَاحِرِ وَ ثَمَنُ الْخَمْرِ وَ النَّبِيذِ وَ الْمُسْكِرِ وَ الرَّبَا بَعْدَ الْبَيِّنَةِ...^١».

وقيل أنها تدلّ على حرمة ما يؤخذ في المخدرات لأنها يوجب الإسكار.

وفيه أولاً: وقد أشرنا إليها سابقاً وقلنا أنها جاءت في النسخ المعتبرة في الكافي الشريف^٢ والخصال^٣ هكذا: «و النبيذ المسكر»، و على ذلك، تدلّ على أنّ النبيذ تارة يوجب الإسكار فهو حرام، و أخرى لا يوجب الإسكار، فهو حلال، و أضبطية الكليني تقتضي ثبوت هذا النقل. و ثانياً: على تقدير ثبوت ما في التهذيب، فلا تدلّ أيضاً على أنّ ثمن المخدرات سحت، لعدم خاصية الإسكار فيها كما ظهر ممّا ذكرنا آنفاً.

الدليل الثالث: ما رواه العامة والخاصة عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ».

١. تهذيب الأحكام؛ ج ٦، ص: ٣٦٨.

٢. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٥، ص: ١٢٦.

٣. الخصال ج ١ ص ٣٢٩.

٤. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٦، ص: ٤٠٧: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ كُثَيْبِ الصَّيْذَاوِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ خَطَبَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله فَقَالَ فِي خُطْبَتِهِ كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ» - وسائل الشيعة، ج ٢٥، ص: ٣٥٥: «وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: اسْتَأْذَنْتُ لِبَعْضِ أَصْحَابِنَا عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَسَأَلَهُ عَنِ النَّبِيذِ فَقَالَ حَلَالٌ فَقَالَ إِنَّمَا سَأَلْتُكَ عَنِ النَّبِيذِ الَّذِي يُجْعَلُ فِيهِ الْعَكْرُ فَيَغْلِي ثُمَّ يَسْكُنُ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله كُلُّ

و فيه: . على تقدير كون الإسكار من آثار المخدرات . فالرواية لا تدلّ على حرمة المعاوضة عليها، لأنّ ما سيأتي من القرائن يدلّ على إنصرافها إلى المسكرات المائعة، والمسكرات الجامدة خارجة منها.

و توضيح ذلك: و قد إختلوا علماء الفرقين من عصر الصحابة إلى الآن في حكم شرب بعض المسكرات كالفقّاع و النبيذ.

ذهب جمع كثير من العامة إلّا ما شدّ إلى حليتهما و علّوها بما نقلوه في عمر من أنّه كان يشرب النبيذ الشديد و كان يقول: «إِنَّا لَنَشْرَبُ هَذَا الشَّرَابَ الشَّدِيدَ لِنَقْطَعَ بِهِ لُحُومَ الْإِبِلِ فِي بُطُونِنَا أَنْ تُؤْذِنَنَا، فَمَنْ رَأَاهُ مِنْ شَرَابِهِ شَيْءٌ فَلْيَمْرِجْهُ بِالْمَاءِ»^١.

و في مقابلهم، ذهب الشيعة إلى حرمة، و روى أصحابنا عن الأئمة أنّ النبيذ حرامّ لا يحلّ إذا مُزج بالماء^٢ و سألوهم عن المسكر و مرادهم النبيذ و الفقّاع^٣، و روي عنهم **ع**: «ثَلَاثٌ لَا أَتَقِي فِيهِنَّ أَحَدًا شَرِبَ الْمُسْكِرَ وَ الْمَسْحُ عَلَى الْخُفَيْنِ وَ مُنْعَةُ الْحَجِّ» أو «لَيْسَ فِي تَرْكِ النَّبِيذِ تَقِيَّةٌ» أو «الْقَدْحُ مِنَ النَّبِيذِ وَ الْقَدْحُ مِنَ الْخَمْرِ

مُسْكِرٌ حَرَامٌ». نيل الأوطار؛ ج ٨، ص ١٩٨: «وَعَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ، وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ» رَوَاهُ الْجَمَاعَةُ إِلَّا الْبُخَارِيُّ وَابْنُ مَاجَهَ، وَفِي رِوَايَةٍ: «كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ، وَكُلُّ خَمْرٍ حَرَامٌ» رَوَاهُ مُسْلِمٌ وَالدَّارَقُطْنِيُّ».

١. موطأ مالك - ت الأعظمي ج ٥، ص ١٣١٥: «مَالِكٌ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ؛ أَنَّ أَسْلَمَ مَوْلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ أَخْبَرَهُ؛ أَنَّهُ رَأَى عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ الْمَخْزُومِيَّ فَرَأَى عِنْدَهُ نَبِيذًا وَهُوَ بِطَرِيقِ مَكَّةَ. فَقَالَ لَهُ أَسْلَمُ: إِنَّ هَذَا لَشَرَابٌ يُجِبُّهُ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ. فَحَمَلَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ قَدْحًا عَظِيمًا. فَجَاءَ بِهِ إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَوَضَعَهُ فِي يَدَيْهِ فَقَرَّبَهُ عُمَرُ إِلَى فِيهِ. ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ. فَقَالَ عُمَرُ: إِنَّ هَذَا لَشَرَابٌ ظَلِيْبٌ. فَشَرِبَ مِنْهُ....». و مصنف ابن أبي شيبة ج ٥، ص ٧٩: «حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو الْأَخْوَصِ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ عُمَرَ بْنِ مَيْمُونٍ، قَالَ: قَالَ عُمَرُ: «إِنَّا لَنَشْرَبُ هَذَا الشَّرَابَ الشَّدِيدَ لِنَقْطَعَ بِهِ لُحُومَ الْإِبِلِ فِي بُطُونِنَا أَنْ تُؤْذِنَنَا، فَمَنْ رَأَاهُ مِنْ شَرَابِهِ شَيْءٌ فَلْيَمْرِجْهُ بِالْمَاءِ» وَأَحْكَامُ الْقُرْآنِ - ط العلمية، جصاص، ج ٢، ص ٥٨١: «وَرَوَى إِسْرَائِيلُ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ سَعِيدٍ وَ عَلْقَمَةَ أَنَّ أَغْرَابِيًّا شَرِبَ مِنْ شَرَابٍ عُمَرَ، فَجَلَدَهُ عُمَرُ الْحَدَّ، فَقَالَ الْأَغْرَابِيُّ: إِنَّمَا شَرِبْتُ مِنْ شَرَابِكَ فَدَعَا عُمَرُ شَرَابَهُ فَكَسَّرَهُ بِالْمَاءِ ثُمَّ شَرِبَ مِنْهُ وَقَالَ: "مَنْ رَأَاهُ مِنْ شَرَابِهِ شَيْءٌ فَلْيَكْسِرْهُ بِالْمَاءِ"» و راجع: تاريخ مدينة دمشق، نيل الأوطار، صحيح البخاري.

٢. راجع: وسائل الشيعة؛ ج ٢٥، ص: ٣٤١: بَابُ أَنَّ الْخَمْرَ وَ النَّبِيذَ وَ كُلَّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ لَا يَحِلُّ إِذَا مُزِجَ بِالْمَاءِ وَ إِن كَثُرَ الْمَاءُ.

٣. راجع وسائل الشيعة؛ ج ٢٥، ص: ٣٣٦: بَابُ أَنَّ مَا أُسْكِرَ كَثِيرُهُ فَقَلِيلُهُ حَرَامٌ.

سَوَاءً.١. وقد روي عن أمير المؤمنين (ع) أنه قال في خطبة طويلة: «قَدْ عَمَلَتْ الْوُلَاةُ قَبْلِي أَعْمَالًا خَالَفُوا فِيهَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مُتَعَمِّدِينَ لِخِلَافِهِ نَاقِضِينَ لِعَهْدِهِ مُعَيِّرِينَ لِسُنَّتِهِ وَ لَوْ حَمَلْتُ النَّاسَ عَلَى تَرْكِهَا وَ حَوَّلْتُهَا إِلَى مَوَاضِعِهَا وَ إِلَى مَا كَانَتْ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَتَفَرَّقَ عَنِّي جُنْدِي حَتَّى أَبْقَى وَحْدِي أَوْ قَلِيلٌ مِنْ شِيعَتِي». إلى أن قال: «وَ حَرَّمْتُ الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَيْنِ وَ حَدَّثْتُ عَلَى النَّبِيِّ.٢».

و على ذلك: أن الروايات التي كان مفادها: «كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ»، لا عمومية له، بل هي تشير إلى عدم إنحصار حرمة الشرب في الخمر، بل النبيذ و الفقع و نحوها من المسكرات المائعة حرام أيضاً.

و الشاهد عليه ما رواه الشيخ الكليني في الكافي الشريف: «عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَدِينَةَ عَنْ الْفَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: ابْتَدَأَنِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَوْمًا مِنْ غَيْرِ أَنْ أَسْأَلَهُ فَقَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ قَالَ قُلْتُ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ كُلُّهُ قَالَ نَعَمْ الْجُرْعَةُ مِنْهُ حَرَامٌ.٣». فهي تدلّ بظاهرها على حرمة كل مسكر مائع، بقريضة لفظة «الجرعة» التي لا يطلق إلا على المائعات.

و الحاصل: أن المواد المخدرة خارجة من تحت عنوان المسكرات، لأنه لم يترتب عليه ما يترتب على الخمر و نحوها من مسكرات و لا يصح الاستدلال بأدلة حرمة كل مسكر على حرمة استعمالها أو المعاوضة عليها.

نعم؛ سيأتي في البحث عن المعاوضة على شيء بقصد منفعه المحرمة، البحث عن حكم المعاوضة عليها من هذا الجهة.

البحث السادس: في نجاسة المسكرات:

و على ما وعدنا سابقاً، نتعرض لها بالمناسبة. و إن كان محلّه كتاب الطهارة. فإن هذه المسئلة مما كثر الإبتلاء بها في صناعة الأدوية و صناعة مواد التجميل و نحوها، و يكون البحث عن نجاسة الكحول متفرعاً على البحث عن نجاسة المسكرات.

١. راجع: وسائل الشيعة؛ ج ٢٥، ص: ٣٥٠: بَابُ حُكْمِ التَّقْيَةِ فِي شُرْبِ الْمُسْكِرَاتِ وَ فِي الْفُتْوَى بِإِبَاحَتِهَا وَ ص ٣٥٣ بَابُ تَحْرِيمِ النَّبِيِّ.

٢. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٨، ص: ٥٨.

٣. وسائل الشيعة، ج ٢٥، ص: ٣٢٥.

و البحث في المسئلة يقع في ثلاث مقامات:

المقام الأول: في نجاسة الخمر:

و المشهور بين القدماء و المتأخرين من الفقهاء نجاستها، و قال بعض المتقدمين كالصديقين و الجعفي و ابن أبي عقيل العماني^١ و بعض المتأخرين كالمقدس الأردبيلي بطهارتها.

و للمشهور على نجاسة الخمر أدلة:

الدليل الأول: الآية الشريفة: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»^٢.

و قد استدلل عليه السيّد المرتضي في الناصريات^٣ و شيخ الطائفة في التهذيب^٤ و غيرهما، بدعوى أنّ الرّجس بمعنى النجس الظاهري.

و فيه تأمل بل منع؛ لأنّ الرّجس في اللغة بمعنى القذر و الخبيث، يعبر عنه في الفارسيّة بـ«پلید» و هو الظاهر في الآية الشريفة بقريّة غيره ممّا ذكر فيها كالميسر و الأنصاب و الأزلام مع عدم كونها من النجاسات، سيّما إذا كان قوله تعالى: «مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» قيداً للرّجس، فلا يكون الرّجس حينئذ بمعنى النجاسة الظاهرية قطعاً.

إن قلت: يمكن أن يكون الرّجس فيها بمعنى النجس بقريّة ما رواه في الكافي الشريف: «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ خَيْرَانَ الْخَادِمِ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى

١. قال العلامة في مختلف الشيعة في أحكام الشريعة؛ ج ١، ص: ٤٦٩. «و قال أبو عليّ ابن أبي عقيل: من أصاب ثوبه أو جسده خمر أو مسكر لم يكن عليه غسلهما لأنّ الله تعالى إنّما حرّمهما تعبدّاً لا لأنّهما نجسان وكذلك سبيل العصير و الخلّ إذا أصاب الثوب و الجسد.

٢. سورة مائدة، آية ٩٠.

٣. المسائل الناصريات؛ ص: ٩٥: «لا خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر، إلا ما يحكى عن شذاذ لا اعتبار بقولهم. و الذي يدل على نجاستها قوله تعالى: «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» و قد بينا أنّ الرّجس و الرجز بمعنى واحد في الشريعة.»

٤. تهذيب الأحكام؛ ج ١، ص: ٢٧٨: «ثُمَّ قَالَ أَيَّدَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَ الْخَمْرُ وَ نَبِيذُ التَّمْرِ وَ كُلُّ شَرَابٍ مُسْكِرٍ نَجَسٌ إِذَا أَصَابَ ثَوْبَ الْإِنْسَانِ شَيْءٌ مِنْهُ قَلَّ ذَلِكَ أَمْ كَثُرَ لَمْ يَجْزِ فِيهِ الصَّلَاةُ حَتَّى يُغْسَلَ بِالْمَاءِ. فَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى - إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ فَأُطْلِقَ عَلَيْهِ اسْمُ الرِّجَاسَةِ وَ الرِّجْسُ هُوَ النَّجَسُ بِلَا خِلَافٍ فَإِذَا ثَبَتَ أَنَّهُ نَجَسٌ فَيَجِبُ إِزَالَتُهُ ثُمَّ قَالَ فَاجْتَنِبُوهُ فَأَمَرَ بِاجْتِنَابِ ذَلِكَ عَلَى كُلِّ حَالٍ وَ ظَاهِرُ أَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى الْوُجُوبِ وَ اجْتِنَابِ مَا يَتَنَاوَلُ اللَّفْظُ عَلَى كُلِّ وَجْهِ وَ يَدُلُّ عَلَيْهِ أَيْضاً مِنْ جِهَةِ الْخَبَرِ.»

الرَّجُلُ ۞ أَسْأَلُهُ عَنِ التَّوْبِ يُصِيبُهُ الْخَمْرُ وَ لَحْمُ الْخَنْزِيرِ أَوْ يُصَلِّي فِيهِ أَمْ لَا فَإِنَّ أَصْحَابَنَا قَدْ اخْتَلَفُوا فِيهِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ صَلَّ فِيهِ فَإِنَّ اللَّهَ إِنَّمَا حَرَّمَ شَرْبَهَا وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا تُصَلِّ فِيهِ فَكَتَبَ ۞ لَا تُصَلِّ فِيهِ فَإِنَّهُ رَجَسٌ قَالَ وَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ۞ عَنِ الَّذِي يُعْبِرُ تَوْبَهُ لِمَنْ يَعْلَمُ أَنَّهُ يَأْكُلُ الْجَرِيَّ أَوْ يَشْرَبُ الْخَمْرَ فَيَرُدُّهُ أَوْ يُصَلِّي فِيهِ قَبْلَ أَنْ يَغْسِلَهُ قَالَ لَا يُصَلِّ فِيهِ حَتَّى يَغْسِلَهُ^١.

و يستفاد من تعليقه ۞: «لَا تُصَلِّ فِيهِ فَإِنَّهُ رَجَسٌ»، أنَّ المراد بالرجس، هو النجس، فهكذا في الآية.

قلت: الرواية ضعيفة بسهل بن زياد، مع احتمال كونها مرسلة، لأنَّ «الرَّجُل» في الروايات ظاهر في الإمام الكاظم ۞، و أمَّا خَيْرَانَ الخادم من أصحاب الإمام الهادي و الإمام العسكري ۞. فلا يجوز تفسير الآية بها. مع إمكان الخدشة في دلالتها أيضاً، و تفصيل الكلام في محله.

الدليل الثاني: الإجماع:

أقول: أمَّا المحصل منه فغير حاصل، كيف و قد عرفت ذهاب الصدوق و أبيه و غيرهما إلى طهارتها. مضافاً إلى ما سيظهر من الروايات من إختلاف الأصحاب في المسئلة في عصر الأئمة.

و أمَّا المنقول منه، كما إدعاه العلامة في المختلف، حيث قال: «قول السيد المرتضى و الشيخ حجة في ذلك (إجماع) فبأنه إجماع منقول بقولهما و هما صادقان فيغلب على الظن ثبوته، و الإجماع كما يكون حجة إذا نقل متواتراً فكذا إذا نقل آحاداً^٢». فغير حجة.

و الحاصل عدم الإجماع التعبدى الكاشف عن قول المعصوم ۞ في المسئلة، بل هو مدركي و مدركه الروايات، فلا بدّ من ملاحظتها.

الدليل الثالث: . و هو العمدة في المقام . الروايات.

و هي على طائفتين:

١ . الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٣، ص: ٤٠٥.

٢ . مختلف الشيعة في أحكام الشريعة؛ ج ١، ص: ٤٧٠: «وقال الشيخ رحمه الله: الخمر نجسة بلا خلاف وكل مسكر عندنا حكمه حكم الخمر وألحق أصحابنا الفقاع بذلك، و قول السيد المرتضى و الشيخ حجة في ذلك، فإنه إجماع منقول بقولهما و هما صادقان فيغلب على الظن ثبوته، و الإجماع كما يكون حجة إذا نقل متواتراً فكذا إذا نقل آحاداً».

الطائفة الأولى: ما يدلّ على نجاسة الخمر، من الأخبار الكثيرة البالغة حدّ الإستفاضة، بل يمكن دعوى القطع بصدور بعضها عن الأئمة (عليهم السلام)، فلا مجال للمناقشة فيها بحسب السند بتعبير المحقق الخوي^١. فنشير إلى بعضها إجمالاً. منها ما ورد فيه: «إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ فأغسله^٢» و يدلّ بمدلوله الإلزامي على نجاستها.

و منها ما ورد فيه: «إذا قطرت فيه قطرة خمر يجب إراقتها^٣» و يدلّ بمدلوله الإلزامي على أنّ الحكم من جهة تنجّس ما وقع فيه الخمر، لا من جهة الإسكار، فإنّ قطرة منها لا يوجبها.

و منها ما ورد فيه: «تغسل ما يُشرب فيه الخمر ثلاث مرّات^٤». و دلّالته على نجاستها واضحة.

و الطائفة الثانية: الروايات الدالّة على طهارتها و هي أكثر ممّا ورد في نجاستها.

منها: ما يدلّ على نفي البأس عن الصلاة في ثوب أصابته الخمر معللاً بـ«أنّ الثوب لا يُسكر^٥»، كأنّ حرمتها إنّما تكون من جهة الإسكار، و هو منتف فيما إذا أصابت الثوب.

١. التنقيح في شرح العروة الوثقى، الطهارة، ٢، ص: ٩٠.

٢. وسائل الشيعة؛ ج ٣، ص: ٤٦٨.

٣. نفس المصدر؛ ج ٣، ص: ٤٧٠: «و عنه عن يعقوب بن يزيد عن الحسن بن المبارك عن زكريّا بن آدم قال: سألت أبا الحسن ع عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير و مرق كثير قال يهرأق المرق أو يطعمه أهل الدّمة أو الكلب و اللحم اغسله و كلّه...».

٤. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٦، ص: ٤٢٧: «محمّد بن يحيى عن محمد بن أحمد عن أحمد بن الحسن عن عمرو بن سعيد عن مصادق بن صدقة عن عمّار بن موسى عن أبي عبد الله ع قال: سألتُه عن الدّن يكون فيه الخمر هل يصلح أن يكون فيه خلّ أو ماء أو كأمّح أو زيتون قال إذا غسل فلا بأس و عن الإبريق و غيره يكون فيه الخمر يصلح أن يكون فيه ماء قال إذا غسل فلا بأس و قال في قدح أو إناء يشرب فيه الخمر قال تغسله ثلاث مرّات سئل أن يصبّ الماء فيه قال لا يجزيه حتى يدلّكه بيده و يغسله ثلاث مرّات...».

٥. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج ١، ص: ١٨٩: «عنه عن أحمد البرقي عن محمد بن أبي عمير عن الحسن بن أبي سارة قال: قلت لأبي عبد الله ع إذا أصاب ثوبي شيء من الخمر أصلي فيه قبل أن أغسله قال لا بأس إن الثوب لا يُسكر...».

و منها ما يدلّ بمدلوله الإلزامي على طهارتها كصحيحة ابن رثاب: «عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ أَحْمَدَ وَ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِي مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رِثَابٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْخَمْرِ وَ النَّبِيذِ الْمُسْكِرِ يُصِيبُ ثَوْبِي أَعْصِلُهُ أَوْ أَصَلِّي فِيهِ قَالَ صَلِّ فِيهِ إِلَّا أَنْ تَقْدَرَهُ فَتَغْسِلَ مِنْهُ مَوْضِعَ الْأَثَرِ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِنَّمَا حَرَّمَ شَرْبَهَا»^١.

و هاتان الطائفتان متعارضتان، فلا بدّ من علاجهما.

وجه الجمع بين الطائفتين المتعارضتين:

و قد ذكروا وجوهاً في الجمع بينهما:

الوجه الأول: قيل: أنّه يعمل بما دلّ على نجاستها لترجيحه بموافقة الكتاب. و منه الآية الشريفة السابقة التي ناقشنا فيها.

الوجه الثاني: العمل بما دلّ على نجاستها، بحمل الروايات الدالة على الطهارة على التقيّة^٢.

و يمكن بيان وجه حملها على التقيّة بطريقتين:

أحدهما: بدعوى ذهاب العامة إلى طهارة الخمر.

و لكثّة غير صحيح. لأنّ الظاهر من كتبهم الفقهيّة هو إتفاقهم على نجاستها، إلّا ما شدّ.

قال ابن قدامة في المغني: «و الْخَمْرُ نَجَسَةٌ. فِي قَوْلِ عَامَّةِ أَهْلِ الْعِلْمِ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى حَرَّمَهَا لِعَيْنِهَا، فَكَانَتْ نَجَسَةً، كَالْخَنَزِيرِ. وَ كُلُّ مُسْكِرٍ فَهُوَ حَرَامٌ، نَجَسٌ؛ لِمَا ذَكَرْنَا»^٣.

و قال ابن حجر في فتح الباري: «قَالَ جُمْهُورُ الْعُلَمَاءِ الْعِلَّةُ فِي مَنَعِ بَيْعِ الْمَيْتَةِ وَالْخَمْرِ وَالْخَنَزِيرِ النَّجَاسَةُ»^٤.

نعم؛ قال النووي في المجموع: «فَبَقِيََتْ الْخَمْرُ عَلَى مُفْتَضَى الْكَلَامِ وَ لَا يَظْهَرُ مِنْ

١. وسائل الشيعة؛ ج ٣، ص: ٤٧٢.

٢. تهذيب الأحكام؛ ج ١، ص: ٢٧٩: «فَأَمَّا مَا رُوِيَ مِنْ اسْتِبَاحَةِ الصَّلَاةِ فِي ثَوْبٍ أَصَابَهُ خَمْرٌ أَوْ مُسْكِرٌ فَمَحْمُولٌ عَلَى التَّقِيَّةِ مِثْلُ...»

٣. المغني ابن قدامة المقدسي؛ ج ٩، ص ١٧١.

٤. فتح الباري العسقلاني، ابن حجر؛ ج ٤، ص ٢٥٤.

الآيَةِ دَلَالَةً ظَاهِرَةً لِأَنَّ الرَّجْسَ عِنْدَ أَهْلِ اللُّغَةِ الْقَدَرُ وَ لَا يَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ النَّجَاسَةُ وَ كَذَا الْأَمْرُ بِالْاجْتِنَابِ لَا يَلْزَمُ مِنْهُ النَّجَاسَةُ». إِلَى أَنْ قَالَ: «وَ أَقْرَبُ مَا يُقَالُ مَا ذَكَرَهُ الْغَزَالِيُّ أَنَّهُ يُحْكَمُ بِنَجَاسَتِهَا تَغْلِيظًا وَ زَجْرًا عَنْهَا قِيَاسًا عَلَى الْكَلْبِ..^١».

قال ابن العربي في أحكام القرآن: «وَ لَا خِلَافَ فِي ذَلِكَ بَيْنَ النَّاسِ إِلَّا مَا يُؤَثَّرُ عَنْ رَبِيعَةَ أَنَّهُ قَالَ: إِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ، وَ هِيَ ظَاهِرَةٌ^٢».

ثانيهما: قال المحدث البحراني^٣ و هو بيان أدقّ، ملخصه: أَنَّ ميزان التقية في مواردّها، ليس موافقة الرواية مع العامة، بل قد تحمل الرواية عليها بملاك آخر، كالخوف من الحُكّام و السلاطين الجائرة فلا تنحصر التقية في القول بما يوافقهم. و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ أكثر أمراء بني أمية و بني العباس و وزرائهم كانوا مولعين بشرب الخمر و مزاولتها و إستعمالها و عدم التحرّز عن مباشرتها، بل ربما نقل أنّ بعضهم يصلّ و يأمّ النَّاس و هو سكران، و لا يبعد تلوّث ثوبهم أو بدنهم بالخمر، فيمكن صدور الحكم عن الأئمة (عليه السلام) بطهارتها و صحة صلاتهم في ذلك الثوب تقيّةً.

و فيه: أنّ أمراء بني أمية و بني العباس و إن كانوا يشربون الخمر و يصلّون في الثوب المتلوّث بها أو في حالة السكر و الجنابة، إلّا أنّهم لا يظهرون أعمالهم بين الناس لئلاّ يظهر فسقهم، كما يظهر من الأخبار التاريخية. و لقد حافظوا على الظواهر جيّداً، و الأخبار التي جاءت بعد رفع الخفاء و سقوط الخليفة هي أخبار سرية، و لم تكن أعمالهم المنكرة علنيّةً، حتى يقال: أنّ الإمام (عليه السلام) قال تقيّةً: أنّ الخمر طاهر، لكي يتمكنوا من الصلاة في الثوب المتلوّث بها، من دون أن يعترض عليهم أحدٌ بأنّهم صلّوا في الثوب النجس.

و الحاصل: أنّه لا يصحّ حمل روايات الطهارة على التقية بوجه من الوجوه.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقّق الخوئي في كتاب الطهارة^٤ بتوضيح ممّا في ضمن أمرين:

١. المجموع شرح المذهب؛ ج ٢، ص ٥٦٤.

٢. أحكام القرآن - ط العلمية، ابن العربي، ج ٢، ص ١٦٤.

٣. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة؛ ج ٥، ص: ١١٠.

٤. التنقيح في شرح العروة الوثقى؛ ج ٢، ص: ٩٢.

الأمر الأول: في مقتضى الصناعة العلمية و هو الحكم بطهارة الخمر لأحد وجهين:

الأول: قال: «إن نفينا المعارضة بين الطائفتين نظراً إلى أنّ إحداهما صريحة في مدلولها و الأخرى ظاهرة فمقتضى الجمع العرفي بينهما تقديم روايات الطهارة على أخبار النجاسة لصراحتها في طهارة الخمر و نفي البأس عن الصلاة في ثوب أصابته خمر بحمل أخبار النجاسة على الاستحباب لكونها ظاهرة في نجاستها كما في أمره عليه السلام بغسل الثوب الذي أصابته خمر أو اهراق المائع الذي قطرت فيه قطرة منها فنرفع اليد عن ظهورها في الإرشاد إلى نجاسة الخمر بصراحة أخبار الطهارة في طهارتها فتحمل على الاستحباب لا محالة فلا مناص من الحكم بطهارة الخمر.».

ثم أورد عليه بقوله: «أنّ مورد الجمع العرفي بحمل الظاهر من المتقابلين على نصّهما، إنما هو ما إذا كان المتعارضان على نحو إذا أقيناهما على أهل العرف لم يتحيروا بينهما بل رأوا أحدهما قرينة على التصرف في الآخر، و ليس الأمر كذلك في المقام، لأنّ أمره عليه السلام بالإراقة و الإهراق إذا انضم إليه نفيه عليه السلام البأس عن الصلاة في ثوب أصابته خمر و ألقيا على أهل العرف لتحيروا بينهما لا محالة و لا يرون أحدهما قرينة على التصرف في الآخر بوجهه.».

بعبارة أخرى ممّا: أنّ روايات النجاسة نصّ فيها أيضاً، و لا يصحّ حملها على الإستحباب، لأنّ فيها نوعاً من التأكيد و الحثّ على التجنّب كالأمر بإراقة ما وقعت فيه قطرة من الخمر و غسل الثوب الملاقي ثلاث مرّات و عدم جواز إستعمالها بوجه من الوجوه.

و الثاني: قال: «و ان أثبتنا التعارض بينهما و قلنا إن المقام ليس من موارد الجمع العرفي بين المتعارضين[لما أورد عليه] فأيضاً لا بدّ من الحكم بطهارة الخمر لأنّ الطائفتين متعارضتان و لا مرجح لإحداهما على الأخرى و مقتضى القاعدة هو التساقط و الرجوع إلى قاعدة الطهارة و هي تقتضي الحكم بطهارة الخمر كما مرّ.».

و الأمر الثاني: في ما أختره من أنّ هنا رواية صحيحة دالة على نجاسة الخمر، و هي حاكمة على الطائفتين، و معها لا تصل النوبة إلى ما تقتضيه الصناعة العملية.

و هي ما رواه في الكافي الشريف: «الحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلٍ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ قَرَأْتُ فِي كِتَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ (ع) جُعِلَتْ فِدَاكَ رَوَى زُرَّارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فِي الْخَمْرِ يُصِيبُ ثَوْبَ الرَّجُلِ أَنَّهُمَا قَالَا لَا بَأْسَ بِأَنْ يُصَلِّيَ فِيهِ إِنَّمَا حَرَّمَ

شُرْبُهَا وَ رُويَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ إِذَا أَصَابَ ثَوْبُكَ خَمْرٌ أَوْ نَبِيذٌ يَغْنِي الْمُسْكِرَ فَأَغْسِلْهُ إِنْ عَرَفْتَ مَوْضِعَهُ وَ إِنْ لَمْ تَعْرِفْ مَوْضِعَهُ فَأَغْسِلْهُ كُلَّهُ وَ إِنْ صَلَّيْتَ فِيهِ فَأَعِذْ صَلَاتَكَ فَأَعْلِمْنِي مَا أَخَذُ بِهِ فَوَقَّعَ عليه السلام بِخَطِّهِ وَ قَرَأَتْهُ خُذْ بِقَوْلِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام.^١».

و قال المحقق الخوي في توضيحه: «أن الصحيحة ناظرة إلى الطائفتين و مبينة لما يجب الأخذ به منهما فهي في الحقيقة من أدلة الترجيح و راجعة إلى باب التعادل و الترجيح و غاية الأمر أنها مرجحة في خصوص هاتين المتعارضتين فلا مناص عن الأخذ بمضمونها و هي دالة على لزوم الأخذ بقول أبي عبد الله عليه السلام و هو الرواية الدالة على نجاسة الخمر.».

الوجه الرابع: حمل الروايات النجاسة على التقية، و هو المختار:

و توضيح ذلك: و قد مرَّ أَنَّهُ لا شكَّ في صدور بعض الروايات من هاتين الطائفتين عن الأئمة عليهم السلام لكثرتهما، و قد مرَّ أيضاً عدم صحّة حمل روايات الطهارة على التقية لعدم ملاكها فيها كموافقة العامة و الخوف من السلاطين و نحوها، خصوصاً بملاحظة التعليل في صحيحة ابن رئاب: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِنَّمَا حَرَّمَ شُرْبُهَا»^٢، و هو إشارة إلى الآلية الشريفة.

و أمّا روايات النجاسة فملاك التقية فيها موجود، أعني موافقة العامة معها قاطبة إلّا من شدّد منهم، فلا إشكال في حملها على التقية.

و قد قال الشهيد الصدر في بحوث في شرح العروة الوثقى^٣ ردّاً على هذا الحمل ما ملخصه: أنّ حمل الروايات النجاسة على التقية و إن كان معقولاً في نفسه، إلّا أَنَّهُ لا يناسب الروايات الدالة على النجاسة، لأنّ فيها نوعاً من التأكيد البالغ و الحثّ الشديد على التجنّب، و الأمر بغسل الثوب الملاقى ثلاث مرات و نحوها، فلو كان الحكم الواقعي هو الطهارة فلماذا هذا الإلحاح و التأكيد على الغسل و التجنّب! مع أنّ لسان التقية عادة لسان الإجمال و الإضطراب لا التفصيل و التعليل و التأكيد.

أقول: و فيه مناقشة صغرى و كبرى، و لا نتعرّض لها تفصيلاً، بل نشير في الجملة إلى أنّ البحث عن نجاسة الخمر بين العامة من صدر الإسلام و إعتقادهم

١. الكافي (ط - الإسلامية)، ج ٣، ص: ٤٠٧.

٢. وسائل الشيعة؛ ج ٣، ص: ٤٧٢.

٣. بحوث في شرح العروة الوثقى، ج ٣، ص: ٣٥١.

بها بنحو الجزم واضح، كما يظهر من كلماتهم، حيث قالوا: «الخمير كالبول»^١ و «إنها نجسة بنجاسة مغلفة كالبول»^٢ و «لَوْ أَنَّ قَطْرَةً مِنْ مُسْكِرٍ وَقَعَتْ فِي قَرْيَةٍ مِنْ مَاءٍ لَحَرَّمَ ذَلِكَ الْمَاءَ عَلَى أَهْلِهِ»^٣.

وكذا من أخبارهم؛ وقد نقل الطبري وغيره: «قالوا: وبلغ عمر أن خالداً دخل الحمام فتدلك بعد النورة بثخين عصفر معجون بخمير، فكتب إليه: بلغني أنك تدلك بخمير، وإن الله قد حرّم ظاهر الخمر وباطنه، كما حرّم ظاهر الإثم وباطنه، وقد حرّم مس الخمر إلا أن تغسل كما حرّم شربها، فلا تمسوها أجسادكم فإنها نجس، وإن فعلتم فلا تعودوا»^٤.

والحاصل: أنّ ملاحظة هذه النقاط تقتضي حمل الروايات الدالة على طهارة الخمر على التقية لقوله ﷺ: «خُذْ بِمَا خَالَفَ الْعَامَّةُ».

وأمّا ما ذكره المحقق الخوي من حكومة صحيحة علي بن مهزيار على الطائفتين، ففيه: أنّه لو كانت قرينة على كونها بصدد بيان الحكم الواقعي، لكانت حاكمة على الطائفتين، ولكن لم تكن قرينة عليه ولا يبعد عدم كونها في مقام بيان الحكم الواقعي بل أنّها صادرة عن تقية بملاحظة ما ذكرناه من وجود ملاك التقية فيها. ولم يقل الإمام ﷺ بعدم صدور روايات الطهارة عنه، بل إنّما قال خذ بقول أبي عبد الله وهو نجاستها.

و النتيجة: هي أنّ مقتضى الصناعة العلمية هو حمل الروايات الدالة على نجاسة الخمر على التقية.

نعم؛ لا يجترئ الفقيه في مقام الإفتاء أن يفتي بما هو مخالف فتوى المشهور القائم على نجاستها، فبمقتضى ذلك نفتي بوجوب الإجتناّب عنها على الأحوط الوجوبي.

المقام الثاني: في نجاسة غيرها من المسكرات:

وقد استدلل على نجاستها بأدلة:

الدليل الأول: وقد أصرّ جمع على أنّ الخمر لغة موضوع للمائع المسكر،

١. مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية؛ ج ٣٤، ص ٢٠٤.

٢. فتح القدير؛ للكمال بن الهمام؛ ج ١٠، ص ٩٥.

٣. ذم المسكر؛ لابن أبي الدنيا؛ ج ١، ص ٦٦.

٤. تاريخ الطبري؛ ج ٤، ص ٦٦.

فما دلّ على نجاستها لدلّ على نجاسة كلّ مائع مسكر.

ولكنّه غير مقبول، لما تقدّم من أنّ اللغويين اختلفوا في ذلك وصرّح بعضهم بأنّ الخمر إنّما هو موضوع لما عصر من ماء العنب، وبعضهم بكونها موضوعاً لما أسكر من عصير العنب وغيره^١، فعلى تقدير عدم صدور روايات نجاسة الخمر تقيّة، لا يمكن الوثوق بقول بعضهم.

و ممّا ذكرنا يظهر بطلان الاستدلال على نجاسة كلّ مسكر، بأصالة عدم النقل و هو لوّن من الإستصحاب القهقرائي، أي أنّه لا شبهة في صدق الخمر اليوم على كلّ مائع مسكر، فمقتضى أصالة على النقل، كونه كذلك في اللغة و في لسان الشارع.

و وجهه أنّ اختلاف اللغويين مانع عن التمسك بها، مع أنّ الروايات المعتمدة صريحة في عدم جريانها كقوله ﷺ: «حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ الْخَمْرَ بِعَيْنِهَا وَ حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمُسْكِرَ مِنْ كُلِّ شَرَابٍ فَأَجَازَ اللَّهُ لَهُ ذَلِكَ كُلَّهُ»^٢.

الدليل الثاني: ما أصرّ عليه صاحب الحقائق^٣ من كون الخمر حقيقة شرعية في الأعمّ وإن لم تكن بهذا المعنى في اللغة.

ولكنّه ينافي روايات كثيرة:

منها: صحيحة علي بن يقطين: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَبِيهِ عَلِيٍّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْمَاضِي ﷺ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَمْ يُحَرِّمِ الْخَمْرَ لِاسْمِهَا وَ لَكِنَّهُ حَرَّمَهَا لِعَاقِبَتِهَا فَمَا كَانَ عَاقِبَتُهُ عَاقِبَةُ الْخَمْرِ فَهُوَ خَمْرٌ»^٤. و الظاهر منها كون الخمر غير المسكر، و إنّما هو بمنزلة الخمر حكماً لكون عاقبته عاقبتها، لا لأنّ

١. القاموس المحيط؛ ج٢، ص٢٣: «الخمر: ما أسكر من عصير العنب، أو عام، كالخمرة، وقد يذكر، والعموم أصح، لأنها حرمت...».

٢. وسائل الشريعة؛ ج٢٥، ص: ٣٢٥.

٣. الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة؛ ج٥، ص: ١١٤: «فقد ظهر لك بما نقلناه من الأخبار تطابق كلام الله تعالى و رسوله على ان الخمر أعم مما ذكروه من التخصيص بالمتخذ من العنب فيكون حقيقة شرعية في ذلك بلا اشكال و يجب الحمل على ذلك حيثما أطلق هذا اللفظ إلا مع القرينة الصارفة عنه كما هو المقرر بينهم في الحقائق الشرعية وغيرها.».

٤. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج٦، ص: ٤١٢.

الخمير موضوع للأعم حقيقة والآلغى التنزيل.

ومنها: رواية أبي الربيع الشامي: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ جَرِيرٍ عَنْ أَبِي الرَّبِيعِ الشَّامِيِّ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ﷺ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ حَرَّمَ الْخَمْرَ بِعَيْنِهَا وَقَلِيلُهَا وَ كَثِيرُهَا حَرَامٌ كَمَا حَرَّمَ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخَنْزِيرِ وَ حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الشَّرَابَ مِنْ كُلِّ مُسْكِرٍ وَ مَا حَرَّمَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَدْ حَرَّمَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ»^١.

ومنها: رواية الفضيل: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَذْيَنَةَ عَنْ فَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ لِبَعْضِ أَصْحَابِ قَيْسِ الْمَاصِرِ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَدَبَ نَبِيِّهِ فَأَحْسَنَ أَدَبُهُ فَلَمَّا أَكْمَلَ لَهُ الْأَدَبَ قَالَ إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقِي عَظِيمٌ... وَ حَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ الْخَمْرَ بِعَيْنِهَا وَ حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمُسْكِرَ مِنْ كُلِّ شَرَابٍ فَأَجَازَ اللَّهُ لَهُ ذَلِكَ كُلَّهُ...»^٢.

نعم؛ يمكن أن يستفاد كونها حقيقة شرعية في أعم من بعض الروايات، كرواية أبي الجارود، حيث ورد فيها: «...أَمَّا الْخَمْرُ فَكُلُّ مُسْكِرٍ مِنَ الشَّرَابِ إِذَا أُخِمِرَ فَهُوَ خَمْرٌ وَ مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ وَ قَلِيلُهُ فَحَرَامٌ»^٣، ولكن مضافاً إلى ضعف سندها يمكن المناقشة في دلالتها، لأنها تناسب التنزيل أيضاً.

الدليل الثالث: و قد إستدلّ على نجاسة كل مسكر، بالتنزيل، و قيل أنّ المستفاد من الروايات كونه بمنزلة الخمر شرعاً، و لا يكون هذا التنزيل إلا بحسب جميع الآثار، فما يترتب على الخمر من الحرمة و النجاسة و نحوها، يترتب على كل مائع مسكر.

وفيه: إنّنا نسلّم التنزيل في الجملة، لا بالجملة و بلحاظ جميع الآثار، لعدم الدليل المعتبر عليه، بل الأقوى جعل الشارع كل مائع مسكر بمنزلة الخمر بلحاظ حرمة الشرب و الحدّ على شاربه فقط، لمقتضى الأدلة كمعتبرة علي بن يقطين: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَمْ يُحَرِّمِ الْخَمْرَ لِاسْمِهَا وَ لَكِنَّهُ حَرَّمَهَا لِعَاقِبَتِهَا فَمَا كَانَ عَاقِبَتُهُ عَاقِبَةً الْخَمْرِ فَهُوَ خَمْرٌ»، و ما ورد في باب الحدّ.

١. نفس المصدر؛ ج ٦، ص: ٤٠٨.

٢. نفس المصدر؛ ج ١، ص: ٢٦٦: «و بِهِذَا الْإِسْتِدَادِ عَنْ الْفَضِيلِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ فِي حَدِيثٍ قَالَ: حَرَّمَ اللَّهُ الْخَمْرَ بِعَيْنِهَا وَ حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمُسْكِرَ مِنْ كُلِّ شَرَابٍ فَأَجَازَ اللَّهُ لَهُ ذَلِكَ...».

٣. وسائل الشيعة؛ ج ٢٥، ص: ٢٨٠.

الدليل الرابع: قيل أنّ بعض الأخبار يدلّ على نجاسة كلّ مائع مسكر، ولا حاجة إلى دليل آخر.

منها: موثقة عمّار: «مَا أَخْبَرَنِي بِهِ الشَّيْخُ أَيَّدَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ دَاوُدَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لَا تُصَلِّ فِي بَيْتٍ فِيهِ خَمْرٌ وَ لَا مُسْكِرٌ لِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ لَا تَدْخُلُهُ وَ لَا تُصَلِّ فِي ثَوْبٍ قَدْ أَصَابَهُ خَمْرٌ أَوْ مُسْكِرٌ حَتَّى تَغْسِلَ»^١.

ومنها: معتبرة عمر بن حنظلة: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي الْمَغْرَاءِ عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام مَا تَرَى فِي قَدَحٍ مِنْ مُسْكِرٍ يُصْنَبُ عَلَيْهِ الْمَاءُ حَتَّى تَذْهَبَ عَادِيَّتُهُ وَ يَذْهَبَ سُكْرُهُ فَقَالَ لَا وَ اللَّهُ وَ لَا قَطْرَةٌ تَقْطُرُ مِنْهُ فِي حُبِّ إِلَّا أَهْرَيْقَ ذَلِكَ الْحُبُّ»^٢.

و هذه الرواية وإن حكم المحقق الخوي بضعفها لعدم ورود توثيق في عمر بن حنظلة، إلّا أنّنا أثبتنا وثاقته في محله^٣.

فنقول: أنّ الاستدلال بالروایتين لا يتمّ ولا يجدي، لوجود المعارض، و هو الروايات الدالة على عدم نجاسة المسكر، مثل ما في الاستبصار: «رَوَى سَعْدٌ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَالٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَ أَنَا عِنْدَهُ عَنِ الْمُسْكِرِ وَ النَّبِيذِ يُصِيبُ الثَّوْبَ قَالَ لَا بَأْسَ»^٤ و غير ذلك. و يقع التعارض بينهما فلا بدّ من علاجه.

و قد قال بعض المعاصرين في وجه الجمع بينهما: «فالترجيح لرواية النجاسة لبناء العامة على طهارة المسكرات، غير الخمر»^٥.

١. تهذيب الأحكام؛ ج ١، ص: ٢٧٨.

٢. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٦، ص: ٤١٠.

٣. المقرّر: و الوجه في وثاقته عند شيخنا الأستاذ، هو نقل صفوان بن يحيى عنه في رواية صحيحة في من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص: ٤٦١، حديث ٤٥٩٦.

٤. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ج ١، ص: ١٩٠.

٥. سند العروة الوثقى؛ لآية الله السند؛ كتاب الطهارة؛ ج ٢، ص: ١٩١.

ولكنه غير مقبول، إذ وقد عرفت أنّ العامة ذهبوا إلى نجاسة الخمر مع أنّهم عَرَفُوهَا بِ«كُلِّ مَا خَامَرَ الْعَقْلَ مِنَ الْمُسْكِرَاتِ»^١، فالنبيذ و الفقاع و نحوها خمرٌ عندهم، و يترتبون عليها حكم الخمر من النجاسة و الحرمة.

و الصحيح ما ذكرنا في الخمر، من أنّ الروايات الواردة في نجاسة الخمر أو المسكر محمولة على التقية، و إن لا يجترئ الفقيه أن يفتي بما يخالفه المشهور من الطهارة، بل يفتي بنجاسة الخمر و كلّ مسكر على الأحوط الوجوبي.

المقام الثالث: في نجاسة الكحول الصناعية:

قبل بيان حكم المسئلة ينبغي ذكر مقدّمة: وهي: أنّ الكحول الصناعيّة و قد كثر الإبتلاء بها و الإستفادة منها في الصناعات المختلفة كصناعة الأدوية كصنع المهدئات و المنومات و المعقّمات و نحوها من المشروبات و المأكولات الطبيّة، و كذا لإيقاد السّراج و التزيينات، و صناعة العطور و موادّ التجميل و غير ذلك من المنافع المحلّلة، و له خاصية غير خاصية التخدير.

و إذا عرفت ذلك، فنقول: و قد مرّ سابقاً أنّ الكحول المستفاد في الصناعات على نحوين:

الأول: الكحول المثيلي أو الميثانول، يسمّى أيضاً بروح الخشب، و هو سائل فزّار عديم اللون قابل للإشتعال، لا يوجب شربه الإسكار و إن يخلط بالماء، بل هو غير صالح للشرب و يعدّ من السموم، إذ يسبّب شربه العمى ثمّ الموت. و قيل إنّ بعض النّاس في هذه الأيام قد يشربون الكحول المثيلي بدلاً من الكحول الأثيلي فيصابون بالعمى.

و على ذلك؛ لا يصدق عليه المائع المسكر، فليس نجساً و لا إشكال في المعاوضة عليه، إذ عنوان الكحول، عنوان مستحدث ليس موضوعاً للأحكام الواردة في الروايات بعنوان أولى مثل حرمة الشرب أو النجاسة.

و به عبارة أخرى، إنّ موضوع النجاسة فيها. إن لم تساقط بالتعارض. هو

١. تفسير الماوردي؛ ج ١، ص ٢٧٦: «و الخمر كل ما خامر العقل فستره و غطى عليه». تفسير الألوسي روح المعاني؛ ج ٤، ص ١٥: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَهُوَ الْمُسْكِرُ الْمَتَّخَذُ مِنْ عَصِيرِ الْعَنْبِ أَوْ كُلِّ مَا يَخَامِرُ الْعَقْلَ وَيُغْطِيهِ مِنَ الْأَشْرَةِ». مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح؛ ج ٦، ص ٢٣٨٢: «أَمَّا السَّمَاعُ فَتَنَازَةٌ بِالْإِسْتِدْلَالِ عَلَى أَنَّ اسْمَ الْخَمْرِ لَغَةٌ كُلُّ مَا خَامَرَ الْعَقْلَ»،.

المائع المسكر، و الكحول المثيلي ليس بمسكر فلم يترتب عليه أحكامه من النجاسة و حرمة المعاوضة.

الثاني: الكحول الأثيلي أو الإيثانول: و هو ما يستخرج من تخمير السكر و النشاء، و لا فرق بينه و بين الكحول المثيلي في ما يستفاد منه فيه من الصناعات المختلفة و المنافع المحللة.

و الكحول الأثيلي، تارة: يكون صناعياً تبلغ غلظته إلى ٩٠٪ و ٩٥٪ فيصير غير صالح للشرب و هو سام حينئذ، و لا يصدق عليه المسكر أيضاً.

و أخرى: يكون طبيعياً أو صناعياً إلا أنه لم تبلغ غلظته إلى هذا الحد، و هو يوجب الإسكار، فلو وقعت قطرة منه في الماء المضاف ينجسه و إن بلغ حد الكَر عند من قال بنجاسته، و على الأحوط الوجوبي عندنا.

و الحاصل: إن هذا الكحول المستفاد في الصناعات ليس نجساً إلا إذا صدق عليه المائع المسكر.

و لو شك في كون المائع من الكحول الأثيلي أو المثيلي بنحو الشبهة الموضوعية، فيحكم بجواز الإنتفاع به و عدم لزوم الفحص عنه على المشهور.

بقي الكلام في حكم المعاوضة على الكحول الصناعية:

فنقول: إنَّ الحكول . صناعياً كان أو طبيعياً . إن كان من السموم و كان غير مسكر، فلا وجه لحرمة المعاوضة عليه، لا سيما بملاحظة ما يترتب عليه من المنافع المحللة المعتدّة بها عند العقلاء. و إن كان فيه الإسكار و صدق عليه أنّه مسكر، فتجوز المعاوضة عليه بقصد هذه المنافع المحللة، و أمّا شربه فحرام، و أمّا المعاوضة عليه بقصد الشرب للمضطرّ إليه و غيره فلا تجوز إلا إذا خاف على نفسه.

المورد الثامن: الأعيان المتنّجة:

و قد تعرّض الشيخ الأعظم في المسئلة الثامنة من المسائل الثمان و هي خاتمها، للبحث عن حكم المعاوضة على الأعيان المتنّجة و قال: «الثامنة يحرم المعاوضة على الأعيان المتنّجة الغير القابلة للطهارة إذا توقّف منافعها المحللة المعتدّ بها

على الطهارة.^١».

و لكن لا يخفى خروج هذا العنوان عن العنوان الأصلي أي: المعاوضة على الأعيان النجسة، تخصّصاً، إلا أنّ التعرّض لها يكون بمناسبة.

و قبل البحث عن حكم المسئلة، نقول مقدّمة: أنّ الأعيان في الشريعة على قسمين: أحدهما: الأعيان النجسة ذاتاً، وهي ما كانت النجاسة معه ما دام باقياً، كالكلب و الخنزير و الدم، و ثانيهما: الأعيان التي ليست كذلك، بل طاهرة بالذات و النجاسة إنّما تسري من الأعيان النجسة ذاتاً إليها بالملاقاة، كالماء و الدهن و اليد و نحوها. و لهذين القسمين أحكام شرعية مشتركة و مختلفة، و البحث هنا بعد الفراغ عن قسم الأول في المباحث السابقة، عن حكم المعاوضة على القسم الثاني من الأعيان بعد سراية النجاسة إليها، وهي ما تسمى بالمتنجّس.

و فيه مسائل أربعة:

الأولى: أقسام المتنجّس:

و له تقسيمات بإعتبارات مختلفة، و المهم منها في المقام ثلاثة:

الأول: أنّ المتنجّس إمّا مائع كالماء، و إمّا غير مائع كالحجر و الحديد و اليد.

و الثاني: ينقسم من جهة قابليّته للتطهير و عدمها إلى قسمين: و هو تارة يقبل التطهير مع بقاء ذاته، كالجامدات غالباً، و أخرى يقبل التطهير و لكن مع عدم بقاء ذاته و عنوانه، كالماء المضاف، فهو إذا أصابته قطرة من الدّم فنجس بها، فلا بدّ لتطهيره أن يستهلك في الكرّ، و حينئذ لا يصدق عليه أنّه الماء المضاف.

و الثالث: ينقسم المتنجّس إلى قسمين، من جهة إشتماله على المنفعة المحلّلة العقلانيّة في حال تنجّسه كالبنزين و البترول و الزيت للإستصباح، و عدم إشتماله على ذلك، كما لا منفعة فيه إلاّ الشرب.

الثانية: الأقوال و أدلتها في المسئلة:

إنّ عمدة الأقول في المسئلة خمسة:

القول الأول: عدم جواز المعاوضة على المتنجّس المائع مطلقاً.

١. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثة)، ج ١، ص: ٤٣.

و الظاهر أنَّ المقصود منه عدم الجواز وضعاً، فلو باع المتنجس، بطل مطلقاً، سواء كان المتنجس قابلاً للتطهير أو لا و سواء كانت فيه منفعة محللة أو لا.

و قد قال المحقق النراقي في المستند: «و منها: المانعات النجسة ذاتاً أو عرضاً، كان التكسب بها بالبيع أو غيره، و إن قصد بها نفع محلل و أعلم المشتري بحالها إن لم يقبل التطهير إجماعاً كما عن الغنية و المنتهى و ظاهر المسالك. و مع قبولها له على الأصح، وفاقاً لظاهر الحلي، بل التهذيب، بل الخلاف و النهاية للشيخ.^١».

القول الثاني: ما ذهب إليه جماعة كالعلامة و الشهيد الأول من التفصيل بين المائعات المتنجسة غير قابلة للتطهير و غيرها، فلا تجوز المعاوضة في الأول، دون الثاني. و لا فرق في ذلك بين أن تكون ذات منفعة محللة عقلائية أو لا تكون كذلك.

قال العلامة في المنتهى: «الأعيان الطاهرة بالأصالة إذا أصابتها نجاسة فنجست بها، لا يخلو الحال فيها من أحد أمرين: أحدهما: أن يكون جامدا كالثوب و شبهه، فهذا يجوز بيعه إجماعاً... و الثاني: أن يكون مانعاً، فحينئذ إما أن لا يطهر، كالخل و الدبس، فهذا لا يجوز بيعه إجماعاً؛ لأنه نجس لا يمكن تطهيره من النجاسة، فلم يجز بيعه، كالأعيان النجسة. و إما أن يطهر، كالماء، ففيه للشافعي وجهان: أحدهما: أنه لا يجوز بيعه؛ لأنه نجس لا يمكن غسله و لا يطهر بالغسل، فلا يجوز بيعه، كالخمر. و الثاني: يجوز بيعه؛ لأنه يطهر بالماء، فأشبه الثوب النجس. و الآخر عندي أقوى.^٢».

و قال في التذكرة: «و ما عرضت له النجاسة إن قبل التطهير، صح بيعه، و يجب إعلام المشتري بحاله، و إن لم يقبله، كان كنس العين.^٣».

و قال الشهيد في الدروس: «و رابعها: الأعيان النجسة و المتنجسة غير القابلة للطهارة.^٤».

و قد إستثنوا من ذلك ما دلّ الدليل الخاصّ على جواز المعاوضة عليه، كالدهن المتنجس. و سيأتي البحث عنه.

قال صاحب الجواهر بعد إختيار القول المذكور: «و كيف كان فقد ظهر لك أن

١. مستند الشيعة في أحكام الشريعة؛ ج ١٤، ص: ٦٩.

٢. منتهى المطلب في تحقيق المذهب؛ ج ١٥، ص: ٣٦٠.

٣. تذكرة الفقهاء (ط - الحديثة)؛ ج ١٠، ص: ٢٥.

٤. الدروس الشرعية في فقه الإمامية؛ ج ٣، ص: ١٦٨.

ما لا يقبل التطهير من المتنجس كالنجس ذاتاً، عدا ما عرفت ممّا علم خروجه عن ذلك بسيرة أو إجماع و نحوهما.^١».

القول الثالث: وقد فصل جمع من المتأخّرين بين ما كانت فيه منفعة محلّلة عقلائيّة و غيره، فذهبوا إلى جواز المعاوضة على الأول دون الثاني، سواء كان قابلاً للتطهير أو لا.

منهم المحقّق الخوئي^٢ و صاحب إرشاد الطالب^٣ و السيّد الخميني في بعض كلماته في المكاسب محرمة^٤ و تلميذه في الدراسات^٥.

القول الرابع: جواز المعاوضة عليه إن كانت فيه منفعة محلّلة عقلائيّة، بقيد إشتراط إستعماله في تلك المنفعة في ضمن العقد.

و يستفاد القول به من كلمات ابن إدريس في السرائر حيث قال: «و جميع ما لا يحلّ أكله، حرام بيعه، إلا ما استثناه أصحابنا من بيع الدهن النجس، لمن يستصبح به تحت السماء، بهذا الشرط، فإنّه يصح بيعه، بهذا التقييد.^٦».

نعم، يمكن حمل كلامه على المورد الخاص و هو بيع الدهن النجس، كما

١. جواهر الكلام ج ٢٢، ص: ١٢.

٢. مصباح الفقاهة (المكاسب)، ج ١، ص: ٨٩: «و مع الإغضاء غما ذكرناه لا دلالة فيها على حرمة بيع المتنجس لأنّه ان كان المراد بالحرمة فيها حرمة جميع منافع الشيء أو منافعه الظاهرة فلا تشمل المتنجس، ضرورة جواز الانتفاع به في غير ما يتوقف على الطهارة كاطعامه الصبي لو قلنا بجوازه أو البهائم أو ينتفع به في غير ذلك من الانتفاعات المحلّلة.».

٣. إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص: ٣٨: «و لا يكون مجرد تنجسه مانعاً عنه، لان المتنجس لا يزيد على الأعيان النجسة التي ذكرنا صحة بيعها مع المنفعة المقصودة المحلّلة لها.».

٤. المكاسب المحرمة (للإمام الخميني)، ج ١، ص: ١٢٩: «قد تقدّم جواز الانتفاع بالمتنجّسات في غير ما تشترط فيه الطهارة، فيجوز الانتفاع بالزيت و السمن النجسين و نحوهما في الاستصباح و غيره، إلّا أن يدلّ دليل بالخصوص على المنع، كما يجوز بيعها للمنفعة المحلّلة.».

٥. دراسات في المكاسب المحرمة، ج ١، ص: ٤٦٨: «و لكن الظاهر من عبارة المصنّف هنا اختصاص حرمة المعاوضة بما لا يقبل التطهير و لا يكون له في حال نجاسته منفعة محلّلة، و هو الأقوى عندنا، إذ مع قبول التطهير أو وجود المنفعة المحلّلة المقصودة لا نرى وجهاً للمنع عن بيعه، فيشمّله أدلّة العقود و البيع و التجارة من غير فرق في ذلك بين الجامد و المائع. و الإجماع على كون النجاسة بنفسها مانعة عن صحّة المعاملة حتّى مع وجود المنفعة المحلّلة ممنوع، لما عرفت من رجوع كثير من كلماتهم إلى جعل المانع عدم المنفعة المحلّلة. فالمتيقّن من معقد الإجماع- على فرض تحقّقه- صورة عدم المنفعة المحلّلة أو وقوع المعاملة بلحاظ المحرمة منها.».

٦. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج ٢، ص: ٢٢٢.

يمكن حمله على بيع كل ما كانت فيه منفعة محللة بذلك الشرط.

القول الخامس: جواز بيعه بشرط قصد المتبايعين إستعماله في تلك المنفعة حين العقد. ولا دليل على إشتراطه في ضمن العقد.

و القائلون بهذا القول، على أقوال: منهم من قال بلزوم قصد المنفعة المحللة، و منهم من قال بلزوم قصدها إذا كانت المنفعة نادرة، و منهم من قال بلزوم عدم قصد المنفعة المحرمة. و سيأتي البحث عنها.

الثالثة: مقتضى القاعدة الأولية و الأصول العملية:

و قد أستدلّ على أنّ القاعدة الأولية العامة هي عدم جواز المعاوضة على المتنّجس بأربعة أدلة:

أحدها: ما مرّ سابقاً من تمسّك بعض الفقهاء على بعض الآيات و الروايات لتأسيس الأصل الأولى تحت عنوان عدم جواز المعاوضة على النجس وضعاً، أو وضعاً و تكليفاً، بناءً على شموله للمتنّجس.

و قد إدّعي شمولها للمتنّجس، ببيان أنّ اصطلاح التنّجس في مقابل النجس، إصطلاح مستحدث، و أمّا في الروايات و كلمات القدماء فالنجس و القذر يشمل المتنّجس، فما دلّ على عدم جواز المعاوضة على النجس، يدلّ أيضاً على عدم جواز المعاوضة على المتنّجس.

و قد أشار إليه المحقّق البروجردي في بعض مباحثه^١، و ترتّب عليه أحكام.

وفيه: أولاً: عدم دلالة شيء من الأدلة السابقة على عدم جواز المعاوضة على نجس العين فضلاً عن المتنّجس. و ثانياً: على فرض تسليم دلالتها في نجس العين، فلا نسلم شمولها للمتنّجس، مع أنّنا لا ننفي إطلاق القذر و النجس على المتنّجس في بعض الروايات، كما هو كذلك في الإستعمالات العرفيّة، و لكنّ الآيات

١. المقرّر: لم نثر عليه في كتبه حتى الآن. و قد حكى عنه تلميذه في دراسات في المكاسب المحرمة؛ ج ١، ص: ١٠٨ و قال: «ما احتمله من شمول وجوه النجس للمتنّجسات ليس ببعيد، إذ لفظ المتنّجس ليس في الروايات و كلمات القدماء من أصحابنا بل كان يطلق على الجميع لفظ النجس أو القذر كما لا يخفى على من تتبّع. و بهذا البيان كان يريد الأستاذ: آية الله البروجردي- طاب ثراه- المناقشة فيما قيل من عدم الدليل على تنجيس المتنّجس لغيره بتقريب أن سراية النجس و القذر إلى غيره معلوم، و اللفظان يشملان للمتنّجس أيضاً.»

و الروايات مختصة بالأعيان النجسة، لما فيها من ذكر مصاديقها، مثل الآية الشريفة: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»^١ و «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَيْزِيرِ»^٢ و غيرهما.

ثانيها: ما يظهر من بعض كلمات العلامة من الإستدلال بالنبوي المشهور: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ أَكْلَ شَيْءٍ حَرَّمَ ثَمَنَهُ»، فكلّ متنجس يحرم أكله، فيحرم ثمنه، و حرمة الثمن كناية عن بطلان المعاوضة عليه.

و فيه: عدم صلاحية النبوي للإستدلال لضعف سندها و قصور دلالتها في نجس العين، فضلاً عن المتنجس.

ثالثها: «مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى الْيَقُطِينِيِّ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ شِمْرٍ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ٥ قَالَ: أَتَاهُ رَجُلٌ فَقَالَ لَهُ وَقَعْتَ فَأَرَهُ فِي حَابِيَةٍ فِيهَا سَمْنٌ أَوْ زَيْتٌ فَمَا تَرَى فِي أَكْلِهِ قَالَ فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ ٥ لَا تَأْكُلْهُ قَالَ فَقَالَ لَهُ الرَّجُلُ الْفَأَرَهُ أَهْوَنُ عَلَيَّ مِنْ أَنْ أَتْرُكَ طَعَامِي مِنْ أَجْلِهَا قَالَ فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ ٥ إِنَّكَ لَمْ تَسْتَحِفَّ بِالْفَأَرَةِ وَ إِنَّمَا اسْتَحَفَّتْ بِدِينِكَ إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ الْمَيْتَةَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ»^٣.

و تقريب الإستدلال به أنّ السائل سئل عن المتنجس، مع أنّ تمسك الإمام ٥ في ذيل الرواية بالكبرى الكلية: «إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ الْمَيْتَةَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ»، لا ينطبق على المورد المسئول عنه و هو المتنجس، لأنّ السمن المتنجس بالميتة، ليس بميتة حقيقةً. فلا بدّ من حمله على تنزيل المتنجس بالميتة منزلة الميتة في الحكم، فما يترتب على الميتة من الأحكام الوضعية و الحكمية فيترتب على المتنجس بها أيضاً. فيتعدّى إلى غيره بإلغاء الخصوصية أو عدم القول بالفصل.

و النتيجة: أنّ المتنجس بمنزلة ما تنجس به في الحكم تنزيلاً.

و فيه: أولاً: أنّ تمسكه ٥ في ذيل الرواية بالكبرى ليس للجواب عن سوال السائل عن أكل المتنجس، لأنّه ٥ أجابه بقوله: «لَا تَأْكُلْهُ»، بل لما قال الرجل: «الْفَأَرَةُ أَهْوَنُ عَلَيَّ مِنْ أَنْ أَتْرُكَ طَعَامِي مِنْ أَجْلِهَا»، و أراد الإمام ٥ بيان أنّ الميتة

١. سورة مائدة، آية ٩٠.

٢. سورة بقره، آية ١٧٣.

٣. تهذيب الأحكام؛ ج ١، ص: ٤٢٠.

من الفأرة وغيرها حرام بحكم الله تعالى والاستخفاف إنّما هو بحكمه تعالى لا بها. نعم؛ أنّ قوله ﷺ: «لَا تَأْكُلْهُ» يدلّ بدلالة الإقتضاء على حرمة أكل المتنجّس بها، ولكن قوله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ الْمَيْتَةَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» لا يكون في مقام التنزيل أصلاً.

مضافاً إلى عدم جواز إلغاء الخصوصية والقول بعدم الفصل على فرض صحة سندها وتامية دلالتها.

رابعها: ما استدلّ به المحقق النراقي في المستند^١ من أنّ الروايات المختلفة تدلّ على إهراق الماء النجس والماء المشتبه بالنجاسة كمعتبرة سماعه: «قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ عَنْ رَجُلٍ مَعَهُ إِنَاءٌ فِيهِمَا مَاءٌ وَقَعَ فِي أَحَدِهِمَا قَذْرٌ لَا يَدْرِي أَيُّهُمَا هُوَ وَ لَيْسَ يَقْدِرُ عَلَى مَاءٍ غَيْرِهِ قَالَ يُهْرِيقُهُمَا وَ يَتَيَمَّمُ^٢». و الأمر بالإهراق فيها، يقتضي النهي عن جميع أصداده الخاصة، منها المعاوضة عليه. ولما كانت المعاوضة على الماء المشتبه بالنجاسة منهيّة عنها، فالمعاوضة على الماء المتنجّس ممنوعة بالطريق الأولى.

ثمّ قال: «و تلك الروايات و إن إختصّت بالماء إلّا أنّه يثبت الحكم في غيره بعدم القول بالفصل، مضافاً إلى الأمر بإهراق المرقّة المتنجّسة بموت الفأرة.».

و فيه: أنّه لا يخفى عدم شمول الروايات الماء المشتبه بالنجاسة لمطلق الإستعمال، بل مختصّ بالإستعمال الخاص، كالطهارة، كما ورد في رواية أخرى في هذا الباب: «و بِهِذَا الإسْنَادِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنِ الْفَضْلِ أَبِي الْعَبَّاسِ قَالَ: سَأَلْتُ

١. مستند الشيعة في أحكام الشريعة؛ ج ١٤، ص: ٦٩: «و منها: المائعات النجسة ذاتا أو عرضاً، كان التكبّب بها بالبيع أو غيره...للرواية الثانية من الروايات المتقدّمة في المسألة السابقة، و صحيحة ابن أذينة و ما تأخّر عنها من الروايات، و للأمر بإهراق الماء النجس المستلزم للنهي عن جميع أصداده الخاصة، التي منها: بيعه و صلحه و إمساكه و سائر التصرفات- في أخبار كثيرة: كموتقة سماعة: عن رجل معه إناءان فيهما ماء، فوقع في أحدهما قدر لا يدري أيّهما هو، و ليس يقدر على ماء غيره، قال: «يهريقهما جميعاً و يتيمّم.» و الأخرى: «و إن كان أصابته جنابة فأدخل يده في الماء فلا بأس به إن لم يكن أصاب يده شيء من المني، و إن كان أصاب يده فأدخل يده في الماء قبل أن يفرغ على كفّيه فليهرق الماء كلّ.» و موثقة أبي بصير: «إذا أدخلت يدك في الإناء قبل أن تغسلها فلا بأس، إلّا أن يكون أصابها قدر بول أو جنابة، فإن أدخلت يدك في الإناء و فيها شيء من ذلك فأهرق الماء».... و تلك الروايات و إن اختصّت بالماء إلّا أنّه يثبت الحكم في غيره بعدم القول بالفصل، مضافاً إلى الأمر بإهراق المرقّة المتنجّسة بموت الفأرة و دفن العجين النجس.».

٢. تهذيب الأحكام، ج ١، ص: ٢٤٩.

أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ عَنْ فَضْلِ الْهَرَّةِ وَالشَّاةِ وَالْبَقَرَةِ وَالْإِبِلِ وَالْجَمَارِ وَالْخَيْلِ وَالْبَعَالِ وَالْوَحْشِ وَالسِّبَاعِ فَلَمْ أَتْرُكْ شَيْئاً إِلَّا وَ سَأَلْتُهُ عَنْهُ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ حَتَّى انْتَهَيْتُ إِلَى الْكَلْبِ فَقَالَ رَجُسُ نَجَسٌ لَا تَتَوَضَّأُ بِفَضْلِهِ وَ اصْنُبْ ذَلِكَ الْمَاءَ وَ اغْسِلْهُ بِالنُّرَابِ أَوَّلَ مَرَّةٍ ثُمَّ بِالْمَاءِ^١ .

و الشاهد عليه هو الروايات الدَّهن المتنجَّس، منها صحيحة زرارة: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ﷺ قَالَ: إِذَا وَقَعَتِ الْفَأْرَةُ فِي السَّمَنِ فَمَاتَتْ فِيهِ فَإِنْ كَانَ جَامِداً فَأَلْقِهَا وَ مَا يَلِيهَا وَ كُلْ مَا بَقِيَ وَ إِنْ كَانَ ذَائِباً فَلَا تَأْكُلْهُ وَ اسْتَصْبِحْ بِهِ وَ الزَّيْتُ مِثْلُ ذَلِكَ^٢ .»

فإنَّ قوله ﷺ: «فَأَلْقِهَا وَ مَا يَلِيهَا» كناية عن عدم جواز أكل أطرافها، ولكن لا يدلُّ على عدم جواز إستصباحه، فهذا كقوله «يُهْرِيقُهُمَا» في سائر الروايات بالنسبة إلى الماء للطهارة.

فالتعبير بـ«يُهْرِيقُهُمَا» لا يكون أمراً مولوياً تكوينياً به معنى وجوب إهراق الماء المتنجَّس فوراً، و عدم جواز جميع الإنتفاعات به، بل هو أمر إرشادي إلى عدم جواز إستعماله للطهارة.

و على فرض كونه أمراً مولوياً، فقد قَرَّرَ في أصول، أنَّ الأمر به شيء لا يقتضي النهي عن أضداده العامة، فضلاً عن الخاصة.

و الحاصل عدم تمامية ما وقع الإستدلال به على حرمة المعاوضة على المتنجَّسات بعنوان القاعدة الأولية العامة، كما هو كذلك في نجس العين.

فالقاعدة الأولية في المسئلة، هي جواز معاوضة المتنجَّس إذا كانت فيه منفعة محللة عقلائية.

و أمَّا مقتضى الأصول العمليَّة في المقام:

فهو البرائة بالنسبة إلى الحكم التكليفي، لأنَّ الشك في حرمة المعاوضة على المتنجَّس، هو الشك في اصل التكليف، و يكون مجرى البرائة العقلية و الشرعية.

و أمَّا بالنسبة إلى الحكم الوضعي، فالمرجع إطلاقات العقود الدالة على صحَّة

١. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج ١، ص: ١٩.

٢. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٦، ص: ٢٦١.

المعاوضة، مثل قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ».

نعم؛ إذا قصرت أيدينا عن الإطلاقات والعمومات ووصل الدور إلى الأصول العملية . كما يقال: المقصود من العقود في الآية الشريفة، هو العقود المؤثر شرعاً، و لا يتمسك به في موارد الشك . فلا تجري البرائة، بخلاف جريانها في الحكم التكليفي، بل لما كان الشك حينئذ في الصحة والفساد، فيجرب أصالة الفساد وإن شئت قلت إستصحاب عدم تأثير العقد وعدم المالكية.

و قد ظهر ممّا ذكرنا من جريان أصالة الفساد، وجه الإشكال في كلام شيخ الطائفة في الخلاف، حيث قال: «يجوز بيع الزيت النجس لمن يستصبح به تحت السماء، دليلنا: إجماع الفرقة و أخبارهم، و أيضاً قوله تعالى «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الزَّيْبَ» و قوله «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» و هذا بيع و تجارة. و أيضاً دلالة الأصل، و المنع يحتاج إلى دليل.^١».

الرابعة: مقتضى الأدلة الخاصة:

و قد عرفت أنّ القاعدة الأولية على المختار هي جواز معاوضة المتنجّس فيما إذا كانت فيه منفعة محلّلة عقلائية، فما دلّ من الروايات على جواز معاوضة الدهن المتنجّس، يكون على القاعدة.

و أمّا على مبنى القائلين بكون القاعدة تقتضي بطلان المعاوضة، فيكون الدهن المتنجّس مورداً خاصاً دلّ الدليل الخاصّ على خروجه عن تحت القاعدة.

فعلية؛ لا بأس بالإشارة إلى ما ورد في الدهن المتنجّس من الأخبار.

الروايات الواردة في المقام والبحث عنها سنداً ودلالة:

و قد وردت روايات مختلفة في المعاوضة على الدهن المتنجّس، ذكرها المحقّق الخوئي في مصباح الفقاهة^٢ ضمن طوائف ثلاثة ثم جمع بينها:

١. الخلاف، ج ٣، ص: ١٨٧.

٢. مصباح الفقاهة (المكاسب)، ج ١، ص: ١٠٩: «تأسيس - لا يخفى أن الروايات الواردة في بيع الدهن المتنجس على طوائف، الأولى: ما دل على جواز بيعه مقيداً بإعلام المشتري. الثانية: ما دل على جواز البيع من غير تقييد بالإعلام كرواية الجعفریات الدالة على جواز بيع الدهن المتنجس لجعله صابوناً. الثالثة: ما دل على عدم جواز بيعه مطلقاً، و مقتضى القاعدة تخصيص الطائفة الثالثة الدالة على عدم الجواز بما دل على جواز البيع مع الإعلام، و بعد التخصيص تنقلب: نسبتها إلى الطائفة الثانية الدالة على جواز البيع مطلقاً، فتكون مقيدة لها لا محالة، فيحكم بجواز بيعه مع الإعلام دون عدمه، و على هذا فيجب الإعلام بالنجاسة مقدمة لذلك. و لا يخفى أن وجوب الإعلام على ما يظهر من دليله إنما هو لأجل

الطائفة الأولى: ما دلّ على جواز بيع المتنّجس مطلقاً، من غير تقييد بإعلام المشتري بتنّجسه، كرواية الجعفریات: «أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنِي مُوسَى حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ عليه السلام أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الزَّيْتِ يَقَعُ فِيهِ شَيْءٌ لَهُ دَمٌ فَيَمُوتُ قَالَ الزَّيْتُ خَاصَّةٌ يَبِيعُهُ لِمَنْ يَعْمَلُهُ صَابُوناً^١».

و قد مرّ البحث عن كتاب الجعفریات و عدم إعتباره.

و الطائفة الثانية: ما دلّ على الجواز مقيّداً بإعلام المشتري بحاله.

منها: ما رواه شيخ الطائفة في التهذيب بإسناده عن: «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ جُرْدٌ مَاتَ فِي سَمْنٍ أَوْ زَيْتٍ أَوْ عَسَلٍ فَقَالَ أَمَّا السَّمْنُ وَ الْعَسَلُ فَيُؤْخَذُ الْجُرْدُ وَ مَا حَوْلَهُ وَ أَمَّا الزَّيْتُ فَتُسْتَصْبَحُ بِهِ وَ قَالَ فِي بَيْعِ ذَلِكَ الزَّيْتِ تَبِيعُهُ وَ تُبَيِّنُهُ لِمَنْ اشْتَرَاهُ لِيَسْتَصْبِحَ بِهِ^٢».

أما سندها، ففيه نقطتان:

الأولى: في علي بن الحكم، و قد ورد بهذا العنوان في سند حدود ١٥٢٩ رواية في الكتب الأربعة. و هو علي بن الحكم بن الزبير المتّحد مع علي بن الحكم الأنباري و علي بن الحكم الكوفي الذي وثّقه شيخ الطائفة^٣، و العناوين الثلاثة كلّها حاكية عن راوٍ واحد.

و لكن قيل إنّ علي بن الحكم مشترك بين ثقة أعني علي بن الحكم الأنباري و بين غيرها أعني علي بن الحكم بن مسكين. و المقصود في ما نحن فيه هو الأنباري، بقريّة الراوي عنه و هو أحمد بن محمد بن عيسى الذي لم تكن له رواية عن ابن مسكين أصلاً.

وفيه: أولاً: أنّ ما ذكره من القرينة عجيب جدّاً، لأنّه ليس لعلي بن الحكم بن مسكين في الكتب الأربعة إلّا رواية واحدة نقلها شيخ الطائفة في التهذيب، و

أن لا يقع المشتري في محذور النجاسة، إذ قد يستعمل الدهن المتنّجس فيما هو مشروط بالطهارة لجهله بالحال، و عليه فلو باع المتنّجس الذي ليس من شأنه أن يستعمل فيما يشترط بالطهارة كاللحاف و الفرش فلا يجب الإعلام فيه.».

١. الجعفریات - الأشعثيات؛ ص: ٢٦.

٢. تهذيب الأحكام؛ ج ٩، ص: ٨٥.

٣. الفهرست (للشيخ الطوسي)؛ ص: ٨٧: «علي بن الحكم الكوفي، ثقة جليل القدر، له كتاب.».

الراوي عنه فيها هو أحمد بن محمد بن عيسى^١. و ثانياً: أنّ وجود الراوي بهذا العنوان مورد تأمل، كما نبّه عليه الفيض الكاشاني في الوافي على ما نقله المحقق الخوي^٢، و يحتمل قوياً أن يكون فيه تصحيف، و الصحيح: «عن علي بن الحكم عن حكم بن مسكين». و ثالثاً: على فرض وجوده، أنّ الإطلاق ينصرف إلى المشهور منهما، و هو علي بن الحكم الأنباري الكوفي تلميذ ابن أبي عمير، و لا حاجة إلى التمحل المذكور.

الثانية: أنّ محل الإستشهاد في الرواية، هو قوله ﷺ في ذيلها: «و قَالَ فِي بَيْعِ ذَلِكَ الزَّيْتِ تَبِيعُهُ وَ تَبَيَّنَتْهُ لِمَنْ اشْتَرَاهُ لَيْسَتْ صَحِيحَ بِهِ». مع أنّ هذه الفقرة، لم ترد في الكافي الشريف^٣، و أمّا التهذيب، فإن وردت فيه إلّا أنّه ليست من هذه الرواية، بل أشار به شيخ الطائفة إلى رواية أخرى لمعاوية بن وهب كما نبّه إليه المحقق الخوي^٤ و صاحب الدراسات^٥.

و قد نقل **شيخ الطائفة في تهذيب** في باب الغرر و المجازفة بسند معتبرة عن الحسن بن محمد بن سماعة: «عَنْ أَحْمَدَ الْمَيْثَمِيِّ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ وَ غَيْرِهِ

١. تهذيب الأحكام؛ ج ٧، ص: ٢٠٨: «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيْسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ بْنِ مَسْكِينٍ عَنْ سَعِيدِ الْكُندِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ إِنِّي أَجِزْتُ قَوْماً أَرْضاً فَرَادَ السُّلْطَانُ عَلَيْهِمْ قَالَ أَعْطَاهُمْ فَضْلَ مَا بَيْنَهُمَا قُلْتُ أَنَا لَا أَظْلِمُهُمْ وَ لَمْ أَرْضَ عَلَيْهِمْ قَالَ إِنَّهُمْ إِنَّمَا رَادُوا عَلَى أَرْضِكَ.»

٢. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرجال؛ ج ١٢، ص: ٤٢٦: «علي بن الحكم بن مسكين: روى عن سعيد الكندي، و روى عنه أحمد بن محمد بن عيسى. التهذيب: الجزء ٧، باب المزراعة، الحديث ٩١٥. كذا في الطبعة القديمة و الوافي و الوسائل أيضاً، و لكن لا يبعد أن يكون فيه تحريف، و الصحيح علي بن الحكم، عن الحكم بن مسكين كما نبّه عليه في الوافي أيضاً.»

٣. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٦، ص: ٢٦١: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: قُلْتُ لَهُ جَرَّدَ مَاتَ فِي سَمْنٍ أَوْ زَيْتٍ أَوْ عَسَلٍ فَقَالَ عَ أَمَّا السَّمْنُ وَ الْعَسَلُ فَيُؤْخَذُ الْجَرَّدُ وَ مَا حَوْلَهُ وَ الزَّيْتُ يُسْتَصْبَحُ بِهِ.»

٤. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ١١٠: «أقول: بعد ما نقل الشيخ (ره) رواية ابن وهب المشار إليها الدالة على جواز إسراج الزيت المتنجس قال: (و قال: في بيع ذلك الزيت تبيعه و تبينه لمن اشتراه ليستصبح به) فأشار به الى رواية أخرى لابن وهب، و هي الرواية المتقدمة الدالة على جواز بيع ذلك الزيت مع الإعلام، إذن فلا وجه لجعل هذه العبارة رواية كما صنعه المصنف، و إنما هي من كلام الشيخ (ره).»

٥. دراسات في المكاسب المحرمة؛ ج ١، ص: ٥٨١: «و بالجملة فما في التهذيب- بعد ذكر الرواية الأولى- : «و قال في بيع ذلك الزيت: تبيعه و تبينه لمن اشتراه ليستصبح به» ليس من تنمة الرواية، بل هو من كلام الشيخ و إشارة إلى الرواية الثانية لابن وهب، و ضمير قال يرجع إلى أبي عبد الله «ع». و الرواية الثانية صريحة في جواز البيع.»

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي جُرْذٍ مَاتَ فِي زَيْتٍ مَا تَقُولُ فِي بَيْعِ ذَلِكَ قَالَ بَعْهُ وَ بَيِّنْهُ لِمَنْ اشْتَرَاهُ لِيَسْتَنْصِحَ بِهِ^١.

و الحسن بن محمد بن سماعة ثقة، و المراد بأحمد الميثمي هو أحمد بن ميثم بن نعيم الذي وثقه النجاشي بقوله: «أحمد بن ميثم بن أبي نعيم الفضل بن عمر- و لقبه دكين- كان من ثقات أصحابنا الكوفيين و من فقهاءهم. و له كتب^٢». و معاوية بن وهب ثقة أيضاً، فالرواية معتبرة.

و أمّا دلالتها على جواز بيع الدهن المتنّجس بشرط الإعلام، فواضحة.
و أمّا وجوب الإعلام، فسياقي البحث عن كونه حكماً تكليفاً أو حكماً وضعياً
و عن كونه نفسياً أو طريقياً.

منها: ما في التهذيب: «عَنْهُ عَنِ ابْنِ رِبَاطٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْفَارَةِ تَقَعُ فِي السَّمْنِ أَوْ فِي الزَّيْتِ فَتَمُوتُ فِيهِ قَالَ إِنْ كَانَ جَامِداً فَيَطْرَحُهَا وَ مَا حَوْلَهَا وَ يُؤْكَلُ مَا بَقِيَ وَ إِنْ كَانَ ذَائِباً فَأُسْرَجَ بِهِ وَ أَعْلِمَهُمْ إِذَا بَعْتَهُ^٣».

و لا إشكال في سندها و دلالتها.

و منها روايات أخرى كلّها ضعيفة السند لا تصلح إلّا أن تكون مؤيَّدة، كرواية قرب الإسناد: «قَالَ: وَ سَأَلَهُ سَعِيدُ الْأَعْرَجُ السَّمَانُ وَ أَنَا حَاضِرٌ عَنِ الزَّيْتِ وَ السَّمْنِ وَ الْعَسَلِ تَقَعُ فِيهِ الْفَارَةُ فَتَمُوتُ، كَيْفَ يُصْنَعُ بِهِ؟ قَالَ: «أَمَّا الزَّيْتُ فَلَا تَبْعُهُ إِلَّا لِمَنْ تُبَيِّنُ لَهُ فَيَبْتَاعُ لِلسَّرَاجِ فَأَمَّا لِلْأَكْلِ فَلَا، وَ أَمَّا السَّمْنُ فَإِنْ كَانَ ذَائِباً فَهُوَ كَذَلِكَ، وَ إِنْ كَانَ جَامِداً وَ الْفَارَةُ فِي أَعْلَاهُ فَيُؤْخَذُ مَا تَحْتَهَا وَ مَا حَوْلَهَا ثُمَّ لَا بَأْسَ بِهِ، وَ الْعَسَلُ كَذَلِكَ إِنْ كَانَ جَامِداً^٤».

و الطائفة الثالثة: ما دلّ على عدم جواز المعاوضة على المتنّجس مطلقاً.

١. تهذيب الأحكام؛ ج ٧، ص: ١٢٩.

٢. رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفى الشيعة؛ ص: ٨٨. الفهرست (للشيخ الطوسي)؛ ص: ٢٥: «أحمد بن ميثم بن أبي نعيم الفضل بن عمر و لقبه دكين بن حماد بن زهير مولى آل طلحة بن عبيد الله، أبو الحسن [الحسين، كان من ثقات أصحابنا الكوفيين و فقهاءهم و له مصنفات]».

٣. تهذيب الأحكام؛ ج ٧، ص: ١٢٩.

٤. قرب الإسناد (ط - الحديثة)؛ ص: ١٢٨.

مثل ما نقله المحقق الخوي من رواية الجعفریات: «وَ إِنْ كَانَ ذَائِبًا فَلَا يُؤْكَلُ يُسْتَسْرَجُ بِهِ وَ لَا يُبَاعُ»^١.

و منها ما نقله عن التهذيب: «عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: يُدْفَنُ وَ لَا يُبَاعُ»^٢.

و السؤال فيها عن عجين بماء النجس بقريئة الروايات السابقة^٣، فأجاب الإمام عليه السلام بأنه يُدْفَنُ وَ لَا يُبَاعُ.

ثم جمع المحقق الخوي بين الطوائف الثلاثة على ما بنى عليه في باب التعارض من إنقلاب النسبة، بأنها و إن كانت في بادئ الأمر متعارضين، إلا أن الطائفة الثانية الدالة على جواز البيع مع الإعلام تخصّص الطائفة الثالثة الدالة على عدم الجواز مطلقاً، ثم تنقلب النسبة، فتكون النتيجة مقيّدة للطائفة الأولى الدالة على الجواز مطلقاً، فيحكم بجواز المعاوضة مع الإعلام دون عدمه.

و يلاحظ عليه: أولاً: أنه لم يتعرّض للبحث عن أسناد الروايات، مع أن مقتضى مبناه الرجالي هو ضعف رواية الطائفة الأولى. و هي رواية الجعفریات. و كذا الروايتين من الطائفة الثالثة. أحدهما رواية الجعفریات و الأخرى مرسله ابن أبي عمير^٤. و لا تبقى رواية معتبرة في المقام إلا روايات الطائفة الثانية الدالة على الجواز بشرط الإعلام. و ثانياً: من غرض النظر عن المناقشة في الأسناد، أن في

١. الجعفریات - الأشعثيات؛ ص: ٢٦: «أَخْبَرَنَا مُحَمَّدٌ حَدَّثَنِي مُوسَى حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ أَنَّ عَلِيًّا ع قَالَ فِي الْخُنْفَسَاءِ وَ الْعَقْرَبِ وَ الصُّرَدِ إِذَا مَاتَ فِي الْإِدَامِ فَلَا بَأْسَ بِأَكْلِهِ قَالَ وَ إِنْ كَانَ شَيْئًا مَاتَ فِي الْإِدَامِ وَ فِيهِ الدَّمُ فِي الْعَسَلِ أَوْ فِي زَيْتٍ أَوْ فِي السَّمْنِ وَ كَانَ جَامِداً جُنِبَ مَا فَوْقَهُ وَ مَا تَحْتَهُ ثُمَّ يُؤْكَلُ بَقِيَّتُهُ وَ إِنْ كَانَ ذَائِبًا فَلَا يُؤْكَلُ يُسْتَسْرَجُ بِهِ وَ لَا يُبَاعُ».

٢. تهذيب الأحكام؛ ج ١، ص: ٤١٤.

٣. نفس المصدر؛ ج ١، ص: ٤١٣: «عَنْهُ عَنْ مُوسَى بْنِ عُمَرَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْمِثْمِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ الْبُرِّ تَقَعُ فِيهَا الْفَأَرَةُ أَوْ غَيْرُهَا مِنْ الدَّوَابِّ فَتَمُوتُ فَيُعْجَنُ مِنْ مَائِهَا أَوْ يُؤْكَلُ ذَلِكَ الْخُبْزُ قَالَ إِذَا أَصَابَهُ النَّارُ فَلَا بَأْسَ بِأَكْلِهِ» و «عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَمَّنْ رَوَاهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي عَجِينٍ عَجَنَ وَ خُبَزَ ثُمَّ عَلِمَ أَنَّ الْمَاءَ كَانَتْ فِيهِ مَيْتَةٌ قَالَ لَا بَأْسَ أَكَلَتْ النَّارُ مَا فِيهِ» و «عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا وَ مَا أَحْسَبُهُ إِلَّا خَفَصَ بْنَ الْبَخْتَرِيِّ قَالَ: قِيلَ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الْعَجِينِ يُعْجَنُ مِنَ الْمَاءِ النَّجِسِ كَيْفَ يُصْنَعُ بِهِ قَالَ يُبَاعُ مِمَّنْ يَسْتَحِلُّ أَكْلَ الْمَيْتَةِ».

٤. و المحقق الخوي لا يقول بإعتبار بإعتبار مراسلاته، و لكن الطاهر إعتبار ما ورد فيه «عن غير واحد من أصحابه» دون ما ورد فيه «عن بعض أصحابنا». (منه حفظه الله.)

المسئلة طائفة أخرى غير الطوائف الثلاثة و تدلّ على التحديد و التفصيل بين جواز البيع من الكافر دون المسلم.

منها: ما في الإستبصار: «فَأَمَّا مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا وَ مَا أَحْسَبُهُ إِلَّا حَفْصَ بْنَ الْبَخْتَرِيِّ قَالَ: قِيلَ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ فِي الْعَجِينِ يُعْجَنُ مِنَ الْمَاءِ النَّجِسِ كَيْفَ يُصْنَعُ بِهِ قَالَ يُبَاغُ مِمَّنْ يَسْتَجِلُّ أَكْلَ الْمَيْتَةِ^١».

و الرواية و إن كانت غير معتبرة، لوقوع التردد بين كون الراوي عن الإمام ﷺ هو حفص بن البختري أم غيره، و قد تعرّضنا في بعض مباحثنا^٢ للبحث عن تردد الراوي و حاصله التفصيل بين كون التعبير هو «عن بعض أصحابنا و ما أعلمه إلا فلان» و بين كونه «ما أظنه أو ما أحسبه إلا فلان» و نحوه، فيعتبر الأول، دون الثاني. و لكن لا إشكال في عدّها من الروايات الباب.

و منها: ما في قرب لإسناد: «وَسَأَلْتُهُ عَنْ حُبِّ دُهْنٍ مَاتَتْ فِيهِ فَأَرَّةٌ، قَالَ: لَا تَدَّهِنْ بِهِ، وَ لَا تَبْعُهُ مِنْ مُسْلِمٍ^٣». و هو أيضاً ضعيف السند.

و كيف كان، إنّ الأخبار الواردة في المسئلة مع صرف النظر عن مرجّحات السندي، تكون على أربع طوائف.

١. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار؛ ج ١، ص: ٢٩.

٢. هذا خلاصة ما أفاده شيخنا الأستاذ حفظه الله: أنّ نقل الراوي الثقة عن ثقة آخر في أسناد الروايات تارة على وجه الجزم كما هو الغالب، و هو ما تشمله أدلة حجّية الخبر الواحد، و أخرى على وجه التردد: و هذا على قسمين بحسب تعبير الراوي: و التعبير الأول: مثل هذا: «عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ أَظْنُهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جُدَاعَةَ قَالَ...» أو «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ أَظْنُهُ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ...» أو «عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ أَظْنُهُ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ الثَّمَالِيِّ». بمعنى أنّ الراوي تردّد في هذه الموارد في من روى عنه على حدّ الظنّ و الإحتمال الراجح، فلا يمكن الإعتماد عليه، لأنّ ظنّه ليس بحجة لنا و لا تشمله أدلة حجّية الخبر، و هو حينئذ في حكم المرسل. و أمّا التعبير الثاني: فمثل ما ورد في بعض الأسناد: «عَنْ عَلِيٍّ بْنِ رَبَاطٍ قَالَ لَا أَعْلَمُهُ إِلَّا عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ». و فيه إحتمالان بل قولان: أحدهما: عدم إعتباره كسابقه. لعدم حجّية ظنّه. و ثانيهما: [و هو الحق] أنّ الظاهر البدوى من هذا التعبير و إن كان تردد الراوي في أول الأمر، إلّا أنّ المعلوم من قوله: «لا أعلمه إلّا عن فلان» نفي المستثنى عن المستثنى منه، بمعنى أنّ الراوي مردّد في من روى عنه أولاً، ثم إرتفاع ترديده، و أخبر بأنّ الراوي هو فلان جزماً، نظير قوله: «لا يعلم الغيب إلّا هو»، أي: هو يعلم الغيب. فالسند في هذه الموارد معتبر عندنا.

٣. قرب الإسناد (ط - الحديثه)؛ ص: ٢٦١.

تحقيق الكلام في المقام:

أقول: أنّ الطائفة الأولى - مضافاً إلى ضعف سندها - ليست مطلقة حتى تقيّد بالطائفة الثانية.

و توضيحه أنّ وجوب الإعلام كما تعرّض له المحقق الخوي في مصباح الفقاهة^١ - و تعرّض له بالتفصيل - وجوب مقدّم، و بتعبير أصحّ وجوب طريقي، بمعنى أنّه واجب في موارد توهم المشتري طهارة الدهن المتنجّس مع داعي إستعماله فيما هو مشروط بالطهارة، و إلّا لو باعه بداعي إتخاذ الصابون منه فلا يجب الإعلام، كما صرح المحقق الخوي بأنّه لو باع المتنجس الذي ليس من شأنه أن يستعمل فيما يشترط بالطهارة كاللحاف و الفرش فلا يجب الإعلام فيه.

و ممّا ذكرنا يظهر أنّ مفادها حينئذ جواز المعاوضة على الدهن المتنجّس مقيداً بوجوب إعلام المشتري، كالطائفة الثانية، فلا تكون طرفاً للتعارض، و كذا الطائفة الثالثة الدالة على عدم جواز المعاوضة مطلقاً، لما في سندها من الضعف. فتبقى الطائفة الثانية سالمة عن معارض.

و أمّا الطائفة الرابعة، على فرض صحّتها سنداً. بأنّ ابن أبي عمير روى عن حفص بن البختري و هو ثقة - لا تنافي الطائفة الثانية، لتغاير موضوعهما.

و توضيح ذلك: أنّ الموضوع في الطائفة الثانية الدالة على جواز معاوضته مع إعلام تنجّسه، هو المتنجّس الذي تكون فيه منفعة محلّلة للمسلم كالدهن المتنجّس، و أمّا الموضوع في الطائفة الرابعة فهو ما لم تكن فيه منفعة محلّلة للمسلم، كعجين يُعجن من الماء النجس و يخبز من ذلك، فهذه الطائفة تدلّ على أنّ الشارع لم يسقط ماليّته بالكلية، بل جوّز بيعه ممّن يستحلّ أكل الميتة. فعلى هذا، لا تنافي بين الطائفتين على فرض صحّة سندها.

و نتيجة الجمع بين الروايات، مطابقة للقاعدة الكلية الأولى، و هي أنّ ما فيه منفعة محلّلة من المتنجّسات، يجوز بيعه و شرائه بقيد إعلام تنجّسه للمشتري

١. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ١١٠: «و لا يخفى أن وجوب الاعلام على ما يظهر من دليله إنما هو لأجل أن لا يقع المشتري في محذور النجاسة، إذ قد يستعمل الدهن المتنجس فيما هو مشروط بالطهارة لجهله بالحال، و عليه فلو باع المتنجس الذي ليس من شأنه أن يستعمل فيما يشترط بالطهارة كاللحاف و الفرش فلا يجب الاعلام فيه.»

لئلا ينتفع به في المنفعة المحرّمة كالأكل.

هذا تمام الكلام في ما يستفاد من الروايات.

بقي الكلام في بعض المسائل:

بقي الكلام في بعض مسائل المعاوضة على المتنجّس، التي تكون لنتيجتها منافع كثيرة، بحيث تجري في البحث عن المعاوضة على كلّ شيء توجد فيه منفعة محلّلة و منفعة محرّمة. فلا بدّ أن نشير إليها في ضمن أمور:

الأمر الأول: ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ في نسبة الروايات الدهن المتنجّس مع القاعدة الأولية، مسلّك:

أحدهما: مسلّك من قال بكون القاعدة الأوليّة في المعاوضة على المتنجّس هي الحرمة.

فعليه؛ إنّ ما دلّ على جواز المعاوضة على الدهن المتنجّس يكون مقيداً و مخصّصاً للقاعدة. و نتيجته عدم جواز المعاوضة على المتنجّسات إلّا ما خرج بالدليل الخاص كالدهن المتنجّس.

كما فعله المحقّق في الشرايع، حيث قال: «الأول الأعيان النجسة كالخمرة و الأنبذة و الفقاع و كل مانع نجس عدا الأدهان لفائدة الاستصباح بها تحت السماء.^١».

و الشهيد الثاني في المسالك: «و مفهوم تخصيص الدهن بذلك عدم جواز بيع غيره من المانعات المنجّسة كالذّيس- مع الإعلام بحاله. و المشهور أنه كذلك، لعدم ظهور منفعة مقصودة فيه، و لعموم قوله صلى الله عليه و آله: «إن الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه» خرج من ذلك الدهن النجس فيبقى الباقي.^٢».

و العلامة في التذكرة: «الأول: كلّ نجس لا يقبل التطهير، سواء كانت نجاسته ذاتيّة، كالخمر و النبيذ و الفقاع و الميتة و الدم و أبوال ما لا يؤكل لحمه و أرواثه و الكلب و الخنزير و أجزاءهما، أو عرضيّة، كالمانعات النجسة التي لا تقبل التطهير، إلّا الدهن النجس بالعرض لفائدة الاستصباح تحت السماء خاصّة.^٣».

١. شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام؛ ج ٢، ص: ٣.

٢. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ ج ١٢، ص: ٨٥.

٣. تذكرة الفقهاء (ط - الحديثة)؛ ج ١٢، ص: ١٣٨.

وكذا صاحب الجواهر^١، إلا أنه وسّع دائرة المخصّص وعمّمه للإجماع و السيرة.

و ثانيهما: مسلك من قال بأنّه لا دليل على حرمة المعاوضة على المتنجّس بعنوان القاعدة الأوليّة، فالقاعدة هي جواز المعاوضة على كلّ متنجّس فيه منفعة محلّلة مقصودة إلا ما نهى الشارع عن المعاوضة عليه بالخصوص.

فعليه، إنّ ما دلّ على جواز المعاوضة على الدهن المتنجّس، يطابق القاعدة، فيكون الدهن المتنجّس من مصاديقها لما فيه من المنافع المحلّلة، وإنّما ذكرها الإمام (رحمه الله) لكونه مورد للإبتلاء.

مضافاً إلى أنّ تخصيص القاعدة الكلّيّة بالأدلة الخاصة من باب التعبد بعيد جدّاً، لإنسداد بابّه في المعاملات بخلاف العبادات.

و أمّا دعوى إجماع على البطلان و حرمة المعاوضة على المتنجّس مطلقاً أو في الجملة. كما إدعاه العلامة في المنتهى^٢ و ابن زهرة في الغنية^٣ و المحقّق النراقي في المستند^٤. فموهون بما عرفت في دعوى مثله في الأعيان النجسة من عدم كونه إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم، بل هو مدركي، مضافاً إلى التأمل في أصل ثبوته.

الأمر الثاني: و قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ المختار في المقام بتبع السيّد الخميني و

١. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج ٢٢، ص: ١٣: «وكيف كان فقد ظهر لك أن ما لا يقبل التطهير من المتنجس كالنفس ذاتا، عدا ما عرفت مما علم خروجه عن ذلك بسيرة أو إجماع و نحوهما.»

٢. منتهى المطلب في تحقيق المذهب؛ ج ١٥، ص: ٣٦٠: «مسألة: القسم الثاني من قسمي النجس: و هو الأعيان الطاهرة بالأصالة إذا أصابتها نجاسة فنجست بها، لا يخلو الحال فيها من أحد أمرين: أحدهما: أن يكون جامدا كالثوب و شبهه، فهذا يجوز بيعه إجماعاً؛ لأنّ البيع يتناول الثوب، و هو طاهر في أصله يمكن الانتفاع به بإزالة النجاسة عنه، وإنّما جاورته النجاسة. و الثاني: أن يكون مائعا، فحينئذ إنّ لا يطهر، كالخلّ و الدبس، فهذا لا يجوز بيعه إجماعاً؛ لأنّه نجس لا يمكن تطهيره من النجاسة، فلم يجز بيعه، كالأعيان النجسة.»

٣. غنية النزوع إلى علمي الأصول و الفروع؛ ص: ٢١٣: «و يدخل في ذلك كل نجس لا يمكن تطهيره إلا ما أخرجه الدليل، من بيع الكلب المعلم للصيد، و الزيت النجس للاستصباح به تحت السماء، و هو إجماع الطائفة.»

٤. مستند الشيعة في أحكام الشريعة؛ ج ١٤، ص: ٦٩: «و منها: المائعات النجسة ذاتاً أو عرضاً، كان التكبّس بها بالبيع أو غيره، و إن قصد بها نفع محلّ و أعلم المشتري بحالها إن لم يقبل التطهير، إجماعاً كما عن الغنية و المنتهى و ظاهر المسالك.»

المحقق الخويي و الشهيد الصدر، هو جواز المعاوضة على المتنفس إذا كانت فيه منفعة محللة مقصودة، كذا بطلان القول بعدم الجواز إلا ما خرج بالدليل.

و بقي الكلام في تحليل غيرهما من الأقوال:

منها: القول بجواز المعاوضة عليه إذا كانت فيه منفعة محللة و قصد المتبايعان إستعماله في تلك المنفعة حين العقد.

و قد مرَّ أنَّ القائلين بلزوم القصد، على أقوال: منهم من ذهب إلى لزوم قصد المنفعة المحللة، و منهم من قال بلزوم عدم قصد المنفعة المحرمة، و منهم من قال بلزوم قصدها إذا كانت المنفعة نادرة، كالشيخ الأعظم.

قول الشيخ الأعظم الأنصاري:

و قبل ذكر كلامه ينبغي ذكر مقدمة: و هي أنَّ ما فيه منفعة محللة و محرمة من المتنفسات، قد تكون منفعته المحرمة غالباً كالدهن المأكول و قد تكون منفعته المحللة غالباً كالبنزين و البترول و قد تساوي منفعته المحللة منفعته المحرمة.

و المستفاد من صدر كلام الشيخ الأعظم^١ هو إعتبار قصد المنفعة المحللة إذا كانت منحصرة و نادرة، لا ما إذا كانت غالبية أو مساوية.

و قد إستدل عليه بما مخلصه: أنَّ ماليتة الشيء و قيمته عند العرف و الشرع

١. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديث)، ج ١، ص: ٧٠: «و يمكن أن يقال باعتبار قصد الاستصباح إذا كانت المنفعة المحللة منحصرة فيه، و كان من منافعه النادرة التي لا تلاحظ في ماليتته، كما في دهن اللوز و البنفسج و شبههما. و وجهه: أنَّ ماليتة الشيء إنما هي باعتبار منافعه المحللة المقصودة منه، لا باعتبار مطلق الفوائد الغير الملحوظة في ماليتته، و لا باعتبار الفوائد الملحوظة المحرمة، فإذا فرض أن لا فائدة في الشيء محللة ملحوظة في ماليتته فلا يجوز بيعه، لا على الإطلاق لأنَّ الإطلاق ينصرف إلى كون الثمن بإزاء المنافع المقصودة منه، و المفروض حرمتها، فيكون أكلاً للمال بالباطل و لا على قصد الفائدة النادرة المحللة؛ لأنَّ قصد الفائدة النادرة لا يوجب كون الشيء مالاً. ثمَّ إذا فرض ورود النصَّ الخاصَّ على جواز بيعه كما فيما نحن فيه فلا بدَّ من حمله على إرادة صورة قصد الفائدة النادرة؛ لأنَّ أكل المال حينئذٍ ليس بالباطل بحكم الشارع، بخلاف صورة عدم القصد؛ لأنَّ المال في هذه الصورة مبذول في مقابل المطلق، المنصرف إلى الفوائد المحرمة؛ فافهم.... نعم لو علمنا عدم التفات المتعاملين إلى المنافع أصلاً أمكن صحتها لأنه مال واقعي شرعاً قابل لبذل المال بإزائه و لم يقصد به ما لا يصح بذل المال بإزائه من المنافع المحرمة و مرجع هذا في الحقيقة إلى أنه لا يشترط إلا عدم قصد المنافع المحرمة فافهم.»

إنّما هي باعتبار منافعه المحلّلة المقصودة منه كالأكل بالنسبة إلى الخبز، لا باعتبار المنافع المحرّمة التي لا تكون ملاكاً لماليّة الشيء. فلذا ما كانت منافعه المحرّمة غالباً ليس بمال عند الشارع، ولا إعتبار بالمنافع المحلّلة النادرة. فما كانت منفعته المحلّلة نادرة و منفعته المحرّمة غالبية، كالدهن المأكول المتنجّس، ليس بمال عنده، فلا تجوز المعاوضة عليه، لا على الإطلاق لأنّ الإطلاق ينصرف إلى كون الثمن بإزاء المنافع المقصودة منه، والمفروض حرمتها، فيكون أكلاً للمال بالباطل، ولا على قصد الفائدة النادرة المحلّلة و تكون أكلاً للمال بالباطل.

هذا. ولكن الروايات المعتبرة تدلّ على جواز المعاوضة على الدهن المتنجّس للإستصباح وهو منفعته النادرة، فلا بدّ من حملها على إرادة صورة قصد المتبايعين المنفعة النادرة. لأنّهما لو أطلقا العقد، فينصرف الإطلاق إلى المنافع المحرّمة، فيكون أكلاً للمال بالباطل، و لو قصدا المنفعة المحلّلة النادرة، فقد عرفت أنّها في نفسها لا توجب الماليّة و لا يخرج المعاوضة عن كونها أكلاً للمال بالباطل، إلّا أنّ الشارع تصرّف في المعاوضة بجعل الماليّة للشيء في صورة قصدهما المنفعة النادرة، فلا تكون المعاوضة حينئذ من أكل المال بالباطل بحكم الشارع.

و بعبارة أخرى: أنّ قصد المتبايعين المنفعة المحلّلة فيما إذا كانت نادرة، سبب لجعل الشارع الماليّة لذلك الشيء المصحّحة للبيع.

ثم إستدرك بأنّه يمكن القول بعدم إعتبار قصد المنفعة المحلّلة النادرة، بل اللازم في صحّة المعاوضة قصد عدم إستعماله في المنفعة المحرّمة.

و على أي حال، يعتبر القصد عنده في المعاوضة على المتنجّس إذا كانت منفعته المحلّلة نادرة^١.

و فيه: أولاً: أنّ ما ذكره من أنّ المنفعة النادرة لا تلاحظ في الماليّة، و لا توجب كون الشيء مالاً إلّا بحكم الشارع، محلّ تأمل بل منع، لأنّ المنفعة النادرة في الشيء قد تكون بقدر لا يحسبها العرف مالاً حتى يبذل بإزائها المال، فالمعاوضة حينئذ سفهيّ و أكل الثمن بإزائه أكلاً للمال بالباطل. و قد لا تكون كذلك، بل

١. المقرّر: قال الشيخ الأعظم في آخر كلامه: «نعم... مرجع هذا في الحقيقة إلى أنّه لا يشترط إلّا عدم قصد المنافع المحرّمة فافهم». و لا يخفى أنّ هذا الكلام صريح في أنّه إستدرك من القول بلزوم قصد المنفعة النادرة المحلّلة بلزوم عدم قصد المنفعة المحرّمة، لا بلزوم قصد عدم المنفعة المحرّمة. والفرق بين عدم القصد و بين قصد العدم واضح، فلا يرد على إستدراكه ما يرد على القول بلزوم القصد.

المنفعة النادرة فيه ممّا يعتني به العقلاء و يبذل بإزائه المال، كالدهن ليعمل صابوناً أو ليدهن به السفن و نحوهما، فلا دليل حينئذ على عدم ماليّته حتى تحمل الروايات على إعتبار الماليّة شرعاً في صورة قصد المنفعة النادرة.

و ثانياً: أنّ ماليّة الأشياء و إن كانت بلحاظ ما يترتب عليها من المنافع عند العرف، و أنّهم يبذلون المال بإزائها و يرغبون فيها لأجل منافعها، إلّا أنّ المنافع المترتبة عليها في المعاوضات من قبيل الجهات التعليلية، لا التقييدية . كما أشار إليه المحقّق الخوي^١ . بمعنى أنّ المنافع الموجودة في الأشياء، علّة رغبتهم فيها و الداعي لهم إليها، ولكنّهم لا يبذلون المال إلّا بإزاء نفس الأشياء.

فعليه لا يدخل في المعاوضة قصد منفعة دون منفعة أخرى حتى يقال لو قصدا هذا المنفعة المحلّلة لصحّ وإلا فلا. كما أنّه لا دخل لقصد المتبايعين المنفعة المحلّلة من السّكين في صحّة المعاوضة عليه عند الفقهاء، مع أنّ فيها منفعة محلّلة و منفعة محرّمة، فلو اشتراه بقصد قتل النفس المحترمة يحكمون بصحّته أيضاً.

و هكذا في ما نحن فيه، فإنّ في المتنّ جس منفعة محرّمة و منفعة محلّلة يعتني بها العقلاء، فلا وجه لبطلان المعاوضة عليه، و لا تتوقّف صحّتها على قصد المنفعة المحلّلة.

و ممّا ذكرنا يظهر أيضاً عدم لزوم قصد المنفعة المحلّلة مطلقاً أو قصد عدم المنفعة المحرّمة، بل لا يضرّ بالمعاوضة قصد المنفعة المحرّمة.

١. مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج ١، ص: ١١٢: «و يرد عليه: أنّ ماليّة الأشياء قائمة بها بما لها من المنافع حسب رغبات العقلاء، إذ الرغبة فيها لا تكون إلّا لأجل منافعها، فالمنافع المترتبة عليها من قبيل الجهات التعليلية: بمعنى أنّ رغبة العقلاء فيها ليس إلّا لأجل منافعها الموجودة فيها، و حينئذ فبذل المال إنّما هو بإزاء نفس العين فقط، و علّة ذلك البذل هي المنافع، و عليه فلو قصد البائع المنفعة المحرّمة لم يلزم منه بطلان البيع، فقد عرفت أنّ ماليّة الأشياء قائمة بذواتها، و أنّ المنافع المترتبة عليها من قبيل العلل و الدواعي، فحرمة بعض المنافع لا توجب حرمة المعاملة على الأشياء إذا كانت حلالا بلحاظ المنافع الأخرى، و مثال ذلك صحّة بيع العنب ممن يجعله خمراً، و سيأتي البحث فيه و بعبارة واضحة الثمن إنّما يقع بإزاء العين دون المنافع، غاية الأمر أنّ ترتب المنفعة عليها غاية للشراء وداع اليه، فحرمة المنفعة المشروطة عليه لا توجب بطلان البيع ما لم يكن الثمن بإزائها... و ممّا ذكرناه تجلّى: أنّ أكل الثمن في مقابله ليس أكلاً للمال بالباطل كما في المتن فإنّه مضافاً إلى ما تقدّم من كون الآيّة أجنبية عن شرائط العوضين، و إنّما هي ناظرة إلى حصر المعاملات الصحيحة بالتجارة عن تراض، و ناهية عن الأسباب الباطلة لها.»

الأمر الثالث: في إشتراط المنفعة المحرّمة في ضمن العقد، بأن يقول بعتك بشرط أن تأكله.

ولا إشكال في فساد الشرط، لمخالفته مع الكتاب و السنة الدالّين على حرمة أكل المتنجّس.

أمّا بالنسبة إلى العقد و سراية الفساد إليه فقال الشيخ الأعظم في المقام: «فَسَدَ الْعَقْدُ بِفَسَادِ الشَّرْطِ»^١، و لكنّه قوَى في مباحث الشروط ما يخالفه^٢، من أنّ الشرط في ضمن العقد، إلّزام في ضمن الإلّزام، و فساد الإلّزام الضمني لا يوجب فساد أصل الإلّزام، ففساد الشرط لا يسرى إلى العقد و لا يوجب فساد الشرط فساداً.

و الأقوى عندنا ما إختاره في باب الشروط كما يأتي في محلّه.

الأمر الرابع: لا شك في دلالة الروايات المذكورة في وجوب إعلام التنجّس، فإنّ الظاهر من قوله ﴿وَأَعْلَمَهُمْ إِذَا بَعْتَهُ﴾ و قوله ﴿وَبَيَّنَّهُ لِمَنْ اشْتَرَاهُ لِيَسْتَصْبِحَ بِهِ﴾ وجوبه.

فلا بدّ من البحث عنه، فنقول:

أنّ في كونه وجوباً تكليفيّاً. بمعنى وجود المصلحة الملزمة فيه، فلو باعه و لم يبيّن للمشتري تنجّسه لعصى، و لكن لا تبطل المعاوضة. أو وجوباً وضعيّاً شرطياً. بمعنى كونه شرطاً لصحّة المعاوضة، فلو باعه و لم يبيّن له لفسدت المعاوضة. أو مقدّماً. بمعنى كونه مقدّمة لواجب آخر، فيجب لتقدّم الواجب عليه. إحتتمالات يترتّب على كلّ واحدة منها أثر فقهي.

أمّا الوجوب المقدّمي:

فهو قول من إعتبر قصد المنفعة المحلّلة أو عدم المنفعة المحرّمة كالشيخ الأعظم.

١. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثة)، ج ١، ص: ٧١: «نعم، يشترط عدم اشتراط المنفعة المحرّمة بأن يقول: بعتك بشرط أن تأكله، و إلّا فسد العقد بفساد الشرط».

٢. نفس المصدر، ج ٦، ص: ٩٠: «...و إنّما الإشكال فيما كان فساداً لا لأمرٍ مخلٍّ بالعقد، فهل يكون مجرّد فساد الشرط موجباً لفساد العقد أم يبقى العقد على الصحّة؟ قولان:.... و كيف كان، فالقول بالصحّة في أصل المسألة لا يخلو عن قوّة، وفاقاً لمن تقدّم؛ لعموم الأدلّة السالم عن معارضة....».

و توضيحه: أنّ وجوب القصد متوقّف على علم المشتري بوجود المنفعة المحلّلة و المحرّمة في الشيء، و هو متوقّف على إعلام البائع تنجّسه، و مقدّمة الواجب واجبة، فالإعلام واجب بوجوب مقدّمي.

و قد أوردوا عليه بوجوه، و لكنّ العمدة منها ما ذكرنا سابقاً من عدم وجوب ذي المقدّمة و هو القصد، فلا وجه لوجوب مقدّمته وجوباً مقدّماً.

و أمّا الوجوب التكليفي:

فقد استدلّوا عليه بأنّ حرمة كتمان التنجّس و وجوب إعلامه من مصاديق القاعدة الفقهيّة المعروفة بحرمة التسبب إلى الحرام المتكفّلة لبيان الحكم التكليفي فقط.

و لا بأس بأن نتعرّض لهذه القاعدة بالإختصار:

فنقول: أنّ الأحكام الشرعيّة المشتركة بين العالم و الجاهل، تنشأ غالباً من المصالح و المفسدات الكامنة في متعلّقاتها كما قرّر في علم الأصول، فشرب الخمر حرام لأجل ما فيه من المفسدات الملزمة المقتضية لإنشاء الحرمة، و الصلاة واجبة لأجل ما فيها من المصالح الملزمة المقتضية لإنشاء الوجوب.

فعليه يقال: أنّ تفويت الغرض المولى بإيجاد المفسدة أو ترك المصلحة قبيح عقلاً، و لا فرق فيه بين كون التفويت بالمباشرة أو بالتسبب. فكما يحرم أكل لحم الخنزير لما فيه من المفسدة الملزمة، كذا يحرم التسبب إلى أكل الغير، مع أنّ المكلف العالم لم يأكله و لا يصدق عليه أنّه إرتكب الحرام و الغير الجاهل بالموضوع لا يعلم كونه لحم الخنزير و تجرّى في حقّه البرائة، و لكنّ العقل يحكم بأنّ المكلف غرّ الجاهل و تسبّب في تفويت غرض المولى و هو قبيح.

فتنطبق القاعدة على ما نحن فيه، بأنّ في أكل الدهن المتنجّس مفسدة لازمة الإجتناّب، فكما يحرم على البائع أكله، يحرم عليه بيعه بدون إعلام تنجّسه للمشتري الذي يشتره للأكل، لأنّه يصدق عليه التغرير و التسبب إلى الحرام.

و إنّما الدليل على حرّمته هو حكم العقل و هو دليل لبيّ لا إطلاق له، فيجب الأخذ بالقدر المتيقّن، و إنّما المتيقّن منه هو الحرمة التكليفية، لا الوضعيّة.

و الحاصل: أنّ حرمة الكتمان و وجوب الإعلام من باب قاعدة حرمة التّسبب إلى الحرام، و هي تدلّ على القبح التكليفي فقط.

ويرد عليه: أولاً: أنَّ القاعدة على فرض ثبوتها مطلقاً سواء كان التسبب على نحو العلة التامة أو المقتضي أو رفع المانع، لا تثبت إلا حرمة تكليفاً، ولا تثبت وجوب الإعلام تكليفاً، لأنه كما لا يستلزم الأمر بالشئ النهي عن ضده الخاص ولا العام، كذا لا يستلزم النهي عن الشئ الأمر بضده شرعاً وإن يمكن ثبوته عقلاً على ما قرّر في الأصول، فحرمة كتمان التنجس الثابتة بهذه القاعدة وإن تستلزم وجوب الإعلام عقلاً، إلا أنه غير ما نحن بصدد من وجوبه التكيفي الشرعي.

و ثانياً: لا حاجة لإثبات وجوبه كذلك إلى التمسك بقاعد حرمة التسبب، بل هو يستفاد من روايات الباب.

فما في صحيحة معاوية بن وهب، من قوله (ع): «تَبِيعُهُ وَ تَبِيعُهُ لِمَنْ اشْتَرَاهُ لَيْسَتْ صَحِيحَةٌ بِهِ»^١. «غير ظاهر في كون الإعلام قيداً للبيع و شرطاً في صحته، بل الظاهر منه بمقتضى التعبير بالماضي وتفريع البيان على الشراء، وجوب الإعلام بعد تحقق الإشتراء، فعدم الإعلام قبل العقد أو حينه لا يوجب خللاً في المعاوضة، بل يكفي الإعلام بعد العقد، غاية الأمر يثبت الخيار حينئذ للمشتري.

وكذا في موثقة أبي بصير: «عَنْهُ عَنِ ابْنِ رِبَاطٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنِ الْفَارَةِ تَقَعُ فِي السَّمَنِ أَوْ فِي الرِّيتِ فَنَمُوتُ فِيهِ قَالَ إِنْ كَانَ جَامِداً فَيَطْرَحُهَا وَ مَا حَوْلَهَا وَ يُؤْكَلُ مَا بَقِيَ وَ إِنْ كَانَ ذَائِباً فَاسْرُجَ بِهِ وَ أَعْلَمُهُمْ إِذَا بَعْتَهُ»^٢. فإنه يستفاد منها وجوب الإعلام في المعاوضة على المتنجس، و لكن لا على وجه الشرطية لصحة البيع، بل هو واجب تكليفاً.

و أمّا في كونه تكليفاً نفسياً . بمعنى كون المصلحة في متعلقه . أو طريقياً . بمعنى كونه طريقاً لإستيفاء ما في واجب آخر من المصلحة، و ليس في نفس متعلقه مصلحة، كأوامر الإحتياط^٣ و نحوها^٤ . إحتمالان: أقواهما الثاني وفاقاً للسيد

١. تهذيب الأحكام؛ ج ٩، ص: ٨٥.

٢. نفس المصدر؛ ج ٧، ص: ١٢٩.

٣. كما في وجوب إتيان الصلاة إلى أربع جهات بالنسبة على الجاهل بالقبلة إحتياطاً، فإنه ليس في غير ما هو إلى القبلة واقعاً من الصلوات الثلاثة الأخرى، مصلحة، بل أنها واجبة لإحراز الواقع و إستيفاء مصلحته. (منه حفظه الله).

٤. كالامر بوجوب تقليد العامي عن المجتهد عندنا. (منه حفظه الله).

الخميني^١ والمحقق الخوي^٢ والشهيد الصدر^٣. والدليل عليه روايات الباب الدالة على وجوب الإعلام لئلا ينتقع به المشتري في المنفعة المحرّمة، فوجوبه ليس نفسياً لمصلحة فيه، بل طريقياً لغاية التحفّظ عن وقوع المشتري في الحرام مثل أكله.

ويفرّع عليه أنّه لو علم المشتري تنجّسه، أو مع علم البائع بأنّه لا ينتفع به في ما هو مشروط بالطهارة، أو مع علم البائع بعدم تأثير الإعلام فيه لكونه ممّن لا يبالي بالدين، لا يجب عليه الإعلام.

أمّا الوجوب الشرطي، فقد ظهر بطلان احتماله ممّا ذكرنا.

والحاصل: أنّ وجوب الإعلام في المعاوضة على المتنّجس، وجوب تكليفي طريقي، لا الغيري ولا الشرطي الوضعي، فلا تبطل المعاوضة عند عدمه.

تذييل:

قال الشيخ الأعظم^٤ بعد التعرّض لقاعدة حرمة التسبب ما هذا لفظه: «بل قد يقال بوجوب الإعلام وإن لم يكن منه تسبب كما لو رأى نجساً في يده يريد أكله وهو الذي صرح به العلامة رحمه الله في أجوبة المسائل المهنيّة، حيث سأله السيّد المهنّا عمّن رأى في

١. المكاسب المحرّمة (للإمام الخميني)؛ ج ١، ص: ١٣٧: «وإن قلنا بعدم الوجوب شرطا فهل يستفاد من الروايات الوجوب النفسي لمصلحة في الإعلام أم لا؟ والتحقيق أنّ الظاهر منها أنّ الوجوب شرعي لغاية التحفّظ عن وقوع المشتري في الحرام والابتلاء بالنجس، فعليه لا يجب ذلك إذا علم بعدم ابتلائه به من الشرب والملاقة ونحوهما، بل لا يجب مع علمه بعدم تأثير الإعلام فيه لكونه ممّن لا يبالي بالدين. وليس الكلام ها هنا في جواز البيع منه أو جواز تسليطه عليه في الفرض، فلو فرض أنّه باعه مع الغفلة عن عدم مبالاته وأراد أن يعلمه بعد تحويل الزيت ثمّ بعده علم بأنّه لا يبالي بالنجس ولا تأثير لإعلامه، لم يجب عليه ذلك، لأنّ وجوب الإعلام نظير وجوب الاحتياط لا نفسية له، بمعنى أنّه لا يكون الإعلام ذا مصلحة في نفسه وإن كان الوجوب نفسياً بمعنى آخر. [أعني في مقابل الغيري] وبالجمله وجوبه للتوصّل إلى أمر آخر، ومع حصوله على أيّ حال أو عدم حصوله كذلك، لا يجب. نظير وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنّهما مع عدم احتمال التأثير لا يجبان كما هو واضح.»

٢. وفي مصباح الفقاهة (المكاسب)، ج ١، ص: ١١٥: «الثاني: أن الاستصباح قد جعل فيها غاية للبيان وفائدة له، وليس هذا إلا لبيان منفعة ذلك الدهن ومورد صرفه، لئلا يستعمل فيما هو مشروط بالطهارة، وإلا فلا ملازمة بينهما بوجه من الوجوه الشرعية والعقلية والعادية، وهذا المعنى كما ترى لا يناسب إلا الوجوب النفسي [أعني في مقابل الغيري]، ويختص وجوب الإعلام بصورة التسليم، فلا يجب مع عدمه، أو مع العلم بأن المشتري لا ينتفع به في غير الاستصباح ونحوه مما هو غير مشروط بالطهارة».

٣. بحوث في شرح العروة الوثقى، ج ٤، ص: ٣٦٠.

٤. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثة)؛ ج ١، ص: ٧٤.

ثوب المصلّي نجاسة، فأجاب بأنه يجب الإعلام، لوجوب النهي عن المنكر، لكن إثبات هذا مشكّل».١

أقول: ينقسم المرتكب للحرام من جهة كونه عالماً أو جاهلاً إلى ثلاثة أقسام: فهو تارة: جاهل بالحكم الكلي الشرعي وأخرى: عالم بالحكم والموضوع وثالثة: عالم بالحكم الكلي وجاهل بالموضوع.

أما الجاهل بالحكم، فيجب على العالم تعليمه لما دلّ على إرشاد الجاهل كظاهر آية النفر^١ وبعض الأخبار كموثقة طلحة بن زيد: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيْسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيْعٍ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَرَأْتُ فِي كِتَابِ عَلِيِّ عليه السلام إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَأْخُذْ عَلَى الْجَاهِلِ عَهْدًا بِطَلَبِ الْعِلْمِ حَتَّى أَخَذَ عَلَى الْعُلَمَاءِ عَهْدًا بِبَذْلِ الْعِلْمِ لِلْجَاهِلِ لِأَنَّ الْعِلْمَ كَانَ قَبْلَ الْجَهْلِ^٢» وغير ذلك.

و أما العالم بالحكم والموضوع، فيجب إعلامه بل منعه مع الشرائط المعتبرة، لأدلة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فأنّها مختصة بمن يصدق على فعله عنوان المنكر، وهو لا يصدق إلّا على العالم بالحكم والموضوع، دون الجاهل بهما أو بأحدهما.

و أما العالم بالحكم الجاهل بالموضوع، وهو محلّ البحث في كلام الشيخ الأعظم والعلامة. فقد أفتى العلامة بوجوب الإعلام له وعلّله بوجوب النهي عن المنكر.

وإستشكل عليه الشيخ الأعظم، ووجهه ما ذكرنا آنفاً من أنّ أدلة وجوب النهي عن المنكر مختصة بما إذا كان الفاعل عالماً بالحكم والموضوع وبكون الفعل منكراً، والمقام ليس كذلك، فإنّ المفروض هنا جهله بالموضوع وبكون الفعل منكراً، ولا يصدق عليه أنّه ارتكب المنكر حتي يجب نهيّه وزجره.

وأمّا ما ارتكبه الجاهل بالموضوع من أفعاله، فإن كان ممّا إهتمّ به الشارع و لم يرض بحصوله مطلقاً كما في الدماء والفروج والأموال، يجب إعلام الجاهل بالحال كما لو علم الناظر عدم إباحة دم من يريد الجاهل قتله، أو عدم كون من

١. التوبة، الآية: ١٢٢: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ».

٢. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ١، ص: ٤١.

يريد الجاهل غيبته فاسقاً حتى يجوز غيبته و نحوه. و أمّا غيرها من سائر المحرّمات، كأكل النجس و شربه و نحوهما، فإن كان ممّا يستفاد من الأدلته أخذ العلم به في موضوعه، بمعنى أنّ الجاهل به لا يكلف بتركه، كالاجتناب عن النجاسة الخبثية للصلاة. فلو كان المكلف جاهلاً بالموضوع فصلّى في الثوب النجس، لا يجب على الناظر إعلامه، خلافاً لما نقل الشيخ الأعظم عن العلامة. لعدم جريان أدلة إرشاد الجاهل فهي لا تشمل الجاهل بالموضوع، وكذا عدم جريان أدلة وجوب النهي عن المنكر، لعدم صدق المنكر على عمله، و لا أدلة حرمة التسبب كما لا يخفى. بل هو يستفاد من الروايات كصحيحة محمد بن مسلم: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ۞ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَرَى فِي ثَوْبِ أَخِيهِ دَمًا وَ هُوَ يُصَلِّي قَالَ لَا يُؤْذِنُهُ حَتَّى يَنْصَرِفَ»^١.

وكذا لا دليل على وجوب الإعلام فيما إذا كان المحرّم ممّا لم يؤخذ العلم به في لسان دليله جزءً من الموضوع، كأكل الطعام النجس.

و الحاصل: ورود إشكال الشيخ الأعظم على العلامة في جريان أدلة وجوب النهي عن المنكر في مسألة من رأى في ثوب المصلّي نجاسة وأمثالها ممّا كان العامل جاهلاً بالموضوع. بل يمكن دعوى شبهة حرمة فيما يصدق عليه الأذى.

الأمر الخامس: قال الشيخ الأعظم في المكاسب: «المشهور بين الأصحاب وجوب كون الاستصباح تحت السماء^٢» بمعنى أنّه لا يجوز الإستصباح إلّا إذا كان تحت السماء، و لا يجوز تحت السقف.

ثم إنّ تحقيق الكلام في المقام يتم في ضمن أمور:

الأمر الأول: في اقوال الفقهاء في المسئلة وكلماتهم:

ففيه قولان:

١. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٣، ص: ٤٠٦ وكذا في وسائل الشيعة؛ ج ٣، ص: ٤٨٧: «بَابُ أَنَّهُ لَا يَجِبُ إِعْلَامُ الْغَيْرِ بِالنَّجَاسَةِ وَلَا يَخْلُلُ فِي الطَّهَارَةِ وَ حُكْمُ مَا لَوْ أَخْبَرَهُ الْمَالِكُ: ح ٢: «و عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ۞ قَالَ: اغْتَسَلَ أَبِي مِنَ الْجَنَابَةِ فَقِيلَ لَهُ قَدْ أَبْقَيْتَ لُمْعَةً فِي ظَهْرِكَ لَمْ يُصْبِحْهَا الْمَاءُ فَقَالَ لَهُ مَا كَانَ عَلَيْكَ لَوْ سَكَتَ ثُمَّ مَسَحَ تِلْكَ اللَّمْعَةَ بِيَدِهِ».

٢. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - الحديثية)، ج ١، ص: ٧٨.

القول الأول: ما ذهب إليه القدماء من وجوب كون الإستصباح تحت السماء.

منهم الشيخ المفيد في مقنعة، حيث قال: «و إن وقع ذلك في الدهن جاز الاستصباح به تحت السماء و لم يجز تحت الظلال»^١.

و قال ابن إدريس في السرائر «ما ذهب أحد من أصحابنا إلى أن الاستصباح به تحت الظلال مكروه، بل محظور بغير خلاف بينهم»^٢. و مثله ابن زهرة في غنية النزوع^٣.

و ابن براج في المذهب: «و إذا وقع شيء من ذوات الأنفس السائلة في شيء نجسة فإن كان ما وقع فيه مانعا مثل الزيت و الشيرج و ما أشبه ذلك من الأدهان لم يجز استعماله في أكل و لا غيره الا في الاستصباح به تحت السماء، و لا يجوز الاستصباح به تحت السقف و لا ما يستظل به»^٤.

و المحقق في شرايع: «و لو كان المانع دهنا جاز الاستصباح به تحت السماء و لا يجوز تحت الأظلة»^٥. و مثله العلامة في القواعد^٦.

و شيخ الطائفة في النهاية: «فإن كان دهنا مثل البزر و الشيرج، جاز الاستصباح به تحت السماء. و لا يجوز الاستصباح به تحت الظلال، و لا الأدهان به»^٧.

و قد اختلف القائلون باعتبار قيد «تحت السماء» على قولين:

أحدهما: القول بأنّ أعتباره تعبّد محض، لا لنجاسة دخانه، بل دخان النجس عندهم طاهر.

قال المحقق في الشرايع: «و لو كان المانع دهنا جاز الاستصباح به تحت السماء و

١. المقنعة (للشيخ المفيد)؛ ص: ٥٨٢.

٢. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، ج ٣، ص: ١٢٢.

٣. غنية النزوع إلى علمي الأصول و الفروع؛ ص: ٢١٣: «و الزيت النجس للاستصباح به تحت السماء، و هو إجماع الطائفة».

٤. المذهب (لابن براج)؛ ج ٢، ص: ٤٣٢.

٥. شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام؛ ج ٣، ص: ١٧٨.

٦. قواعد الأحكام في معرفة الحلال و الحرام؛ ج ٣، ص: ٣٣١: «و يحل بيع الأدهان النجسة لفائدة الاستصباح تحت السماء».

٧. النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى؛ ص: ٥٨٨.

لا يجوز تحت الأظلة و هل ذلك لنجاسة دخانه الأقرب لا بل هو تعبد.^١».

وقال ابن إدريس في السرائر: «و ان كان دهناً، مثل الشيرج و البزر، جاز الاستصباح به تحت السماء، و لا يجوز الاستصباح به تحت الظلال، لأن دخانه نجس، بل تعبد تعبدنا به، لان دخان الأعيان النجسة و رمادها طاهر عندنا بغير خلاف بيننا.^٢».^٣

وثانيهما: ما ذهب إليه جمع آخر من أن إختصاص جواز الاستصباح بتحتية السماء لا يكون تعبدًا، بل لكون دخانه نجسًا، فينجس ملاقيه من السقف و الجدران.

كما قال شيخ الطائفة في المبسوط: «و روى أصحابنا أنه يستصبح به تحت السماء دون السقف، و هذا يدل على أن دخانه نجس.^٤».

وقال العلامة في المختلف بعد نقل كلمات ابن إدريس والشيخ الطائفة: «إذا عرفت هذا، فنقول: لا استبعاد فيما قاله شيخنا في المبسوط من نجاسة دخان الدهن النجس.^٥».

القول الثاني: جواز الإستصباح مطلقاً، سواء كان تحت السماء أو تحت السقف.

قال الشيخ الطائفة في المبسوط: «و روى أصحابنا أنه يستصبح به تحت السماء دون السقف، و هذا يدل على أن دخانه نجس غير أن عندي أن هذا مكروه.^٦».

وقال العلامة في المختلف: «لكن الأولى الجواز مطلقاً.^٧».

١. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام؛ ج٣، ص: ١٧٨.

٢. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج٣، ص: ١٢١.

٣. المقرّر: و ذهب إليه الشهيد في مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ ج٣، ص: ١٢٠: «و العاملي في مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة (ط - الحديثة)؛ ج١٢، ص: ٨٤. و صاحب الجواهر في جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج٢٢، ص: ١٥، و غيرهم.

٤. المبسوط في فقه الإمامية؛ ج٦، ص: ٢٨٣.

٥. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة؛ ج٨، ص: ٣٤٩.

٦. المبسوط في فقه الإمامية؛ ج٦، ص: ٢٨٣.

٧. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة؛ ج٨، ص: ٣٤٩: «إذا عرفت هذا، فنقول: لا استبعاد فيما قاله شيخنا في (المبسوط) من نجاسة دخان الدهن النجس، لبعد استحالتة كله، بل لا بدّ و أن يتصاعد من أجزائه قبل إحالة النار لها بسبب السخونة المكتسبة من النار إلى أن تلقى الظلال، فيتأثر بنجاسته، ولهذا منعوا من الاستصباح به تحت الظلال، فإنّ ثبوت هذا القيد مع طهارته ممّا لا يجتمعان. - لكن الأولى

وكذا ذهب إليه كثير من المتأخرين.^١

الأمر الثاني: في أدلة الأقول:

وقد عرفت أنهم إختلفوا في الدليل على إعتبار قيد «تحت السماء»، فقال بعضهم بأنه تعبدّي، وقال الآخرون بأنه لنجاسة دخانه.

و تحقيق الكلام في ذلك يستدعي البحث في مقامين:

المقام الأول: في نجاسة دخان النجس وأنه هل هي توجب إختصاص جواز الاستصباح تحت السماء خاصة والمنع عن كونه تحت الظلال أم لا؟

والمقام الثاني: في أنه هل يكون هنا دليل خاص معتبر على إعتباره حتى نتعبد به أم لا؟

أما المقام الأول:

فلا بدّ قبل البحث فيه أن نشير إلى مقدّمة هامّة:

وهي أنّ تبدّل الشيء إلى شيء آخر على نحوين:

الأول: تبدّل الشيء في عوارضه الشخصية مع بقاء حقيقته و صورته النوعيّة عرفاً، كتبدّل القطن ثوباً، و تبدّل الحنطة خبزاً و نحو ذلك.

و الثاني: تبدّل الشيء في حقيقته و صورته النوعيّة التي قوام الشيء بها بحيث يصير الشيء نوعاً آخر عرفاً، كتبدّل الكلب تراباً أو ملحاً.

و لا يخفى أنّ تبدّل الشيء النجس أو المتنجّس على نحو الأول، لا يوجب طهارته شرعاً، بخلاف النحو الثاني، فتبدّل الشيء في صورته النوعيّة يوجب زوال حقيقته و هو من باب تغيير الموضوع و إرتفاعه الموجب لإرتفاع حكمه، و لا يطلق على المتبدّل به عنوان المتبدّل منه حتى يحمل عليه حكمه. بل حكمه يستفاد من الدليل الخاص على طهارته أو نجاسته و في صورة عدم الدليل الخاص عليهما تجري فيه العمومات كقاعدة الطهارة في المشكوكات.

الجواز مطلقاً،...».

١. كما في المسالك؛ ج٣، ص: ١٢٠ و الإيضاح؛ ج٤، ص: ١٥٦، و مجمع الفائدة و البرهان؛ ج١١، ص: ٢٧٩. وكفاية الأحكام؛ ص: ٨٥، و الحقائق الناضرة؛ ج١٨، ص: ٨٩.

و توهم جريان إستصحاب بقاء الموضوع مندفع كما لا يخفى.

و ممّا ذكرنا يظهر أنّ عدّهم الإستحالة من المطهّرات لا يخلو عن مسامحة، لأنّ تبدّل الشيء إلى الآخر في صورته النوعيّة، تغيّر في الموضوع الموجب لتغيّر الحكم بتبعه.

الإشكال: و قد نقل الشيخ الأعظم في خاتمة الإستصحاب^١ عن الفاضل الهندي إشكالاً في طهارة المتنجّس بعد إستحالاته بخلاف النجس.

و خلاصته: أنّ في الأعيان النجسة قد تغيّر الحكم بتغيّر الصورة النوعيّة لزوال الموضوع وإنعدامه. فإنّ الموضوع فيها العنوان الخاص كالكلب و الخنزير و الخمر، و هو لا يصدق على الملح و التراب و الدخان، فلا يجري إستصحاب بقاء الموضوع، بخلاف الأعيان المتنجّسة، فإنّ الموضوع فيها ليس عنواناً خاصاً، بل هو عنوان عام كـ «ما لاقى نجساً» أو «ما أصابه النجس»، و الماء الموصولة بمعنى الشيء أو الجسم، و لا شك في بقاء هذه العنوان بعد الإستحالة.

فإنّ في الخشبة المتنجّسة، ليس الموضوع هو عنوان الخشب و لا دخل له في الحكم حتى يقال بتغيّر الموضوع و تغيّر الحكم بتبعه، بل الموضوع هو الشيء، و هو باق بعد صيرورته رماداً، فمع الشك في نجاسته يستصحب بقائها، و لا يرد عليه إشكال تغيّر الموضوع.

ثمّ أجاب الشيخ الأعظم^٢ عنه بما لا يخلو من نظر.

١. فرائد الأصول؛ ج ٣، ص: ٢٩٩-١٠٠: «إنّ بعض المتأخّرين فرّق بين استحالة نجس العين و المتنجّس، فحكم بطهارة الأوّل لزوال الموضوع، دون الثّاني، لأنّ موضوع النجاسة فيه ليس عنوان المستحيل أعني الخشب مثلاً، و إنّما هو الجسم، و لم يزل بالاستحالة.»

٢. فرائد الأصول؛ ج ٣؛ ص ٢٩٧: «[الإشكال في هذا الفرق:] و هو حسن في بادئ النظر، إلّا أنّ دقيق النظر يقتضي خلافه؛ إذ لم يعلم أنّ النجاسة في المتنجّسات محمولة على الصورة الجنسيّة و هي الجسم، وإن اشتهر في الفتاوى و معاهد الإجماعات: أنّ كلّ جسم لاقى نجساً مع رطوبة أحدهما فهو نجس، إلّا أنّه لا يخفى على المتأمّل أنّ التعبير بالجسم لبيان عموم الحكم لجميع الأجسام الملاقية من حيث سببيّة الملاقاة للنجّس، لا لبيان إناطة الحكم بالجسميّة. و بتقرير آخر: الحكم ثابت لأشخاص الجسم، فلا ينافي ثبوته لكلّ واحد منها من حيث نوعه أو صنفه المتقوّم به عند الملاقاة. فقولهم: «كلّ جسم لاقى نجساً فهو نجس» لبيان حدوث النجاسة في الجسم بسبب الملاقاة من غير تعرّض للمحلّ الذي يتقوّم به، كما إذا قال القائل: «إنّ كلّ جسم له خاصيّة و تأثير» مع كون الخواصّ و التأثيرات من عوارض الأنواع....»

و الصحيح في الجواب أن يقال: لا فرق بين النجس و المتنجس في كون المتبدل منه فيهما غير المتبدل به عرفاً، فالمتبدل به شيء و المتبدل منه شيء آخر، و هذا يكفي في عدم جريان الإستصحاب، لعدم الحالة السابقة و ما لاقاه النجس هو الشيء السابق دون الجديد.

و بعبارة أخرى، أنّ الموضوع كما إعترف به المستشكل، هو «ما أصابه النجس» أو «ما لاقاه النجس»، و هو لا يطلق على الشيء الجديد عرفاً. و إستصحاب حكم موضوع السابق في الآن اللاحق يستلزم إساء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر و هو أشبه بالقياس.

و يؤيده: أنّ الفرق بين إستحالة النجس و المتنجس بطهارة الأول دون الثاني، يلزم منه زيادة الفرع على الأصل و هو قبيح.

و بعد هذه المقدمة؛ نعود إلى أصل المسئلة، فنقول:

و قد إتضح ممّا ذكرنا وجه عدم نجاسة دخان النجس و المتنجس. كما ذهب إليه أصحابنا^١ خلافاً للعامة. لأنّ تبدل الدهن المتنجس إلى الدخان تبدل في صورته النوعية، و الدهن المتنجس غير الدخان عرفاً، فلا يشملهم عموم «كلّ ما لاقى نجساً فهو نجس»، لعدم ملاقة الدخان للنجس، و لا يجري إستصحاب النجاسة لعدم بقاء الموضوع عرفاً و هو المناط في جريان الإستصحاب.

نعم؛ لو تصاعد مع الدخان أجزاء لطيفة دهنية بحيث يراها البصر غير المسلح لكان نجساً لبقاء الموضوع.

فعليه: فلا وجه للإستدلال على عدم جواز إستصباح الدهن إلّا إذا كان تحت السماء بنجاسة دخانه. هذا أولاً. و ثانياً: على فرض نجاسة دخانه، لا محذور في تنجيس السقف حتى نلتزم بإختصاص جواز الاستصباح بتحتية السماء، إلّا في المسجد و المشاهد المشرفة إلحاقاً بالمسجد.

و أمّا المقام الثاني:

فقد إدعى ابن إدريس و غيره بأنّ إشتراط الإستصباح بتحتية السماء إنّما هو

١. قال شيخ الطائفة في المبسوط ج٦، ص: ٢٨٣: «فأما دخانه و دخان كل نجس من العذرة و جلود الميتة كالسرجين و البعر و عظام الميتة عندنا ليس بنجس». و قال ابن إدريس في السرائر ج٣، ص: ١٢١: «لأنّ دخان الأعيان النجسة و رمادها طاهر عندنا بغير خلاف بيننا».

للتعبد.

فلو كان كذلك، لكان في المسئلة دليل خاص، مع أنّ ما ذكرناه من روايات الباب كلّها مطلقات خالية عن هذا القيد^١.

ولا مقيّد لها إلّا ما يدعى من مرسلة شيخ الطائفة في المبسوط حيث قال: «و روي أصحابنا أنّه يستصبح به تحت السماء دون السقف»^٢، وهو حاك عن وجود رواية مرسلة في المسئلة.

فعليه يمكن أن يقال: أنّ المرسلة مقيّدة، فبعد إنجبار ضعفها بعمل الأصحاب تقيّد بها المطلقات، فلذا أفقّى الشيخ المفيد و شيخ الطائفة و العلامة بلزوم كون الإستصبحاح تحت السماء.

و التحقيق عدم إعتبار المرسلة وإن كنّا نعتقد بأنّ عملهم بطريق خاصّ جابّر للضعف.

و الوجه فيه:

أولاً: عدم إحراز عملهم بها، لأنّ نفس شيخ الطائفة لم يذكرها في كتبه الروائيّة ولا أحد من الأصحاب، مع أنّه بعد نقلها في المبسوط، لم يفت بها، حيث قال: «و روي أصحابنا أنّه يستصبح به تحت السماء دون السقف، و هذا يدل على أن دخاته نجس غير أن عندي أن هذا مكروه»^٣ إلى أن قال: «فأما ما يقطع بنجاسته قال قوم دخاته نجس و هو الذي دل عليه الخبر الذي قدمناه من رواية أصحابنا، و قال آخرون و هو الأقوى عندي أنّه ليس بنجس»^٤.

وكذا العلامة في المختلف، و هو بعد نقل كلام الشيخ عن المبسوط، قال: «لكن الأولى الجواز مطلقاً، للأحاديث، ما لم يعلم أو يظنّ بقاء شيء من أعيان الدهن، فلا يجوز

١. تهذيب الأحكام؛ ج ٩، ص: ٨٥. «تَبَيُّعُهُ وَ تَبَيُّعُهُ لِمَنْ اشْتَرَاهُ لَيْسَتْ صَبِيحَ بِهِ» تهذيب الأحكام؛ ج ٧، ص: ١٢٩. «وَ إِنْ كَانَ ذَائِبًا فَأُسْرِجَ بِهِ...» قرب الإسناد (ط - الحديثة)؛ ص: ١٢٨. فَيَبْتَأُ لِلْسَّرَاجِ فَأَمَّا لِلْأَكْلِ فَلَا، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى؛ ج ٣، ص: ٥٧٣. «وَ يُسْرِجُ بِهَا وَ لَا يَأْكُلُهَا وَ لَا يَبِيْعُهَا».

٢. المبسوط في فقه الإمامية؛ ج ٦، ص: ٢٨٣.

٣. همان؛ ج ٦، ص: ٢٨٣.

٤. همان؛ ج ٦، ص: ٢٨٣.

الاستصباح به تحت الظلال.^١».

كذا لم يذكرها الشيخ الصدوق في الفقيه الذي يعدّه للفتوى ولا غيره من القدماء.

فعليه؛ أنّه لم يحرز عمل المشهور بها حتى يجبر ضعفها، نظراً إلى تنافي آراء الشيخ والعلامة في كتبهم وعدم فتوى غيرهما من الأصحاب بها، فلا تصلح لتقييد تلك المطلقات.

و ثانياً: على فرض ثبوت عملهم بها و جبران ضعفها به، لا وجه لتقييد المطلقات بها أيضاً.

و توضيح ذلك: وقد مرّ في الأصول في مباحث العامّ والخاص وغيره، أنّ ما صدر عن المعصوم (ع) من العمومات والإطلاقات، على نحوين: فإنّه (ع) تارة يكون في مقام تعليم الأحكام كما هو مقتضى مجالس درس الإمام الصادق (ع)، فتصدر منه (ع) العمومات والإطلاقات في مجلس، و مقيداً و مخصّصاً في مجلس آخر منه أو غير من الأئمة (ع) من بعده، فلا إشكال في حملها على مقيدتها و مخصّصها. وأخرى: يكون بصدد بيان التكليف للمخاطب في مقام عمله، فحينئذ لو أراد الإطلاق و لم يتعرّض للمقيد مع وروده في مقام الحاجة، لكان إغراء للجاهل و تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة و هو قبيح. فمثل هذه المطلقات الواردة في مقام الحاجة و العمل، آبية عن التقييد، فلا بدّ لحمل المقيد الذي صدر منهم (ع) بعده على الأفضليّة.

و ما نحن فيه من قبيل الثاني، بقريّة ما في الروايات من أنّهم سئلوا عن دهن المتنّجس، و هو ظاهر في كونه في مقام الحاجة و العمل، و أجابه الأمام (ع) بجواز بيعه للإستصباح و عدم جواز أكله.

و على أي حال، لا يمكن تقييد المطلقات بالمرسلة، حتى على القول بإنجبار ضعفها بعمل المشهور، غاية الأمر تحمل على الأفضليّة، و أمّا على ما هو الحقّ من عدم إحراز عمل المشهور بها، و عدم القول بالتسامح في أدلة السنن خلافاً للمشهور، فلا وجه للعمل بها و لو بحملها على الأفضليّة.

١. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة؛ ج ٨، ص: ٣٤٩.

هذا تمام الكلام في المورد الثامن وهو المعاوضة على الأعيان المتنجسة. والحاصل؛ جواز المعاوضة على المتنجس إذا كان له منفعة محللة مقصودة عند العقلاء، ووجوب إعلام تنجسه للمشتري وجوباً تكليفاً طريقاً. ومنها الدهن المتنجس، يجوز بيعه لما فيه من المنافع المحللة كالإستصباح، و لا وجه لإختصاصه بتحتية السماء لعدم الدليل المعتبر عليه.

المورد التاسع: المسوخ:

وقد قال الشيخ الأعظم بعد بيان حكم المعاوضة على الأعيان المتنجسة ما هذا لفظه: «ثم اعلم أنه قيل بعدم جواز بيع المسوخ من أجل نجاستها و لما كان الأقوى طهارتها لم يحتج إلى التكلم في جواز بيعها هنا.^١».

و ذهب بعض الفقهاء إلى عدم جواز المعاوضة على المسوخ، كالفيل والقرد والخنزير والعقرب و الضب^٢. فلا بأس أن نتعرض لهذه المسئلة في ضمن أمور:

الأمر الأول: في معرفة المسخ و المسوخ:

و قبل بيان حكم المسئلة، ينبغي ذكر ما يرتبط بموضوع البحث، و هو المسوخ:

الأول: في معنى المسخ لغة وإصطلاحاً:

أما في اللغة؛ فهو بمعنى التغيير في خلقة الشيء من صورة حسنة الى صورة قبيحة، كما قال في معجم مقائيس اللغة: «مَسَخَهُ اللهُ: شَوَّهَ خَلْقَهُ مِنْ صُورَةٍ حَسَنَةٍ إِلَى قُبِيحَةٍ.^٣».

و أما في الإصطلاح، فهو بمعناه اللغوي، يعني تحويل صورة الإنسانية إلى

١. كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري، ط - القديمة)؛ ج ١، ص: ٢٨

٢. وسائل الشيعة؛ ج ٢٤، ص: ١٠٩-١١٠: «وَعَنْ (عَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ الْأَسْوَارِيِّ) عَنْ مَكِّي بْنِ أَحْمَدَ بْنِ سَعْدَوَيْهِ الْبَزْدِيِّ عَنْ (زَكْرِيَّا بْنِ يَحْيَى الْعَطَّارِ) عَنِ الْقَلَانِسِيِّ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ مُعْتَبٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع قَالَ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْمُسُوخِ فَقَالَ هُمْ ثَلَاثَةٌ عَشْرُ الْفِيلِ وَالْذَّبِّ وَالْخَنْزِيرِ وَالْقَرْدُ وَالْجَرِيْتُ وَالضَّبُّ وَالْوَطَاطُ وَالِدُّعْمُوصُ وَالْعَقْرَبُ وَالْعَنْكَبُوتُ وَالْأَرْنَبُ وَ سُهَيْلٌ وَ الزُّهْرَةُ ثُمَّ ذَكَرَ أَشْبَابَ مَسْخِهَا.»

٣. معجم مقائيس اللغة؛ ج ٥، ص: ٣٢٣.

صورة القرد و الخنزير و غيرهما من المسوخ، لأجل إرتكاب المعاصي الشديدة، فالنفس في هذا الحال إنسانية و لكنّ الصورة حيوانية.

و لم ترد لفظة «مسخ» في القرآن الكريم، إلّا في آية واحدة و هي قوله تعالى: «وَلَوْ نَشَاءُ لَمَسَخْنَاهُمْ عَلَى مَكَانَتِهِمْ فَمَا اسْتَطَاعُوا مِضًيًا وَلَا يَرْجِعُونَ»^١.

و في تفسيرها احتمالان: من أنّ المسخ فيها بمعنى المصطلح و من أنّه بمعنى تحويل الإنسان إلى الجماد.

و أمّا حقيقته، فقد أُشير إليها في غير واحد من الآيات، كقوله تعالى: «وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ»^٢ و قوله تعالى: «فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ»^٣.

و فسرها المشهور من المفسرين و المتكلمين و الحكماء بالمعنى المصطلح، يعني تحويل صورة الإنسان إلى صورة الحيوان حقيقة، و إن فسرها بعضهم بأنّ المسخ تحويله في الطبع، لا في الصورة حقيقة.

الثاني: في الفرق بين المسخ و التناسخ:

و قد قال بالتناسخ بعض الفرق و نحل و المكاتب الفكرية كالهندوسية و البوذية و نحوها من الملاحدة، بمعنى أنّ الأرواح في هذا العالم دائماً ينتقل من محلّ إلى محلّ آخر و أنّها بعد خراب الأجساد تعلّق بأجسام آخر من الحيوانات أو النباتات أو الجمادات. و قد وقع البحث عنه في علمي الكلام و الفلسفة بالتفصيل

١. سورة ياسين؛ آيه ٦٧.

٢. سورة بقره آيه ٦٥.

٣. سورة اعراف آيه ١٦٦.

٤. تفسير الكاشف، مغنيه، ج ١ ص ١٢١: (فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ). اختلف المفسرون: هل كان المسخ لمن اعتدى في السبت من اليهود مسخاً حقيقياً، بحيث صارت أجسامهم و صورهم على هيئة القرد، أو ان المسخ كان في الطبع، لا في الجسم، تماماً مثل: ختم الله على قلوبهم، و نظير كمثّل الحمار يحمل أسفاراً؟ ذهب أكثر المفسرين إلى الأول، و ان المسخ كان حقيقة، عملاً بالظاهر الذي لا داعي إلى تأويله، و صرفه عن دلالاته، لأن تحول الصورة إلى صورة أخرى جائز عقلاً، فإذا جاءت آية أو رواية صحيحة على وقوعه أجريناها على ظاهرها، حيث لا حاجة إلى التأويل. و ذهب قليل منهم مجاهد في القديم، و الشيخ محمد عبده في الحديث إلى الثاني، و ان المسخ كان في النفس، لا في الجسم، قال الشيخ عبده، كما في تفسير المراغي: «ان الله لا يمسح كل عاص، فيخرجه عن نوع الإنسان، إذ ليس من سنته في خلقه... و سنة الله واحدة، فهو يعامل القرون الحالية بمثل ما عامل به القرون الخالية».

فراجع.

و هذا بخلاف المسخ، كما عرفت أنه بمعنى التغيير في صورة الإنسان إلى صورة الحيوان، مع بقاء النفس وإتحادها قبل المسخ وبعده.

الثالث: وقد ورد في روايات الفريقين أنّ المسوخ لم تبق أكثر من ثلاثة أيام ثم ماتت ولم تتوالد، وتسمية هذه الحيوانات بالمسوخ إستعارة ومجاز وهي مثل المسوخ^١.

كما ورد عن علي بن موسى الرضا (ع) أنّه قال: «و ان المسوخ لم تبق أكثر من ثلاثة أيام حتى ماتت، و ما يتناسل منها شيء، و ما على وجه الأرض اليوم مسخ و ان التي وقع عليها المسوخية مثل القرد و الخنازير و الدب و أشباهها انما هي مثل ما مسخ الله تعالى على صورها...»^٢.

و في مجمع البيان عن ابن مسعود عن النبي (ص): «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَمَسِّحْ شَيْئاً فَجَعَلَ لَهُ نَسْلاً وَ عَقِباً»^٣.

و في الفقيه: «و رُوِيَ أَنَّ الْمُسُوخَ لَمْ تَبْقَ أَكْثَرَ مِنْ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فَإِنَّ هَذِهِ مِثْلُ بِهَا فَنَهَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَنْ أَكْلِهَا»^٤.

الأمر الثاني: في حكم المعاوضة على المسوخ:

لا شك في عدم جواز المعاوضة على ما لا تكون فيه منفعة محللة مقصودة عند العقلاء من المسوخ وغيره، لعدم ماليته عندهم، كما سيجيء في المقصد الثاني.

و إنّما الكلام في حكم المعاوضة على المسوخ إذا كانت لها منفعة محللة مقصودة، كما سيأتي من ذكر بعض المنافع المترتبة عليها:

كلمات الأصحاب في المقام:

١. قال الصدوق في علل الشرائع؛ ج ٢، ص: ٤٨٩. «...المسوخ لم تبق أكثر من ثلاثة أيام حتى ماتت وهذه الحيوانات التي تسمى المسوخ فالمسوخية لها اسم مستعار مجازي بل هي المسوخ الذي حرم الله تعالى ذكره أكل لحومها لما فيه من المضار».

٢. تفسير نور الثقلين، ج ١، ص: ١١٠.

٣. مجمع البيان؛ ج ٤، ص: ٣٨٤.

٤. من لا يحضره الفقيه؛ ج ٣، ص: ٣٣٧.

قال الشيخ المفيد في المقنعة: «و التجارة في القردة و السباع و الفيلة و الذئبة و سائر المسوخ حرام و أكل أثمانها حرام».^١ و هو ظاهر في عدم جوازها وضعاً و تكليفاً.

و قال شيخ الطائفة في الخلاف: «لا يجوز بيع شيء من المسوخ مثل القرد، و الخنزير، و الدب، و الثعلب، و الأرنب، و الذئب، و الفيل و غير ذلك مما سنبينه».^٢ و قد صرح في مسئلة ٣٠٦ منه: «القرد لا يجوز بيعه... دليلنا: إجماع الفرقة على أنه مسخ نجس، و ما كان كذلك لا يجوز بيعه بالاتفاق».^٣

و قال في النهاية: «بيع سائر المسوخ و شراؤها و التجارة فيها و التّكسّب بها محظور، مثل القردة و الفيلة و الذئبة و غيرها من أنواع المسوخ».^٤

فنقول توسّعة للبحث، أنّ من يراجع إلى كلماتهم يجد أنّهم جعلوا ثلاثة عناوين موضوعاً لحزمة المعاوضة: أحدها: ما لا يؤكل لحمه، و ثانيها: السباع. كما قال المحقّق في نكت النهاية^٥: «جميع ما لا يحلّ أكله حرام ببيع و التّكسّب به.» و قال قبل ذلك: «و بيع جميع السباع و التصرف فيها و التّكسّب بها محظور إلّا الفهود خاصة فإنه لا بأس بالتّكسّب بها و التجارة فيها، لأنّها تصلح للصيد.» و ثالثها: عنوان المسوخ، كما يظهر ممّا نقلناه عنهم.

و عنوان ما لا يؤكل لحمه أعمّ من المسوخ و السباع، و الظاهر أنّ النسبة بينهما عموم من وجه. فمن المسوخ ما ليس من السبع كالفيل و من السباع ما ليس من المسوخ كالأسد و النمر، و قيل أنّ الذئب و الكلب منهما.

و على أيّ حال، فإنّ المهم لنا ذكر أدلة حرمة المعاوضة على هذه العناوين: **الدليل الأول:** قيل أنّ المسوخ و السباع وكلّ ما لا يؤكل لحمه، من الأعيان

١. المقنعة؛ ص: ٥٨٩.

٢. الخلاف؛ ج ٣، ص: ١٨٤.

٣. همان؛ ص: ١٨٣-١٨٤.

٤. النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى؛ ص: ٣٦٤.

٥. النهاية و نكتها؛ ج ٢، ص: ٩٨: «و بيع سائر المسوخ و شراؤها و التجارة فيها و التّكسّب بها محظور، مثل القردة و الفيلة و الدبّة و غيرها من أنواع المسوخ. و الرشا في الأحكام سحت. و كذلك ثمن الكلب إلّا ما كان سلوقيا للصيد، فإنه لا بأس ببيعه و شرائه و أكل ثمنه و التّكسّب به. و بيع جميع السباع و التصرف فيها و التّكسّب بها محظور، إلّا الفهود خاصة، فإنه لا بأس بالتّكسّب بها و التجارة فيها، لأنها تصلح للصيد... و جميع ما لا يحلّ أكله، حرام ببيع و التّكسّب به و التّصرف فيه.»

النجاسة، ولا يجوز التكسب بها على القاعدة الكلية عند القدماء.

وفيه إشكالٌ صغرى وكبرى:

أما الصغرى: فقد ناقش فيه المحقق الخوي على ما نقل عنه مقررّه في كتاب فقه الشيعة: «أما القول بنجاسة مطلق المسوخ -كما عن الشيخ في أطعمة الخلاف- وكذا القول بنجاسة كل ما لا يؤكل لحمه -كما عنه في التهذيب- فلم يعرف لهما مدرك أصلاً، ولا رواية واحدة حتى ولو كانت ضعيفة.^١»

ولكن يمكن أن يستدلّ على نجاسة هذه العناوين ببعض الروايات، مع أن كلّها لا تخلو عن قصور.

أما نجاسة ما لا يؤكل لحمه:

فيمكن أن يستدلّ عليها بمفهوم الروايتين الآتيتين:

الرواية الأولى: معتبرة عبد الله بن سنان: «عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لَا بَأْسَ بِأَنْ يُتَوَضَّأَ مِمَّا شَرِبَ مِنْهُ مَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ.^٢»

والرواية الثانية: معتبرة عمار بن موسى: «أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ وَ مُحَمَّدُ بْنُ 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 عليه السلام قَالَ: سُئِلَ عَمَّا تَشْرَبُ مِنْهُ الْحَمَامَةُ فَقَالَ كُلُّ مَا أَكَلَ لَحْمُهُ فَتَوَضَّأَ مِنْ سُورِهِ وَ اشْرَبَ... الحديث^٣».

بتقريب أنّ مفهومهما - مع كونهما في مقام ضرب القاعدة وإعطاء القانون - يقضي أنّ ما لا يؤكل لحمه لا تتوضّأ من سورّه ولا تشرب منه، وهو يلزم نجاسته.

وفيه: أولاً: منع الملازمة، فإنّ الإجتناّب عن سور الحيوان لا يلزم كونه نجس العين، بل هو لازم أعمّ، إذ من الممكن أن يكون لزوم الإجتناّب عنه لأجل ما في فمه من النجاسة العارضية، كما هو الغالب في ما لا يؤكل لحمه و السّباع التي تأكل الميتة^٤. و ثانياً: على فرض ثبوت المفهوم، فيمكن أن يحمل على التنزّه و

١. فقه الشيعة - كتاب الطهارة؛ ج ٣، ص: ٢٧٦

٢. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٣، ص: ٩

٣. نفس المصدر؛ ج ٣، ص: ٩.

٤. المقرّر: بل ذيل الرواية قرينة على ذلك، حيث قال عليه السلام: «كُلُّ شَيْءٍ مِنَ الطَّيْرِ تَوَضَّأَ مِمَّا يَشْرَبُ مِنْهُ إِلَّا

الكراهة، لما يدلّ على جواز استعمال سؤر السّباع من الروايات التي ستأتي ذكرها، فإنّها تكون قرينة على حمل الروایتين على الكراهة، كما نفتي بها وفقاً لمشهور المتأخّرين.

و الحاصل عدم دلالة مفهوم الروایتين على نجاسة ما لا يؤكل لحمه.

وأمّا نجاسة السّباع:

فقد إستدلوا عليها بما رواه الشيخ الكليني في الكافي عن: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ هَلْ يَجِلُّ أَنْ يَمَسَّ الثُّعْلَبُ وَ الْأَرْنَبُ أَوْ شَيْئاً مِنَ السَّبَاعِ حَيّاً أَوْ مَيِّتاً قَالَ لَا يَضُرُّهُ وَ لَكِنْ يَغْسِلُ يَدَهُ^١».

و الرواية مرسلة، تدلّ على نجاسة السّباع، لظهور قوله عليه السلام «يَغْسِلُ يَدَهُ»، فإنّه جملة خبرية في مقام الإنشاء تفيد الوجوب، و قيل أنّها آكد في الوجوب، و لكن لم نقبله في الأصول.

وفيه: أنّ قوله عليه السلام وإن كان ظاهراً في الوجوب و لكن تُرْفَعُ اليد عنه بقرينتين:

الأولى: إطلاق السائل و ترك الإمام عليه السلام الإستفصال عن جسدها من جهة كونه رطباً أو يابساً، مع أنّه إن كان يابساً لا وجه لغسل اليد. فلا يكون ظاهراً في الوجوب حتى يستفاد منه النجاسة.

و الثانية: الروايات التي تدلّ على طهارة السّباع و جواز الإستعمال من سؤرها، فإنّها قرينة قوية على حمل قوله عليه السلام «يَغْسِلُ يَدَهُ» على التّرجيحان.

منها: ما روي في التهذيب بإسناده عن الحسين بن سعيد: «عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ جُلُودِ السَّبَاعِ يُنْتَفَعُ بِهَا فَقَالَ إِذَا رَمَيْتَهُ وَ سَمَيْتَ فَأَنْتَفِعَ بِجُلْدِهِ وَ أَمَّا الْمَيْتَةُ فَلَا^٢». و الرواية موثقة تدلّ على طهارة كلّ ما يقبل التذكية.

و منها: و ما روي فيه: «عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ

أَنْ تَرَى فِي مِنْقَارِهِ دَمًا فَإِنْ رَأَيْتَ فِي مِنْقَارِهِ دَمًا فَلَا تَوْضَأُ مِنْهُ وَ لَا تَشْرَبُ».

١. الكافي؛ ج ٣، ص: ٦٠-٦١.

٢. تهذيب الأحكام؛ ج ٩، ص: ٧٩.

شَرِيحَ قَالَ: سَأَلَ عَدَاوَةَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَ أَنَا عِنْدَهُ عَنْ سُورِ السَّنُورِ وَ الشَّاةِ وَ الْبَقَرَةِ وَ الْبَعِيرِ وَ الْحِمَارِ وَ الْفَرَسِ وَ الْبَعْلِ وَ السَّبَاعِ يُشْرَبُ مِنْهُ أَوْ يُتَوَضَّأُ مِنْهُ فَقَالَ نَعَمْ أَشْرَبُ مِنْهُ وَ تَوَضَّأُ قَالَ قُلْتُ لَهُ الْكَلْبُ قَالَ لَا قُلْتُ أَلَيْسَ هُوَ سَبْعٌ قَالَ لَا وَ اللَّهُ إِنَّهُ نَجَسٌ لَا وَ اللَّهُ إِنَّهُ نَجَسٌ^١. و الرواية معتبرة و يستفاد من قوله عليه السلام «أ لَيْسَ هُوَ سَبْعٌ» وجود الإرتكاز على طهارة السباع.

و منها: صحيحة الفضل أبي العباس فيه بإسناده: «عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ الْفَضْلِ أَبِي الْعَبَّاسِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ فَضْلِ الْهَرَّةِ وَ الشَّاةِ وَ الْبَقَرَةِ وَ الْإِبِلِ وَ الْحِمَارِ وَ الْحَيْلِ وَ الْبُعَالِ وَ الْوَحْشِ وَ السَّبَاعِ فَلَمْ أَتْرُكْ شَيْئاً إِلَّا سَأَلْتُهُ عَنْهُ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ حَتَّى أَنْتَهَيْتُ إِلَى الْكَلْبِ فَقَالَ رَجَسَ رَجَسٌ لَا تَتَوَضَّأُ بِفَضْلِهِ وَ اصْبُبْ ذَلِكَ الْمَاءَ وَ اغْسِلْهُ بِالْثَّرَابِ أَوَّلَ مَرَّةٍ ثُمَّ بِالْمَاءِ^٢».

و منها: رواية أبي الصباح فيه بإسناده: «عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَيْلِ عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ قَالَ كَانَ عَلِيٌّ عليه السلام يَقُولُ لَا تَدْعُ فَضْلَ السَّنُورِ أَنْ تَتَوَضَّأَ مِنْهُ إِنَّمَا هِيَ سَبْعٌ^٣».

و الحاصل أنّ ما دلّ على نجاسة السباع، ضعيف بالإرسال، و على فرض صدوره لا يدلّ إلا على رجحان غسل اليد على مَنْ مَسَّهَا، فلا يعمل بظهوره في الوجوب في مقابل الروايات المعتبرة التي تدلّ على طهارتها.

وَأَمَّا نَجَاسَةُ الْمَسُوخِ:

فيمكن أن يستدلّ عليها برواية أبي سهل القرشي في الكافي الشريف: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي سَهْلِ الْقُرَشِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ لَحْمِ الْكَلْبِ فَقَالَ هُوَ مَسْخٌ قُلْتُ هُوَ حَرَامٌ قَالَ هُوَ نَجَسٌ أُعِيدُهَا عَلَيْهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ كُلُّ ذَلِكَ يَقُولُ هُوَ نَجَسٌ^٤».

بتقريب أنّ في سوال السائل احتمالات:

الأول: أن يكون عن كيفية لحم الكلب تكويناً، و لكنّه فاسد لأنّه لم يعهد

١. نفس المصدر، ج ١، ص: ٢٢٥.

٢. نفس المصدر؛ ج ١، ص: ٢٢٥.

٣. تهذيب ج ١ ص ٢٢٧

٤. الكافي ج ٦ ص ٢٤٥، تهذيب ج ٩ ص ٣٩

منهم أن يسئلوا الأئمة عن هذه الأمور التكوينية.

و الثاني: أن يكون عن الأكل. و هو فاسد أيضاً لأنه لم يكن أكل لحم الكلب متداولاً عندهم حتى يسئل عنه.

و الثالث: أن يكون عن نجاسته. و هو المتعين بعد بطلان الأولين. فإنّ السائل سئل عن نجاسة لحم الكلب، فأجابه الإمام (ع) بأنه نجس لأنه مسخ. فالرواية تدلّ على قاعدة كلية وهي أنّ كلّ مسخ نجس.

و فيه نظر: لأنّ في المقام قرينة على كون السؤال عن أكل اللحم، و هي أنّه لو أراد السؤال عن النجاسة و الحليّة، لكان الأنسب أن يسئل عن الكلب، لا عن لحمه كما في الروايات الأخرى^١. هذا أولاً.

و ثانياً: أجابه الإمام (ع) أولاً بأنه مسخ، و يترتب عليه حرمة أكله، إلّا أنّ السائل لم يفهم الملازمة و أعاد السؤال، فأجابه ثانياً بأنه نجس و من المعلوم أنّ النجس يحرم أكله.

فالظاهر بقريضة سوال السائل عن اللحم، هو أنّ قوله (ع): «هو مسخ» بيان قاعدة كلية و هي أنّ المسوخ يحرم أكله، و هو كغيره من الروايات المبيّنة لهذه القاعدة.

منها: ما رواية محمد بن سنان عن الرضا (ع): «...و حرّم الأرنّب لأنها بمنزلة السِّنور... لأنها مسخ... كذلك حرّم القرد لأنه مسخ مثل الخنزير...»^٢.

و منها: «عنه عن أحمد بن الحسن عن عمرو بن سعيد عن مصدّق بن صدقة عن عمّار عن أبي عبد الله (ع) في الذي يشبه الجرّاد و هو الذي يُسمّى الدّبا ليس له جناح يطير به إلّا أنّه يَفْقَرُ فَقْراً أ يحلّ أكله قال لا يحلّ ذلك لأنه مسخ و عن المهزّج قال لا يؤكل لأنه مسخ ليس هو من الجرّاد»^٣.

و الأهمّ منها ما في الكافي الشريف: «عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن عمرو بن عثمان عن الحسين بن خالد قال: قلت لأبي الحسن يعني موسى بن جعفر (ع) أ يحلّ أكل لحم الفيل فقال لا قلت و لم قال (ع) لأنه مثله و قد حرّم الله عزّ و جلّ الأمساخ

١. وسائل الشيعة؛ ج ٣، ص: ٤١٤، باب نجاسة الكلب و لَوْ سَلُوقِيّاً.

٢. عيون اخبار الرضا ج ٢ ص ٩٣-٩٤.

٣. تهذيب الأحكام؛ ج ٩، ص: ٨٢.

وَلَحْمَ مَا مُثِّلَ بِهِ فِي صُورِهَا.^١».

و الرواية معتبرة، إذ ليس المراد من الحسين بن خالد، الصيرفي الذي يشكل في وثاقته، بل هو الحسين بن خالد الخفاف الذي روى عنه البزنطي بسند صحيح^٢، وهو أمانة وثاقته، و عمرو بن عثمان الخزاز ثقة، لتوثيق النجاشي و توصيفه بأنه نقي الحديث صحيح الحكايات^٣.

و دلالتها واضحة على حرمة أكل لحم المسوخ و ما مثّل به في صورها، بعنوان القاعدة الكلية.

و الحاصل، أنّه لم يدلّ دليل على نجاسة أحد هذه العناوين، و تمام البحث في كتاب الطهارة.

و أمّا الكبرى، فقد عرفت أنّه لم تثبت القاعدة الكلية على حرمة المعاوضة عليها، فلو كان النجس العين ذا منفعة عقلانية، لا إشكال في المعاوضة عليه من هذه الناحية. لقد أجاد صاحب الجواهر حيث قال: «و ما عن المبسوط من الإجماع على عدم جواز بيع المسوخ و إجارته و الانتفاع بها و اقتنائها بحال إلا الكلب، مبني على نجاستها عنده فيه و هو معلوم الفساد.^٤».

الدليل الثاني: يمكن أن يستفاد من بعض كلماتهم الإستدلال بعدم وجود المنفعة المحلّة المقصورة في ما لا يؤكل لحمه و المسوخ و السباع، فأكل المال بإزاء ما لا منفعة فيه أكل للمال بالباطل.

كما يظهر من إستثنائهم الفهود للصيد عن حرمة المعاوضة على ما لا يؤكل لحمه، كأنّهم زعموا عدم وجود المنفعة المحلّة المقصودة في غيره.

و فيه: أنّه لا يخفى عليك أنّ الفوائد المحلّة العقلانية التي تترتب عليها سيّما في زماننا هذا، كثرة جداً.

١ الكافي؛ ج٦، ص: ٢٤٥.

٢. المقرّر: و الصحيح كونه، الحسين بن خالد الصيرفي، لأنّ عمرو بن عثمان لم يرو عن الخفاف و لو في رواية واحدة، مع أنّه روى عن الصيرفي في عدة روايات. و مع ذلك لا فرق بين كونه المراد به هنا، هو الحسين بن خالد الصيرفي أو الخفاف، لنقل الثلاثة عنهما بأسناد صحيحة.

٣. رجال نجاشي ص ٢٨٧.

٤. جواهر الكلام ط ق ج ٢٢ ص ٣٦.

منها: استخدام الحيوانات على نطاق واسع في المختبرات لاختبار الأدوية المكتشفة، حتى أن بعض شركات الأدوية الكبيرة قد وفرت أماكن لتدريب هذه الحيوانات . وقد وضع البرلمان البريطاني قراراً في كيفية التعامل مع الحيوانات المستخدمة في المختبرات ..

و منها: قابلية نقل الأعضاء من بعض الحيوانات إلى بعض آخر منها بل إلى البشر. كما قيل أنهم نقلوا كلية الخنزير إلى الإنسان وكان ناجحاً وأحدث ثورة في العلوم الطبيعية، نظراً إلى أن عملية نقل الكلية من شخص إلى شخص آخر، تسبب مشاكل، فإن بعض الدول تمنعها إلا مواطني بلدهم، بل قد لا يتم العثور عليها و يهاجر الناس من بلدهم إلى الدول الفقيرة، لأخذها من الفقراء والضعفاء.

و منها: حاجة البحوث البيولوجية إلى إجراء التجارب على الحيوانات، حيث أن تقدم هذه العلوم في طرق الوقاية وعلاج الأمراض ونحوها مدين لهذه التجارب والإختبارات على الحيوانات.

و منها: استعمال جلود بعض الحيوانات و عظام الفيل و عاجه و كذا سم العقارب، فأصبحت تربية العقارب من التجارات المربحة في العالم اليوم. فيستخدم سم العقرب في إنتاج المصل.

فبالأمل في هذا الأمور المذكورة، تتضح أهمية تربية الحيوانات و إقتنائها لهذه المنافع العقلانية الكثيرة. و فلا يصح أن يُعَلَّل عدم جواز المعاوضة عليها بعدم المنفعة المحللة العقلانية لها.

هذا، مضافاً إلى ما في بعض الروايات من جواز المعاوضة على بعض المسوخ و السباع، كصحيحة عيص بن القاسم: «أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ عَيْصِ بْنِ الْقَاسِمِ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْفُهُودِ وَ سِبَاعِ الطَّيْرِ هَلْ يُلْتَمَسُ التِّجَارَةُ فِيهَا قَالَ نَعَمْ^١». و صحيحة عبد الحميد بن سعد: «...عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا إِبْرَاهِيمَ عَنِ عِظَامِ الْفِيلِ أَيْحُلُ بَيْعُهُ وَ شِرَاؤُهُ لِلَّذِي يَجْعَلُ مِنْهُ الْأَمْشَاطَ فَقَالَ لَا بَأْسَ قَدْ كَانَ لِأَبِي مِنْهُ مُشَطٌّ أَوْ أَمْشَاطٌ^٢». و ما روي في الكافي عن: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ صَالِحِ بْنِ السِّنْدِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ

١. الكافي (ط - الإسلامية)، ج ٥، ص: ٢٢٦.

٢. تهذيب الأحكام، ج ٦، ص: ٣٧٣.

قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا الْحَسَنِ ٥ يَتَمَشَّطُ بِمُشْطٍ عَاجٍ وَ اشْتَرَيْتُهُ لَهُ. ١» ٢.

الدليل الثالث: وهو الإجماع المنقول عن شيخ الطائفة في الخلاف ٣.

و فيه: أولاً: عدم ثبوت الإجماع، و قد قلنا كراماً أَنَّ الإجماع المنقول عن بعض الفقهاء سيّما شيخ الطائفة في الخلاف، لم تكن إجماعاً على المسئلة الفرعية،

١. الكافي (ط - الإسلامية)، ج ٦، ص: ٤٨٩.

٢. المقرّر: لا شك في وثاقة علي بن أبراهيم، قال النجاشي فيه: «ثقة في الحديث ثبت معتمد صحيح المذهب»، وكذا جعفر بن بشير البجلي، قال النجاشي فيه: «من زهاد اصحابنا و عبادهم و نساكهم و كان ثقة». وكذا موسى بن بكر الواسطي، فإنّه و إن لم يرد فيه توثيق، إلّا أنّ صفوان و ابن أبي عمير رويا عنه روايات كثيرة بأسانيد صحيحة بل أنّهما رويا كتابه. وهذا أمانة وثاقته. و قد إستدلّ المحقق الخوي في معجم رجال الحديث ٣٣/٢٠ و غير ممّن تبعه على وثاقته بدليل آخر-بعد المناقشة في كون رواية الثلاثة عن رجل من أمارات الوثاقة- و قال: «نعم الظاهر أنّه ثقة، و ذلك لأنّ صفوان قد شهد بأنّ كتاب موسى بن بكر ممّا لا يختلف فيه أصحابنا. و قد روى محمد بن يعقوب عن حُمَيْدُ بْنُ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَمَاعَةَ قَالَ دَفَعَ إِلَيَّ صَفْوَانُ كِتَاباً لِمُوسَى بْنِ بَكْرٍ فَقَالَ لِي هَذَا سَمَاعِي مِنْ مُوسَى بْنِ بَكْرٍ وَقَرَأْتُهُ عَلَيْهِ فَإِذَا فِيهِ مُوسَى بْنُ بَكْرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ (صفوان) هَذَا مِمَّا لَيْسَ فِيهِ اخْتِلَافٌ عِنْدَ أَصْحَابِنَا... (الحديث). الكافي: الجزء ٧، كتاب الميراث ٢، باب ميراث الولد مع الزوج ١٩، الحديث ٣، و سند الرواية قوي.» و أورد عليه شيخ الأستاذ: «نعم؛ لو ثبت ذلك، لكان أقوى دليل على وثاقة موسى بن بكر بل جلالة شأنه عند الأصحاب، و لكنّه محلّ تأمل: و الوجه فيه: -مضافاً إلى أنّ الظاهر رجوع الضمير فيه إلى زرارة، لا صفوان- أنّه مبني على كون المقصود من قوله «فإذا فيه موسى بن بكر عن علي بن سعيد عن زرارة قال هَذَا مِمَّا لَيْسَ فِيهِ اخْتِلَافٌ عِنْدَ أَصْحَابِنَا»، هو أنّ كتاب موسى بن بكر ممّا ليس فيه إختلاف عند أصحابنا، و لكنّه ينافي قوله: «فإذا فيه»، بل الظاهر منه أنّ الرواية ممّا ليس فيه إختلاف عندهم». و كيف كان، أنّ موسى بن بكر ثقة لما ذكرنا. و أنّما الكلام في وثاقة صالح بن السندي، فهو أيضاً لم يرد فيه توثيق. إلّا على مبني من قال بوثاقة رجال كامل الزيارات. و ربما يبني على وثاقته من جهة كون إكثاره الرواية عن جعفر بن بشير الذي قال النجاشي فيه: «روى عن الثقات و روى عنه» بدعوى أنّه يدلّ على كون تلامذته كلّهم من الثقات، كما أنّ أساتذته كلّهم كذلك، و لا بدّ أن يكون منشأ ذلك هو التزام جعفر بن بشير بأن لا يروي إلّا عن ثقة-كالزنيطي و صفوان و ابن أبي عمير- و أن لا يروي إلّا للثقات. و قد أستفدت من مجموع ما أفاده شيخ الأستاذ: «أنّه ليس في تلك العبارة دلالة على الحصر حتى بالنسبة إلى مشايخه، فضلاً عن الرواة عنه. بل الظاهر أنّه المقصود بها مدحه، في مقابل بعض من قال النجاشي فيه «ثقة يروي عن الضعفاء». و مع ذلك حيث لم يرد هذه العبارة من النجاشي إلّا في رجلين، فيمكن أن نستفاد منها وثاقة مشايخه على أساس حساب الإحتمالات، ببيان أنّ جعفر بن بشير يروي عن رجال كلّهم ثقات إلّا قليل منهم. و أمّا من لم يثبت وثاقته من مشايخه، فمقدار احتمال كونه من الثقات أكثر جدّاً من إحتمال كونه من الضعفاء، و هذا بضميمة قول النجاشي يوجب الإطمئنان بكون المروي عنه ثقة. و لكن لا يجري حساب الإحتمالات في من روى عن جعفر بن بشير.».

٣. الخلاف ج ٣ ص ١٨٤: مسألة ٣٠٨: «لا يجوز بيع شيء من المسوخ مثل القرد، و الخنزير، و الدب، و الثعلب، و الأرنب، و الذئب، و الفيل و غير ذلك مما سنبينه... دليلاً: إجماع الفرقة...».

بل أنهم يدّعونهُ إتكالاً على القاعدة الكلية التي هي مجمعة عليها عندهم، و هي في المقام حرمة المعاوضة على الأعيان النجسة، فيقول: أنّ المسوخ نجس العين، و كلّ نجس العين يحرم بيعه إجماعاً، فالمسوخ يحرم بيعه إجماعاً. وإذا كان الإجماع على القاعدة الكلية، فلا بدّ من النظر و التأمّل فيها.

و ثانياً: على فرض ثبوت الإجماع، فهو دليل لبيّ يقتصر على المتيقّن منه، و هو ما لا منفعة فيه.

الدليل الرابع: التمسك بما في الجعفریات: «بإسناده عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جدّه عليّ بن الحسين عن أبيه عن عليّ بن أبي طالب عليه السلام قال من السحت... و ثمن القرد و جلود السباع^١». و ما في الدعائم: «عن عليّ عليه السلام أنّه قال من السحت ثمن جلود السباع^٢».

وفيه: ما تقدّم من عدم إعتبارهما، و عدم صحّة الإستناد بما فيهما، مضافاً إلى أنّهما لا تقاوما الروايات المعتبرة التي تدلّ على جواز الإنتفاع بجلود السباع و هو يلزم جواز المعاوضة عليه كموثقة سماعة: «عنه عن الحسن عن زرعة عن سماعة قال: سألتُهُ عن جلود السباع يُنتفعُ بها فقال إذا رميته و سميت فانتفع بجلده و أمّا الميته فلا^٣» و غيرها.

الدليل الخامس: التمسك بالنبوي المشهور: «إنّ الله إذا حرّم شيء أو أكل شيء حرّم ثمنه».

و قد تقدّم أيضاً ما في سنده و دلّالته. فلا يمكن الإعتماد عليه.

و الحاصل: أنّه لا وجه لحرمة المعاوضة على ما لا يؤكل لحمه و السباع و المسوخ، إذا كانت لها منفعة محلّلة مقصودة.

تذييل: في حقوق الحيوانات في الإسلام:

لا بأس بأن نشير بالمناسبة إلى ما في الإسلام من حقوق الحيوانات في مقابل حقوقها في الغرب و المقايسة بينهما، و للتحقيق في هذه المسئلة مجال واسع، و

١. الجعفریات - الأشعثيات؛ ص: ١٨٠.

٢. دعائم الإسلام؛ ج ١، ص: ١٢٦.

٣. تهذيب الأحكام؛ ج ٩، ص: ٧٩.

إن كتبوا في الأزمنة الأخير مقالات كثيرة مرتبطة بها، و لكنّها ليس بكاف قطعاً.

فنقول إختصاراً: أنّ القانون الأول في الغرب الذي أشار إلى حقوق الحيوان هو قانون وضعه البرلمان البريطاني قبل حوالي ٢٠٠ عام، أعني في عام ١٨٢٢ تحت عنوان حقوق الحيوان و مشتمل على عدة بنود. ثمّ إقتبسته دول أخرى كألمانيا و إسبانيا و بلجيكا و غيرها من قانون البرلمان البريطاني و وضعته.

و أخيراً في عام ١٨٧٦ وضع البرلمان البريطاني قانوناً في كيفية الإحتفاظ و التعامل مع الحيوانات في الإختبارات، ثمّ في عام ١٩٧٨ تمّ إعتداد الإعلان العالمي لحقوق الحيوانات من قبل اليونسكو و في عام ١٩٩٠ تمّ نشر نصّه النهائي الذي يحتوي على عشر فقرات، تتعلّق بكيفية الإستفادة منها للحمل و النقل و إجراء المصارعة و التحريش فيما بينها، و قتلها بالمواد السامة و مكافحة الأمراض الحيوانية و مساواة حقوقها في الحياة و عدم جواز الظلم بها و الحقّ في التكاثر و إنتاج النسل بحرية، و غير ذلك.

و هذا هو كلّ ما يتعلّق بحقوق الحيوان في الغرب تقريباً.

ثمّ قارن بينها و بين ما جاء في الإسلام قبل حوالي ١٤٠٠ عام من حقوق الحيوانات، فإنّ بهذه المقارنة و الموازنة تظهر المزية الكبيرة للشرعية الإسلامية.

فإنّ الله تعالى و إن خاطب النّاس في كتابه الكريم: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً^١»، و لكن لا يبقاه مطلق العنان في تصرفه في ما سواه بحيث يفعل ما يشاء و يترك ما يشاء غير مكلف بشيء كالبهائم، بل كلّفهم و وضع عليهم مسئولية خاصّة تجاه البيئة كالأرض و البحر و الغابات و الحيوانات و غيرها.

كما قال أمير المؤمنين (ع) في خطبة: «اتَّقُوا اللَّهَ فِي عِبَادِهِ وَ بِلَادِهِ فَإِنَّكُمْ مَسْئُولُونَ حَتَّى عَنِ الْبَقَاعِ وَ الْبَهَائِمِ^٢».

و قد عبّر عن هذه التكاليف في الروايات المعتبرة بالحقوق، كما روي في الكافي بإسناده عن «عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: لِلدَّابَّةِ عَلَى صَاحِبِهَا سِتَّةُ حُقُوقٍ...^٣»، و روى مثله الشيخ الصدوق في

١. بقره، آية ٢٩.

٢. نهج البلاغة؛ ص: ١٩٩ - خطبه ١٦٦.

٣. الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ٦، ص: ٥٣٧: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي

المجالس^١.

و الذي يلفت النظر هو أنّ حقوق الحيوانات من الحقوق التي غير قابلة للإسقاط، بخلاف حقوق الإنسان.

و من اللافت للنظر أيضاً أنّ صاحب الجواهر قد عبّر عنها بحقوق الله، و قال في كتاب الوديعه: «و لو قال المالك لا تعلقها أو لا تسقها لم يجز القبول لكونه ذا كبد حري و نفس محترمة، و واجب النفقة على المالك، بل يجب عليه سقيها و علفها مراعاة لحق الله تعالى شأنه، و إن أسقط الأدمي حقه^٢».

و قد يبحث في الفقه عن تعارض حقوق الحيوانات، كما قال الشهيد الثاني في المسالك في كتاب الأطعمة الأثرية: «و كما يجب بذل المال لإبقاء الأدمي، يجب بذله لإبقاء البهيمة المحترمة و إن كانت ملكا للغير، و لا يجب البذل للحربي و الكلب العقور. و لو كان للإنسان كلب غير عقور جانع و شاة فعليه إطعام الشاة^٣». و منعه صاحب الجواهر^٤ و قال: «بل قد يقال بأولوية الكلب، لإمكان ذبح الشاة بخلاف الكلب».

و كذا قد يقع التزاحم بين حق الحيوان و بين حق الله، فيقدم الفقه حق الحيوان على حق الله لكونه الأهم، كما قال صاحب الجواهر^٥ ما ملخصه: أنّه لو

عَبَدَ اللَّهُ ﷻ قَالَ: لِلدَّابَّةِ عَلَى صَاحِبِهَا سِتَّةُ حُقُوقٍ لَا يُحْمَلُهَا فَوْقَ طَاقَتِهَا وَ لَا يَتَّخِذُ ظَهْرَهَا مَجَالِسَ يَتَحَدَّثُ عَلَيْهَا وَ يَبْدَأُ بَعْلُفِهَا إِذَا نَزَلَ وَ لَا يَسْمُهَا وَ لَا يَضْرِبُهَا فِي وَجْهِهَا فَإِنَّهَا تُسَبِّحُ وَ يَغْرِضُ عَلَيْهَا الْمَاءَ إِذَا مَرَّ بِهِ.»

١. وسائل الشيعة؛ ج ١١، ص: ٤٨٠: «و رَوَاهُ الصَّدُوقُ فِي الْمَجَالِسِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الْوَلِيدِ عَنْ الصَّبَّارِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ يَزِيدَ النَّوْفَلِيِّ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مُسْلِمٍ السَّكُونِيِّ عَنْ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ﷻ قَالَ: لِلدَّابَّةِ عَلَى صَاحِبِهَا سَبْعَةُ حُقُوقٍ- وَ ذَكَرَ الْحَدِيثَ وَ زَادَ وَ لَا يَضْرِبُهَا عَلَى النَّفَارِ- وَ يَضْرِبُهَا عَلَى الْعِثَارِ فَإِنَّهَا تَرَى مَا لَا تَرَوْنَ.»

٢. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج ٢٧، ص: ١١١.

٣. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام؛ ج ١٢، ص: ١٢٠.

٤. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج ٣٦، ص: ٤٣٧.

٥. نفس المصدر؛ ج ٥، ص: ١١٤: «و كذا يتيّم لو كان معه ماء للشرب و خاف العطش على نفسه ان استعمله في الحال أو المال إجماعاً محصلاً و منقولاً عن علمائنا، بل و عن كل من يحفظ عنه العلم مستفيضاً و سنة بالخصوص كذلك فضلاً عن عمومها و عمومات الكتاب، و على رفيقه المسلم المحترم الدم، سيما إذا كان ممن تجب نفقته عليه بلا خلاف أجده فيه أيضاً، لأهمية حفظ النفس في نظر الشارع بدليل تقديمه على غيره من الواجبات كقطع الصلاة لانقاذها و غيره مما لا بدل له، فضلاً عما له بدل مساو له في الطهورية، بل و على رفيقه المضر به تلفه أو ضعفه و ان لم يكن محترماً كالحربي و غيره، و كذا الحيوان إذا كان كذلك و إن كان كلباً، لفحوى ما تقدم سابقاً من الانتقال الى التيمم عند خوف الضرر

كان معه ماء للوضوء و خاف العطش على نفسه أو على رفيقه المحترمة الدّم، يجب عليه التيمّم. بل و على رفيقه المضّرّ به تلفه أو ضعفه و ان لم يكن محترماً كالحربي و غيره، وكذا الحيوان إذا كان كذلك و إن كان كلباً.

ثمّ قال و أجاد: «كما أنه أطلق غير واحد من الأصحاب دابته المحترمة من غير تقييد بضرر تلفها، و استشكله جماعة من متأخري المتأخرين بعدم تسويغ مطلق ذهاب المال للتيمّم، بل هو مقيد بالضرر، و لذا وجب صرف المال الكثير في شرانه، لكن قد يقال مع أنه قد يندرج في إتلاف المال و ضياعه الذي لم يفرق فيه بين القليل و الكثير: انها نفوس محترمة و ذوات أكباد حارة مع حرمة إيذاها بمثل ذلك، بل هي واجبة النفقة عليه التي منها السقي، بل في غير واحد من الاخبار المعتبرة «أن للدابة على صاحبها حقوقاً، منها أن يبدأ بعلفها إذا نزل» فتحترم لذلك لا من جهة المالية، و في الخبر عن النبي ﷺ «ما من دابة إلا و هي تسأل الله كل صباح اللهم ارزقني مليكاً صالحاً يشبعني من العلف، و يرويني من الماء، و لا يكلفني فوق طاقتي» و في آخر عن أبي الحسن (ع) «من مروءة الرجل أن يكون دوابه سماناً، قال: و سمعته يقول ثلاث من المروءة- و عد منها- فراهة الدابة» الى غير ذلك من الاخبار المذكورة في كتاب المطاعم و المشارب و التجملات من كتاب الوافي مما يفيد شدة الرأفة بالدواب في أنفسها، و لعله لذا صرح في المسالك بعدم الفرق بين دابته و دابة غيره، و إن كان له الرجوع حينئذ بالثمن، و يومي اليه كلام الأصحاب في باب النفقات، و في المنتهى عن النهاية أن فيه إشكالا، نعم قد يتجه وجوب ذبحه مع عدم الضرر و إمكان الانتفاع بلحمه و جلده، كما أنه يتجه عدم مزاحمة الحيوانات التي ليست بمحترمة و يجب قتلها كالكلب العقور و نحوه، بل في الذكرى و ان لم يجب قتلها كالحية و الهرة الضارية. و حاصل البحث أنه متى عارض الطهارة المائية واجب آخر أرجح منها قدم عليها^١.

فعليه: يمكن أن يحصى في الفقه ثلاثة حقوق للحيوانات:

أحدها: حقوقه على مالكه. فإنّ للحيوان على مالكه حقوق نشير إلى موردين منها:

الأول: قال شيخ الطائفة في المبسوط: «إذا ملك بهيمة فعليه نفقتها، سواء كانت مما يوكل لحمها أو لا يوكل لحمها، و الطير و غير الطير سواء، لأن لها حرمة^٢». و ذهب بعض الفقهاء أنّ عليه نفقتها و لو كان الحيوان في معرض التلف.

عليه باستعماله أو طلبه ان لم نقل باندراج ذلك كله أو بعضه في قول الصادق (عليه السلام) في خبر ابن سنان أو صحيحه: «إن خاف عطشا فلا يهرق منه قطرة و ليتيمم بالصعيد، فان الصعيد أحب الي...».

١. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام؛ ج ٥، ص: ١١٥-١١٦.

٢. المبسوط في فقه الإمامية؛ ج ٦، ص: ٤٧.

و قد صرح بعض الفقهاء^١ بأنه لو لم يوجد ما ينفق به على الحيوان و وجد عند غيره وجب الشراء منه، فان إمتنع من البيع يجوز غضب العلف منه لإبقائها إذا لم يوجد غيره، كما يجوز غضبه كذلك لحفظ الإنسان.

الثاني: قال صاحب الجواهر: «فان كان لها أي البهيمة ولد يرضع و فر عليه من لبنها قدر كفايته لكونه النفقة الواجبة عليه حينئذ فما عن بعض العامة من أنه إنما يجب إبقاء ما يقيم الولد حتى لا يموت واضح الضعف، نعم له الفضل بعد ذلك.»^٢.

ثانيها: حقوقه على الناس، من دون الفرق بين مالكة و غيره.

و هي تارة على نحو الواجب العيني و أخرى على نحو الواجب الكفائي.

أما العيني منها: فهو كحرمة إيذائه. و حرمة الصيد اللهوي،

و أما الكفائي منها: كما قال صاحب الجواهر^٣ في كتاب الوصية في مسألة «لو أوصى إلى إثنين فهل يجوز لأحدهما أن ينفرد عن صاحبه بشيء من التصرف» ما مخلصه: أنه لا إشكال في عدم جواز تصرف أحدهما إستقلالاً، إلا في ما لا بد منه من الواجبات الكفائية، ككسوة اليتيم و مأكوله و كذلك الدواب و نحو ذلك ممّا لا يمكن تأخيرها إلى وقت الاتفاق.

ثالثها: حقوقه على الحاكمية. و قد قال صاحب الجواهر في جواهر الكلام بعد القول بوجوب نفقة البهائم: «و لكن لا تقدير لنفقاتهن و إنما الواجب القيام بما تحتاج إليه من أكل و سقى و مكان و جل و نحو ذلك ممّا يختلف باختلاف الأزمنة و الأمكنة»، إلى أن قال: «فان امتنع من الإتفاق عليها و لو بالتخلية للرعي الكافي لها أجبره الحاكم على بيعها مثلاً أو ذبحها إن كانت تقصد بالذبح للحم أو الإنفاق عليها. فان تعذر إجباره ناب الحاكم عنه

١. إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد؛ ج٣، ص: ٢٩٠. و في جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج٣١، ص: ٣٩٦.

٢. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج٣١، ص: ٣٩٦.

٣. نفس المصدر، ص: ٤٠٩: «و على كل حال فلو تشاحا على وجه لا ينافي عدالتهما، بناء على اعتبارها، لتخيل كل منهما الصلاح في ضد ما يقوله الآخر لم يعض ما ينفرد به كل واحد منهما عن صاحبه، إلا ما لا بد منه، مثل كسوة اليتيم و مأكوله و الرقيق و الدواب و إصلاح العقار، و شراء كفن الميت، و نحو ذلك مما لا يمكن تأخيرها إلى وقت الاتفاق، بل عن بعضهم زيادة قضاء ديونه، و إنفاذ الوصية المعينة، و قبول الهبة عن الصغير مع خوف فوات النفع، و الخصومة عن الميت، و له عن الطفل، و له الحاجة، و رد الوديعة المعينة و العين المغصوبة.»

في ذلك على ما يراه و يقتضيه الحال، فقد يبيع عقاره و نحوه في علفها مثلاً...^١».

و من هذا القبيل لزوم منع الحاكم عن الصيد اللهوي، بمقتضى أدلة النهي عن المنكر و غيرها أو لزوم حفظ نسل الحيوان.

و بهذا يتمّ الكلام في النوع الأول من الأنواع الخمسة.

و خلاصة الكلام فيه: أنّ البحث في النوع الأول من أنواع المكاسب المحرّمة، هو البحث عن حرمة المعاوضة على الأعيان النجسة بالذات أو بالعرض. و نستخلص منه النتائج التالية: الأولى: أنّ مقتضى القاعدة الكلية في المسئلة، هو جواز المعاوضة على الأعيان النجسة، خلافاً للمشهور. الثانية: و قد دلّ الدليل الخاص على حرمة المعاوضة على بعضها، كالخنزير للنّص و كلب الهراش للإجماع، و أمّا في غيرهما، كالبول و العذرة و الدّم و المني و الميتة و الكلب و الخمر و كلّ مائع مسكر، و المتنجّس و المسوخ، فلم يدلّ دليل على حرمة المعاوضة عليها إذا كانت لها منفعة محلّلة عقلانية، بل الدليل على خلافها.

هذا تمام الكلام في النوع الأول من أنواع المكاسب المحرّمة، و الحمد لله خير ختام، و صلّى الله على محمّد خير الأنام، و على آله البررة الكرام. و قد تمّ في أوائل ربيع الثاني سنة ١٤٤٣ هـ ق (١٤٠٠/٨/٢٣ هـ ش)

٢.....	المكاسِبُ الْمُحَرَّمَةُ
٢.....	الأمر الأول: التحقيق في عنوان البحث:
٦.....	الأمر الثاني: في الأخبار المتكفلة لبيان الضابطة الكلية في باب المكاسب:
٧.....	الرواية الأولى: رواية تحف العقول لابن شعبة الحراني:
٢٢.....	الرواية الثانية: رواية فقه الرضا:
٢٥.....	الرواية الثالثة: رواية دعائم الإسلام:
٣٤.....	الرواية الرابعة: النبوي المشهور:
٤٣.....	الأمر الثالث: في تقسيم المكاسب:
٤٦.....	أنواع المكاسب المحرمة:
٤٧.....	النوع الأول: الإكتساب بالأعيان النجسة:
٤٧.....	مقتضى القاعدة الأولية في المعاوضة على الأعيان النجسة:
٤٨.....	أما الآيات:
٥٦.....	وأما الروايات:
٦٨.....	الدليل الثالث: الإجماع:
٦٩.....	الدليل الرابع: الدليل العقلي:
٧١.....	حكم المعاوضة على بعض مصاديق الأعيان النجسة:
٧١.....	المورد الأوّل: حكم المعاوضة على الأبول:
٧٤.....	المورد الثاني: حكم المعاوضة على العذرة:
٧٥.....	في أدلة حرمة المعاوضة على العذرة:
٨٨.....	وجوه الجمع بين الروايات المتعارضة:
١٠٠.....	المورد الثالث: الدّم:
١٠١.....	أقوال الفقهاء في المسئلة:
١٠٢.....	أدلة حرمة المعاوضة على الدّم مطلقاً:

المورد الرابع: المني:.....	١٠٧
المبحث الأول: في تاريخ البحث وأهميته:.....	١٠٧
المبحث الثاني: في بيان معنى المني لغة وإصطلاحاً:.....	١٠٨
المبحث الثالث: في حكم المعاوضة عليه:.....	١٠٨
المورد الخامس: الميتة وأجزائها:.....	١٢٣
المطلب الأول: معنى الميتة لغة وإصطلاحاً:.....	١٢٣
المطلب الثاني: جواز الإنتفاع بالميتة وعدمه:.....	١٢٤
المطلب الثالثة: جواز المعاوضة على الميتة وعدمه:.....	١٥١
المورد السادس: الكلب والخنزير:.....	١٥٩
المقام الأول: في الكلب:.....	١٦٠
المقام الثاني: في الخنزير:.....	١٩٦
المورد السابع: الخمر وكل مسكر مائع والفقاع:.....	٢٢١
المبحث الأول: في مفهوم الخمر لغة واصطلاحاً:.....	٢٢٢
المبحث الثاني: في حكم المعاوضة عليها:.....	٢٢٤
المبحث الثالث: في الإسكار و ماهيته:.....	٢٤٤
المبحث الرابع: في حكم المعاوضة عليها في صورة الإضرار:.....	٢٤٦
المبحث الخامس: في حكم المعاوضة على المسكرات الجامدة:.....	٢٥٦
المبحث السادس: في نجاسة المسكرات:.....	٢٦١
المورد الثامن: الأعيان المتنجسة:.....	٢٧٤
الأولى: أقسام المتنجس:.....	٢٧٥
الثانية: الأقوال وأدلتها في المسئلة:.....	٢٧٥
الثالثة: مقتضى القاعدة الأولية والأصول العملية:.....	٢٧٨
الرابعة: مقتضى الأدلة الخاصة:.....	٢٨٢
بقي الكلام في بعض المسائل:.....	٢٨٩
المورد التاسع: المسوخ:.....	٣٠٧
الأمر الأول: في معرفة المسخ والمسخ:.....	٣٠٧
الأمر الثاني: في حكم المعاوضة على المسوخ:.....	٣٠٩
تذييل: في حقوق الحيوانات في الإسلام:.....	٣١٨